المقدمة فيها امور اربعة	الاول مفهوم اسم العلم	الثاني موضوعه	الثالث المقدمات المنطقية	الرابع استمداده ثلث مقالات
المقالة الاولى في المبادي اللغوية	وحاصل ما فهم من المقالة بيان معنى اللغوية	والاشارة الى سبب وضعها	وبيان الوضع	وهل المناسبة بين اللفظ ومعناه لازمة
وان المعنى الذي وضع اللفظ له ذهني او خارجي واعم منهما وطريق معرفة الوضع	وهل يجري القياس في اللغة	وانقسام اللفظ الى اقسام متعددات	متباينات ومتداخلات باعتبار مختلفات	للمفرد انقسامات في فصول
الفصل الاول في انقسام اللفظ المفرد باعتبار ذاته	من حيث انه مشتق من غير الاول	مسئلة لا يشتق والمعنى قائم بغيره	مسئلة الوصف حال الاتصاف حقيقة وقبله مجاز	الفصل الثاني في انقسام اللفظ المفرد باعتبار دلالته
فيه تقسيمات ثلاث	التقسيم الاول في اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هي	وفيه بيان الدلالة الغير اللفظية اعني بيان الضرورة	واقسامها وقسمة الشافعية الى منطوق ومفهوم	وقسمة المفهوم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة
واقسام مفهوم المخالفة	وتفصيل الدلائل من الجانبين	مسئلة من المفاهيم مفهوم اللقب	مسئلة النفي في الحصر لغير الآخر قيل بالمفهوم وقيل بالمنطوق	وفيه بيان الحصر بالام
التقسيم الثاني في اللفظ المفرد باعتبار ظهور دلالته الى ظاهر ونص ومفسر ومحكم	وفيه ذكر الشافعية التاويلات البعيدة للحنفية واجوبتها	التقسيم الثالث للمفرد باعتبار الخفاء الى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه	وفيه عادة الشافعية من اتباع المجمل خلاف في جزئيات انها منه في مسائل	الاولى التحريم المضاف الى الاعيان مجمل
الثانية لا اجمال في وامسحوا برؤسكم	الثالثة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان	الرابعة لا اجمال فيما ينفى من الافعال الشرعية محذوفة الخبر	الخامسة لا اجمال اليد والقطع	السادسة لا اجمال فيما له مسميات لغوي وشرعي

التاسعة اذا حمل الشارع لفظا لغويا على آخر ويمكن في وجه التشبيه محلان شرعي ولغوي لزم الشرعي	الثامنة اذا تساوى اطلاق لفظ المعنى ولمعنيين فهو مجمل	الفصل الثالث في المفرد باعتبار مقايسة الى مفرد آخر	مسئلة المترادف واقع	مسئلة يجوز ايقاع كل منهما بدل الآخر
مسئلة وليس الحد والمحدود ولا التابع ولا المتبوع	تنبيه يكون المقايسة بالذات للمعنى فيكتسبه الاسم لدلالته عليه	الفصل الرابع في المفرد باعتبار مدلوله	وفيه تقاسيم الاول المفرد اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك	التقسيم الثاني مدلول المفرد اما لفظ او غيره
التقسيم الثالث قسم فخر الاسلام اللفظ بحسب اللغة والصيغة الى خاص وعام ومشترك ومؤول	مسئلة المشترك واقع في اللغة والقران والحديث	اما العام يتعلق به مباحث	المبحث الاول هل توصف المعاني بالعموم حقيقة كاللفظ	المبحث الثاني هل الصيغ من اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المحلى والنكرة المنفية والجمع باللام والاضافة موضوعة للعموم او مجاز فيه
المبحث الثالث ليس الجمع المنكر عاما وفيه بيان اقل الجمع	تنبيه لم ترد الشافعية صيغ العموم على اثباتها وفصلها الحنفية الى عام بصيغته ومعناه والى عام بمعناه	مسئلة ليس العام مجملا	مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص	مسئلة صيغة جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا هل يشتمل النساء وضعا
مسئلة بل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه فالحكم عليه يتعلق بكل منها لا المجموع فعن الشافعي نعم والحنفية لا	مسئلة المقتضي ما استدعاه صدق الكلام كدفع الخطاب والبيان او حكم لزمه شرعا	مسئلة اذا فعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا عموم لها لا يعم	مسئلة قل خطاب الله للرسول بخصوصه قد نص فيه خلاف فالحنفية يتناول الامة والشافعية لا	مسئلة خطاب الواحد لا يعم غيره لغة
مسئلة الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا	مسئلة خطاب الله يشمله العام شمله صلى الله عليه وسلم ارادته	مسئلة الخطاب الشفاهي ليس خطابا عن بعدهم	مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه	مسئلة العام في معرض المدح والذم يعم خلافا للشافعي
مسئلة مثل خذ من اموالهم صدقة لا يوجبه من كل نوع	مسئلة اذا علل الشارع حكما بعلة عم الحكم في محالها	مسئلة الاتفاق على عموم الموافقة دلالة النص	مسئلة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي فرعا فقيها	مسئلة الجواب غير المستقل يساوي السؤال في العموم اتفاقا
المبحث الرابع الاتفاق على اطلاق قطعي الدلالة على الخاص وعلى احتماله المجاز	المبحث الخامس يرد على العام التخصيص	تفصيل المتصل خمسة	الاول الشرط	الثاني الغاية

من الكتب التي وفقني الله تعالى بتملكها وانا العبد المذنب الفقير مصطفى بن اسمعيل الشهير بخلدي [illegible] وكرمه [illegible]

الملك لله دخل في خط عبده الحاج بشير اغا دار السعادة الشريفة لسنة ثمان وخمسين ومائة والف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العنايه مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفايه جامع محاسن العلم والعمل حائز جامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعاده الحاج بشير وقفه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شي قدير حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى محمد [illegible] المفتش باوقاف الحرمين المحترمين

عفي له

١٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من نور العقل بنور هداه وبين احكام الوجود قبل ظهوره واظهر بحكمته الفروع من الاصول واوضح بكتابه المعقول والمنقول فتبع محكمه ما تشابه على الانام ونبع بظاهره الخاص والعام مفهومه منطوق اسفار جامعة واشارته من سوق العبارة لامعة وبين مجمله الرسول الامين صلى الله عليه وآله وصحبه اجمعين نبي اوتي جوامع الكلم فقبس منه العلم كل من علم اخترت الانبياء عن اوصاف حقيقته واجمعت العقول على استحسان شريعته تواترت في الاعصار حسن خصاله فيا فوز من يخفاه صدق مقالته نجز القياس عن وصف كماله صلى الله عليه وآله اما بعد فيقول الفقير الى رحمة الله محمد امين المشتهر بامير بادشاه الحسيني نسبا الحنفي مذهبا الخراساني مولدا البخاري منشا المكي موطنا ان العلم حياة النفس وكمالها وصفوتها ان تعرف ما عليها وما لها وهي ملكة لا تحصل الا بما من يوجب معرفة الاصول قبل فصولها وقد اشتهر في الآفاق بموجب الاستحسان مختصر الامام المدقق والعلامة المحقق ذي الراي الثاقب الشيخ ابن الحاجب وشرحه للعلامة المحقق والنحرير المدقق عضد الملة والدين اعلى الله درجته في عليين وحاشيته للمحقق الثاني العلامة التفتازاني استاذ المحصلين وخلاصة المتاخرين شكر الله سعيه وقدس سره وكتاب التنقيح مع شرحه التوضيح للامام المحقق والحبر المدقق صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام وحاشيته المسمى بالتلويح ناهيك منه انه غني عن المدح وكنت اقول ان العلم انتهى اليهم ولا يطلب التحقيق الا لديهم الى ان ظفرت بمن بسيط وبحر محيط عيّن الكتب المزبورة وغيرها من المؤلفات المشهورة مع محسنات تغني عن غيرها فلله در مصنفه وكثرة خيره ابطال التحقيقات عن ذكر غير محصورة ودقق فيها غاية المرام وهو غير مقتفر ومسلك معه مسلك الانصاف وتجنب عن التعصب والاعتساف علم انه يدور مع الحق ايثما دار ويسير مع الصواب حيثما سار غير انه افرط فيه من الايجاز فكاد ان يجاوز التعمية وملحق الالغاز فسالك من الوعورة تقصر عنها الخطا لما منع تجارتها الشطاط فما زال بذلك محجوبا عن الابصار وان اشتهر عنوانه بمعظم الامصار فتصدى لشرحه بعض من حضر دراسته ولم يكن فارس ميدان قراءته فبقيت مخدرات عذارى في خدورها ولم تجل عرائسه بمنصة ظهورها ما هو المهم لم يعتني فيما يحتاج اليه من النقل وقد ينقل عن المصنف ما يبلغه العقل وحكي انه عرض عليه كتابه ومع بعد المرضع وابن تشبيه مشرقه وسرب مغربا شتان بين مشرق ومغرب تغمده الله بغفرانه وادخله بحبوحة جنانه فلما علمت انه مجمع الدقائق ومعدن الحقائق وفيه بغية المرتحلين عن الاوطان لطلب تحرير العلم وكمال العرفان عرفت ان شرحه من اهم المطالب والكشف عنه من اعظم المآرب وانفت همتي عن التقاعد عنه تقصيرا فنهضت وشمرت عن ساق الجد مستعينا بحول ربي الله الكريم راده الله من التشريف والتعظيم فدخلت باديه لم تسلكها سابلة لتقتفي آثارهم ولم يرجعنا عليها وانه لتتبع اخبارهم ثم يتخيل عنى في حل مشكلاته وبذلت كمال الجهد في فتح مغلقاته وبالغت في التنقيح والتوضيح والكشف بما يتبادر بالتلويح واقتصرت بين الايجاز والاطناب احترازا عن الاملال والاضجار كثير فيه من التغيير والتبديل لاصلاح الخلل وقصد التسهيل وكان ذلك بعد المذاكرة والمدارسة بمحضر جمع من الحذاق في المدارسة والكمال فتم بحمد الله كما ينبغي منزها لا يحوج وترفي ناصح قريب التناول بعد ان لم تجد اليه سبيلا وصار لجنة ابتغت

تنازعها وقد تنت فطوفها من تبلا وحيث يسر بهذا الشرح ذلك المتن العسير وعني هذه المناسبة ان اسميه تيسير التحرير واسال الله تعالى ان يرزقه الاقبال ويوفق لمطالعته المستعدين من اهل الكمال قال الشيخ الامام العلامة مجتهد دهره وحافظ عصره شيخ ومفتي الانام معيد الطالبين قطب العارفين يقول العبد الفقير محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي منشا الشهير بابن همام الدين غفر الله ذنوبه وستر عيوبه والده العلامة كان قاضي سيواس من بلاد الروم ومن بيت العلم والقضاء بها فقدم القاهرة وولي خلافة الحكم بها عن القاضي الحنفي بها ثم ولي قضاء الحنفية بالاسكندرية وتزوج بها بنت القاضي المالكي يومئذ فولد له المصنف ومحمد الشيخ بدر الدين الدماميني بقصبة بليقدية تبعد لعنها بحلوله تبه في العلم وحسن السيرة في الحكم ثم رغب ورجع الى القاهرة فاقام بها مشتغلا بخليفة في العلم الى ان انتقل الى رحمة الله تعالى كذا نقل شارح هذه الاكلية عن العصر وهو ممن قراه عليه وقوله مولدا ومنشا تمييز عن نسبة الصفة الجمع المصري يعني منسوب الى الاسكندرية من حيث الولادة والى السيواسي اما باعتبار نسبة ابيه اليها او باعتبار ان الناس كانوا ينسبونه اليه الحمد لله اخبار صيغة انشا معنى كصيغ العقود ولا محذور في عدم محمود بتنبيه الاول بما افتتاه العباني المحامد وانما الحمد عموم انصاف فيما بحمد ونه يدين الكمالات وهو غير الاذم والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والعربي انه عربي كما ذهب اليه الجمهور لا عبراني او سرياني كما ذهب اليه ابو زيد وقيل انه صفة والجمهور على انه علم مرتجل غير اعتباره واصل اخذ منه ابو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي وامام الحرمين والغزالي والخطابي وروي هشام عن محمد عن ابي حنيفة انه اسم الله الاعظم ومنه قال الطحاوي وكثير الذي انشا اي اوجد ابتداء هذا العالم اسم لكل ما سوى الله مما يشتق من العلم فاطلاقه على غير العقلاء والملائكة تغليب واما عند العلامة فان فاعلا يستعمل في الا لة كثيرا كالطابع والخاتم فانه كالة في الدلالة على صانعه ونبه بكلمة هذا الاشارة الى قرب ما يستدل به على وجود الصانع من ذوي الابصار ولا يغفل عنه البديع اي المخترع فقوله بلا مثال سابق تصريح بما علم ضمنا او الغاية في الكمال فهو تاسيس وقيل الانشاء والابداع ايجاد الشيء بلا سبق مادة وزمان ولا وساطة آلة فيقابل التكوين لمسبوقيته بالمادة والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ورد بقوله تعالى وهو الذي انشاكم من نفس واحدة وثم الله ينشئ النشاة الاخرة وفيه نظر لجواز التجريد عند القرينة وانار اي اظهر واوضح لابصار العقلاء جمع بصر وهو حاسة النظر وفي بعض النسخ لبصائر وهي جمع بصيرة وهي للنفس كالبصر للبدن طرق دلالته اي العالم ولا يخفى ما فيه من براعة الاستهلال لان الاصولي يبحث عن طرق دلالة الادلة الشرعية على وجوده وتمام قدرته اشار به الى انه من لم يتضح له الطرق ليس من العقلاء فان الانارة للعقول حقيقة لكنها لما كانت بواسطة استعمال البصر غالبا نسبها اليها فهو اي الله تعالى في ادراك العالم بذلك الانشاء والتنوير سابق جعل خلقه العالم مع ايضاح طرق دلالته بمنزلة السوق تنبيها على ان الانسان كالمضطر الى الاهتداء الى ذلك كالحيوان المسوق الى جهة ابه بسوقه اليها ويناسب هذا قوله دفع اي الجا الجاء المدفوع الى المدفوع اليه نظامه اي حسن ترتيب العالم على الوجه المشاهد المستقر اي الثابت على اتم وجوه الانتظام من غير اختلال ولا انخرام الى القطع اي العلم القطعي متعلق بالدفع بوحدانيته لانه لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا

كما اوجب توالي نعمائه تعالى المستمرة اي تتابعها الدائم على عامة الخلق والنعما بالفتح ممدود وبمعنى النعمة
العلم ابرحمانيته لان الرحمان هو المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها بان يتبع كل شيء تفضلا من غير استطاع
بعضه وغيرها وفيها ذكر اشارة الى معظم مقاصد علم اصول الدين من اثبات الوجود بقدرته وايجاده الى غير ذلك
وصلى الله على رسوله محمد قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة
بين الحق والخلق تنبيه لاولي الالباب على ما تقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم
ودنياهم ومستحقات تعديهم ووداع نشر تردد بهم قال المصنف في المسايرة واما على ما ذكره المحققون من ان
النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق انتهى ومما قيل في الفرق ان الرسول مامور بالاداء
وياتي بشرع مستانف ولكن كل النبي واذا امر بالتبليغ وياتي الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها وانما
سمي محمد لانه محمود عند الله وعند اهل السما والارض وهو اكثر الناس حمدا لله عز وجل وشق له من اسمه ليجله
فذو العرش محمود وهذا محمد • افضل من عبده من عباده فيه اشارة الى تفضيل البشر على الملائكة من تبعيضية لان الما
وهم الملائكة ممن عبد ومن لم يعبد والعبادة الطاعة واقوى من انزل او امده بالمعجزات الباهرة والحجج الظاهرة
والجهاد لقد الناهرة وهو كالدليل على افضليته قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف الاية وانما تقدم
الوصف الاول لكونه وصلا الى الثاني واكتفى بذكر الاول وامرنا لان الزكاة اصعب فان الفعل اشق على النفوس من الترك
مع انبيهم بتربية التقابل وترك المنهي عنه مامور به ونشراي فرق اوبسط الوية شرائعه جمع لواء بالمد وهو العلم
وشرعه وهو ما شرع الله لعباده شبه الشرائع بالالوية لكونها علامة الملك واضافها ليكون التشبيه ابلغ كما
في لجين الماء بلاده حتى افترت اي البلاد اي ضحكت ضحكا حسنا ضاحكة حال موكدة من ضمير افترت عن
جذل بفتح الجيم والذال المعجمة اي من فرح وابتهاج شبه باعتبار كثرة وزاده بالاسنان البادية حال الضحك
في الظهور عند الانبساط وعن متعلقة بضاحكة لتضمنه معنى الكشف ويجوز ان يراد كون الضحك ناشئا عن الفرح
بالعدل والاحسان متعلق بجذل فانهما يوجبانه بعد طول انتحابها اي بكائها اشد البكاء على انبساط بحجة الايما
اي حين الجار متعلق بالضحك فانه بنا الضحك على الانبساط وهو ضد الانقباض اوبالانتحاب على ان يكون مبكيا عليه
شبه البلاد التي تتصف بالفرح تارة والحزن اخرى تشبيها مضمرا واثبت لها من لوازمه الضحك والبكا تخييلا ولقد
كانت بلاد كما قيل • وكان وجه الارض خد يتيم • وصلت سجام دموعه بسجام • الخد معروف
واليتيم العاشق من تيمه الحب اذا ذلله والمراد سجم الدموع سجوما وسجاما اذا سال والمراد من وصول السجام
بالسجام تواترها وتتابعها صلى الله عليه وعلى اله الكرام واصحابه الذين هم مصابيح الظلام وسلم تسليما
وبعد فاني بعد ان صرفت طائفة من العمر للنظر في طريقي الحنفية والشافعية في الاصول لما كان علم
الاصول يتوصل به الى كيفية استنباط الاحكام سمي طريقا واختلف الاراء في قواعده فصار طرقا
ولم يقل ابي حنيفة والشافعي لاشتمال الطريقين ما ذهب اليه وما ذهب اليه اصحابهما ويجوز ان يراد اسلوبا
هما فيه وطريقة الاصول لما طريقة الكل للجزء او الكلي للجزئي خطر لي ان اكتب كتابا مفصحا اي كا
يزيل الخفا في الاصطلاحين هو انتاف طائفة على وضع لفظ لمعنى والتثنية باعتبار النوعين لا الفردين

كيفي
ولا يلزم لخفائه فيما في كل فرد بل يكفي باعتبار المجموع ولا ينحط الكتاب في بيان الاصطلاحين لكنها العمدة فيه فا
بذكرها بحيث يطير من اتقنه اي احكم الكتاب المذكور بفهمه على وجه التحقيق اليهما اي الاصطلاحين
او طريقي الفريقين بجناحين قوله بحيث متعلق بمحذوف هو صفة لكتابا او لمصدر مفصحا فان قلت من اتقن
الكتاب المفصح عن الاصطلاحين فقد بلغ الغاية فيهما فكيف يطير بعد ذلك اليهما قلت معناه ان المتقن يحصل
له ملكة يقتدر بها على استحضار كل من المصطلحات عند الحاجة بادني توجه وهذا اظهر وجه استعارة
الطيران لسرعة الاستحضار وفائدة ذكر الجناحين مع ان الطيران لا يكون بدونهما ايهام ان الطيران محمول على
حقيقته اذ كان من علمته اي افادني هذا المقصود اي الافصاح عنهما لم يوضحهما حق الايضاح
ولم يبادر مرتادهما اي طالب الاصطلاحين بيانه فاعل لم يبادر اليهما اي الاصطلاحين حي على الفلاح
حي اسم فعل بمعنى اقبل اي هلم وقد يجي متعدا بمعنى ايت كقولهم حي الحمر له فان الركب قد ذهبا والفلاح
الفوز والنجاة والبقا في الخير والمجموع صار في العرف مثلا يستعمل في اظهار التبليغ والايقاظ لدعوى الافصاح
عن المقصود ما خوذ من قول المؤذن فشرعت في هذا الغرض اي تاليف الكتاب المذكور ضاما اليه اي الى بيان
الاصطلاحين ما يفتح لي اي يظهر من بحث هو في اللغة التفتيش وفي الاصطلاح اثبات حال لشي وتحرير
تحرير الكتاب وغيره تقويمه ثم ظهر لي بعد قليل كابد شي قليل او بعد قليل من الزمان انه اي الكتاب المشروع
سفر اي كتاب كبير وعرفت من اهل العصر انصراف هممهم جمع همة بالكسر وهي ما يهتم به من امر ليفعله
شاع في ابانة الفعلي المنبعث من النفس لمطلوب كالي ومقصود عال في غير الفقه الى المختصرات واعراضهم
عن الكتب المطولات عدم انصراف هممهم في الفقه عنها اما لكونه ضروريا الكل باعتبار حوادثه الحقيقة لانكا
يوجد الا فيها واما لما يترتب عليه من حطام الدنيا والاغلب هو الثاني والاختصار رد الكثير الى القليل
مع بقا معناه وهو اقرب الى الحفظ وانشط للقاري واوقع في النفس قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع
الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وقال الحسن بن علي رضي الله عنهما خير الكلام ما قل ودل ولم يطل فيمل
فعدلت الى مختصر متضمن ان شا الله تعالى الغرضين بيان الاصطلاحين على الوجه المذكور وضم ما يظهر
واني بفضل الله سبحانه بتحقيق متعلق الغرضين الافصاح والاختصار ولا يخفى على من اتقن هذا المختصر
انه وقع في الاختصار الجامع لما في المختصرات والمطولات مع كمال التدقيق والتحقيق واما الافصاح
واذا تبادر الى الوهم ضده لما فيه من الصعوبة التي تخر عنوك الفحول الا من حفه الله بمزيد التوفيق فقد
وقع على اتم الوجوه الممكنة في مثله مما لفظه بالنسبة الى معناه كقطرة بالنظر الى بحر عميق عز انه اي المختصر
متقرب الى الجواد الوهاب تعالى ان يقربه بقبول افئدة العباد الجواد السخي من اسما الله تعالى
من صفات الافعال وكذا الوهاب الا ان فيه زيادة مبالغة وان يقربه بحذف الجار متعلق بمتقرب والافئدة
جمع فؤاد وهو القلب افاد ان حسن التاليف وكماله لا يوجب القبول لانه موهبة من الله سبحانه ولقد تادب في سو
المقارنة بتبوله الهامع الخليل صلوات الله عليه حيث قال فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وان ينفع به
اي المختصر اي على موكلة بنا على تاليفه وفيه ايهام انه يريد طالب للاجر وبلا يمه ما سبق من وصفه بالاختصار

ثواب يوم التناد اي يوم القيمة سمي به لانه ينادي فيه بعضهم بعضا للاستغاثة او ينادي اصحاب الجنة اصحاب
وقيل غير ذلك وصنا اذ لم يكن الترال مشددة فان كانت فالمعنى يند بعضهم من بعض اي يفتر واسئله سبحانه اسأل
ذلك اي العبرة والثواب وتقديم المفعول لافادة الحصر كما في اياك نستعين وهو حسبنا كافينا ونعم الوكيل
فعيل بمعنى موكول اليه تدبير التربية وغيره على الحذف والايصال او الكفيل بالرزق او المعين او الشاهد او
الحفيظ او الكافي وتقديم المخصوص بالمدح لافادة التخصيص وسميته بالتحرير لتقويمه قواعد الاصول من
مظان العوج وكماله بالاتصاف بهذا الوصف سمي باسم جنسه مبالغة وادعاء للاتحاد به وتنزيلا لما
سواه منزلة العدم بعد ترتيبه على مقدمة لتكون التسمية بعد وجود المسمى كما هو الاصل والمقدمة ماخوذة
من مقدمة الجيش من قدم بمعنى تقدم بيان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حده وغايته وموضوعه
ومقدمة الكتاب لطايفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه هي المقدمات اي
الامور التي جرت عادة الاصوليين بجعلها مقدمة لعلم الاصول من بيان مفهوم اسمه وموضوعه والمقدمات
المنطقية واستمداده كما سيجي فاللام للعهد وثلاث مقالات اولاها في المبادي اللغوية وثانيتها في احوال
الموضوع اي موضوع علم الاصول وثالثتها في ماهية الاجتهاد وما يقابله من التقليد وما يتبعهما من الاحكام وهو
اي الاجتهاد وما يتبعه متمم لمسايل الاصول لانها مسايله اي الاجتهاد فقهية اي بعضها كوجوب الاجتهاد في
حق نفسه وفي حق غيره اذا وقعت الحادثة على غير الوجه وحرمته في مقابلة القاطع لمثل ما سنذكر في بيان
الموضوع من ان البحث عن حجية خبر الواحد والقياس ليس من مسايل الاصول لان موضوعها فعل المكلف ومحمولها
الحكم الشرعي وكذا الاجتهاد وهو بذل المجهود في نيل المقصود فعل المكلف وهو محل موضوع مسايله ومحمولها
الحكم الشرعي وهو الوجوب والحرمة فتكون فقهية واعتقادية كمسئلة لا حكم في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد
وجواز خلو الزمان عن مجتهد المقدمة امور هي الدلول عليها بقوله هي المقدمات نكرت هاهنا لا هناك ذكرة تقع
لتعجيلها والتنكير بمقام الاجمال الذي هو ما يناسب ان المعرفة اذا اعيدت نكرة فهي غير الاولى فليس على
اطلاقه على ان ذلك عند اعادة اللفظ بعينه الاول من الامور المذكورة مفهوم اسمه اي العلم المذكور والاسم
الفقه لم يقل تعريفه مع انه اخصر اشارة الى ان التعريف اسمي لا حقيقي كما سيجي ... انه جرت عادتهم باعتبار
حال الاسم في مقام تعريفه والمعروف اي المشهور بين الاصوليين كونه اي الاسم المذكور علما موضوعا
وضع لشي بعينه غير متناول غيره بوضع واحد كما سيجي بيانه وقيل هو اسم جنس لا دخال اللام اصلا لا دخالها
الى الاسم مجازا لانه نقل التكلم تنزيلا للقابل منزلة الفاعل مبالغة في قوله فكانه ادخلها بنفسه عليه يعني لو كان
علما لما دخلته اللام واذا انتفى العلمية تعين كونه اسم جنس ويرد عليه انها تدخل في كثير من الاعلام اما لزوما
كما في الاعلام الغالبة او بغيره كما في كثير من الاعلام المنقولة من الصفة والمصدر او ما فيه معنى المدح او الذم كالحسن
والحسن والنضر والاسد والطيب في المسمى بها وان لم يكن محتاجا الى التعريف وذلك للمح الوصفية ومدح المسمى
بها وذمه وليس بشي فان العلم على ما هو المعروف انما هو المركب الاضافي اي اصول الفقه لا اصول الذي
هو جز منه فالعلم بادخلته اللام وما دخلته اللام ليس بعلم بل جزؤه وما غير مدخول اللام اراد ان يبين معنى

اللام

اللام فيه فقال بل الاصول بعد كونه علما في المباني جمع مبني وهو ما يبتنى عليه الشي فيقال اي يطلق خاصا
في المباني المعهودة للفقه وهي الادلة السمعية فاللام للعهد الخارجي لانها حصة معينة من المباني المطلقة
وكلمة بل للاضراب عما يفهم من الكلام السابق من علمية لفظ الاصول وحاصله انه ليس بعلم بل معرف بلام العهد ... بعد ما كان علما ... في المباني نقل الى الدليل وتاكد ... التركيبية النقل لعلاقة الاصل ولا امر داع الى العدول اليه
لان ابتناء ما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله والوجه انه اي المركب
علم تخصي حقيقة العلوم اما المسايل او التصديقات المتعلقة بها او الملكة الحاصلة من ممارستها ويريد
الاخيرين تسميتها بالعلم والاول قول القايل علم النحو والصرف وكلام المصنف يشير الى الاول لان التصديقات
او الملكة القايمة بعالم غير القايمة باخر فالاسم بهذين الاعتبارين اسم جنس كما حققه السيد السند كذا
مشتملا على مهم وهي المسايل ولم يتعرض لما سوى الاخر الان عدم صدقه على ما هو خارج عنها في
غاية الظهور فان قلت مسايل العلوم تتزايد بتلاحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير
بالذات للموجود في اللاحق تغاير الجزء والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينافي كون الاسم علما
شخصيا قلت الموجود في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدده وضعا بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور هاهنا بحث وهو ان مجموع المسايل انما هو موجود ذهني لاشتماله على النسب الاعتبارية من
صور تعدد الاذهان تعدد وجوداته وصورة تعدد الوجود انه تعدد تشخصاته فلزم كون
الاسم للجنس بهذا الاعتبار ايضا والجواب انه حقيقة مجموع المسايل من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها
وتشخصها في الذهن فتعلق تلك الصور واحد بالذات وان كان كثيرا باعتبار المتعلقات والله اعلم
والعادة تعريفه مضافا وعلما اي عادة الاصوليين تعريف الاسم المذكور تارة من حيث انه مركب اضافي
نظرا الى معناه الاصلي الذي نقل عنه الى العلمي وتارة من حيث انه مفرد علم نظرا الى معناه الشخصي الذي نقل
اليه واعلم عنه بالوجهين لمزيد الانكشاف فعلى الاول يحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه ولا
الادلة مبتدأ وخبر والظرف متعلق بمحذوف تقديره فتعريفه المبني على الاول هكذا والمراد بالدليل ما يمكن
التوصل بالنظر فيه الى مطلوب جزئي كالصلاة واجبة والخمر حرام وسيجي بيانه مفصلا والفقه التصديق
قد يراد به ما يقابل التصور وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد يراد به ما هو اخص منه
وهو ما يقابل الظن وكلاهما هاهنا جاء في تتبع عامة الاصوليين في تفسير الفقه بما هو من مقولة العلم
وان كان المختار عنده كونه من مقولة المعلوم كما اشار اليه فيما سبق لاعمال المكلفين قيل اللام بمعنى
على كما في قوله تعالى وتله للجبين متعلق بالتصديق لتضمنه معنى الحكم وفي الكشاف يخرون للاذقان
فان قلت صرف الاستعمال طاهر المعنى اذا قلت خر على وجهه وعلى ذقنه فما معنى اللام قلت معناه جعل
وجهه وذقنه للخرور واختصه به وهذا يدل على انه بمعنى على لم يثبت عنده قال والاولى ان يقال
لتضمنه الاثبات عدي بها ولتضمنه الحكم عدي بالباء فالمتعلق الموضوعات وهي الاعمال والمحكوم به المحمولات وهي
الاحكام الشرعية والاعمال تعم افعال القلوب ايضا كالنية وغيرها وخرج التصديق لغير الاعمال كالاعمال غير المكلف

فانه واحد والسر اشار بقوله اذ لا يصدق على ... يعني مثلا فيشمل كل ما سوى مجموع المسايل

جزئي حقيقي لعدم امكان فرض اشتراكها بين كثيرين والتعدد انما هو باعتبار صورها الحاصلة في الاذهان

التي لا تقصد لاعتقاد فصل ثالث لتخرج التصديق لاعمال التي نعتقد له كالتصديق بان الجنة والنار نقصًا
الله وقدرته وارادته والاعتقاد حكم لا يحتمل النقيض عند الحاكم ولو عرض عليه وطرفاه
يجوز ان يحكم بينهما بالنقيض لكونه على خلاف الخبر الصادق كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان لا
لان التصديق بها نفسي وكذا يخرج على تفسيره بالعلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية لا
وانما دعاهم الى اخراجه كون الفقه لغة ادراك الاشيا الخفية وذلك في النظريات يقال فهمت كلامك ولا
يقال فهمت السما والارض وانت خبير بانه لا يلزم اعتبار وجه التسمية بالنسبة الى كل جزئي من المسمى على
ان ما علم بالضرورة كان خفيا بالنسبة الى الاوايل **واما قصره اي الفقه على اليقين وجعل الظن في طريقه** اي الفقه
او اليقين دفعا لاعتراض القاضي ابي بكر على التعريف بانه من باب الظنون فلا يجوز ان يعبر بالعلم عنه في تعريفه
لمحيص الجواب الزام كون الاحكام الفقهية كلها يقينية وان كان اكثر ادلتها امارات ظنية لانعقاد الاجماع
على وجوب العمل بالظن على المجتهد اذا ادى اليه اجتهاده فكل حكم كذا يجب العمل به قطعا وكل ما يجب العمل به قطعا
نعلق به الخطاب قطعا ولا نعني بالقطعي الا هذا فثبت انها قطعية والظن في طريقها **فغير مفهوم** جواب اما
يعني قصره على اليقين بانا وبل المذكور يستلزم ان يراد به غير مسماه لان مسماه تصديقات ومسايل موضوعها
افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة وهي قد تكون ظنية كالوتر واجب وما ذكر
لا يخرجها من الظن الى القطع بل يفيد القطع بوجوب العمل بها وهو لا يستلزم كونها متعلق حكم الله قطعا لظهور
عدم القطع بكون الوتر مثلا مطلوبا غير جائز الترك ولهذا وقع الاختلاف في وجوبه نعم ههنا تصديقات اخر موضوعاتها
الاحكام المذكورة ومحمولها مفهوم اعني وجوب العمل بها قطعا واليه اشار بقوله **ولا يتفرع على حكمه** اي بتعين
الفقه المذكور الفقه على حكم واحد باعتبار المحمول لا الموضوع لما عرفت فان قلت القطع بوجوب العمل
لا نفهما من حضيض الظن الى ذروة اليقين فالوتر مثلا بعد ما كان ظني الثبوت نظرا الى امارته صار قطعي
الثبوت باعتبار تعلق الطلب بالعمل به قطعا قلت فيه سهو لانه حكم خاص في كل عمل وحكم عام وهو وجوب
العمل بما ادى اليه الاجتهاد والعلم بالاول تارة يكون قطعيا وتارة يكون ظنيا خلافا للثاني فانه قطعي وايضا المجتهد
مامور بمظنونه وان كان خلاف حكم الله بالمعنى الاول نعم عند المصوبة الكل حكم الله والتحقيق خلافه والمعتبر
في مفهوم الفقه القطع والظن باعتبار الاول لا الثاني والمصنف يشير الى ما قلت بقوله **وما قيل في اثبات قطعيه**
مظنونات المجتهد مظنونه بدل من ضمير الموصول **مقطوع بوجوب العمل به** للاجماع والاخبار المتواترة معنى
وكل ما قطع الى اخره اي بوجوب العمل به مقطوع به **فهو** اي مظنونه **مقطوع به ممنوع الكبرى** يعني كل ما
قطع في الجواز وجوب العمل به من غير ان يكون متعلق الخطاب الخاص على ما عرفت **والمراد بالملكة** المذكورة في التعريف
ادنى ما يتحقق به الاهلية للاستنباط وان كان ادنى ما يطلق عليه وليس المراد اعتبار الادنى بمعنى نفي الزيادة
بل اللازم الادنى سوا تحقق منفردا او في ضمن الاوسط او الاعلى ولا حاجة لتعيينه بل يلزم فسادا للتعريف واليه اشار
وهو اي المراد **مضبوط** انضباط المطلق اذا اريد به الاطلاق من غير ارادة خصوصية من خصوصياته فان
الابهام عنه ذكر ثم المراد من التصديق ما هو المتبادر بقرينة السياق وهو الحاصل بالاستنباط المترتب على الملكة

الوانع او لعدم استناده الى موجب من حس وضرورة او عادة او دليل بل اتفق
بسبب تقليد او شبهة وتشير ادنيه ما يعم اليقين والجزم والظن والجهل المركب
وهو المشهور عند المتكلمين والمراد ههنا والالم يخرج ما تقصد لا اعتقادا لا بعيد
عليه المعنى الاول **بالاحكام الشرعية** الحكم اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا
او خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضا او تخيرا والاول ههنا اولى ليلا يلغو
التقييد بالشرعية وقد يقال يجوز ان يراد بالشرعية ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع ومن الاحكام ما يدرك بدونه كوجوب الايمان بالله وتصديق النبي
عليه الصلاة والسلام وفيه ما فيه وعلى الثاني يراد ما يترتب على الخطاب كالوجوب
والحرمة لا نفسه كالايجاب والتحريم لان المحكوم به على الاعمال وقيل علما متعلقا
بالاحكام مع اعتبار العلم لدفعه نظر وبهذا القيد احترز عن مثل قولنا افعال
المكلفين اعراض تابعة ثم تنقسم الى الجوارح والقلوب **التفصيلية** اي الثابتة
بدليل قطعي لاشبهة فيها اي الشبهة الناشئة عن الدليل فاندفع ما قيل من انه ان
اريد بالاحكام جميعها لم يوجد الفقه لان الحوادث وان كانت متناهية
ضرورة انقضاء دار التكليف لكنها كثرة وعدم انتظامها دامت الدنيا غير
داخلة تحت ضبط المجتهدين وان اريد بعضها فاما بعض لنسبة معينة الى الكل
كالنصف فيلزم الحكم الى الكل واما مطلق فيلزم كون العالم بمسايل تعقيبها
ولسن كذلك اصطلاحا وهذا الاتفاق ان الظنية تدخل تحت الضبط فيمكن
الاحاطة بها **مع ملكة للاستنباط** تخرج التصديق الذي ليس معها وهي كيفية
راسخة في النفس حاصلة باستجماع المآخذ والاسباب والشروط التي يكفي المجتهد
الرجوع اليها في معرفة الاحكام الشرعية يقتدر بها على استخراج كل مسالة ترد
عليه بعد التامل فلا يخل قول مالك رحمه الله لا ادري في ست وثلاثين من اربعين
مسالة سئل عنها في اجتهاده ولا توقف ابي حنيفة رحمه الله في مسايل معدودة
لجواز ان يكون لتعارض الادلة او وجود مانع او معارضة الوهم العقل او نحوها
من البواطل فان الخروج عن هذه الموانع خارج عن الطاقة فلا يشترط **ويدخل فيه**
العلم بوجوب النية لما مر من عموم الاعمال فان النية من الاعمال القلبية والمراد دخول
الجزئي او الكلي ان اراد الدخول في العرف او الجزئي في الكلي ان اراد الدخول فيما يعم
الكل والجز المفهوم ضمنا اي التصديق بعمل القلب بالحكم الشرعي والمراد بجزء ما كان
موضوعه فعل القلب ومحموله حكم شرعي **وقد يخفى الفقه بظنها** اي الاحكام
الشرعية للاعمال المذكورة قيل المخصص الامام الرازي وذلك لان الفقه مستفاد
من الادلة السمعية وهي لا تفيد الا الظن لتوقف افادتها اليقين على نفي الاشتراك
والمجاز ونحو ذلك ونفيها لا يثبت الا بان الاصل عدمها وهذا دليل ظني وجوابه منع الحصر **وعلى ما قلنا** من ان التصديق للاعمال بالاحكام القطعية **ليس هو**
اي الظن **شيا من الفقه** اي جزءا من اجزائه فضلا عن ان يكون عينه وذلك لان التصديق المتعلق بالاحكام القطعية لا يكون الا قطعيا **ولا الاحكام المظنونة**
اي ولا الاحكام المظنونة شيا من احكامه وهو لانه عطف على ضمير ليس ولهذا اكد بالمنفصل ولا اعادة للنفي **الا باصطلاح** استثنا منقطع اي لكنه منه ان وقع
الاصطلاح على وضع اسم الفقه لما يصدق على الظن فقط او لما يعمه وغيره ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الاليق باعتبار ما ذكرنا ما لم **ثم على هذا التقدير** اي تقدير
تخصيصه بالظن **يخرج منه ما علم** المجتهد من المسايل **بالضرورة الدينية** بطريق البداهة الحاصلة من الخبر المتواتر المشهور الذي يعرفه العامة حتى النسا والصبيان في دين الاسلام كونه منه باخبار

ولا يرد على النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل بالاحكام المذكورة بطريق الضرورة الحاصل من الادلة بطريق الحدس
حينئذ انما علم بالضرورة الدينية فتامل **وعلى الثاني** اي اعتبار علميته الاسم المذكور **فقال كثير** ممن عرفه وانما
التفصيل كما في الاول **اما تعريفه لقبا** حال عن الضمير **ليشعروا** اي الكثير متعلق بقال يعني بذكر اللقب بدل
العلم فان اللقب ما يدل على المدح او الذم وهو غير محتمل ههنا **برفعة مسماه** اي الاسم لكونه مبني الفقه الذي هو
ام العلوم وانفعها **وقال بعضهم علما** موضع لقبا **لان التعريف** اي التعريف الاسمي **افادة مجرد المسمى** فالمقصود
بيان ما وضع له اللفظ لا افادة المسمى **مع اعتبار ممدوحيته وان كانت الممدوحية ثابتة** في نفس الامر **فلا يغني**
على من قال علما بدل لقبا **بثبوتها** اي الممدوحية بانه يقال الممدوحية ثابتة في نفس الامر ولفظ العلم لا يدل
عليها لكونه اعم من اللقب فان قلت مسمى العلم الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة
ونحوها والتعريف غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الماهية دون مشخصاتها قلت الحق انه لا ذكره
المحقق التفتازاني انه يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد بعينه وتشخصه ولذا ذكر
اختلاف القوم في التعبير عن تعريفه على اعتبار العلمية اراد ان يصدر التعريف بتوطية مفيدة لمزيد الانكشاف وله
فقال **وكل علم** من العلوم المدونة **كثرة تادراكات** تصورية وتصديقية **ومتعلقاتها** اي تلك الادراكات وهي
المسايل وموضوعاتها ومحمولاتها وما يتعلق بها وفيه مسامحة لان العلم عبارة عن احدها الا المجموع المركب منها والمراد جد عما
في كل علم الكثرة بمعنى الكثيرة واضافة الكثير الى الادراكات كاضافة حصول صورة الشي اي الادراكات الكثيرة
والمدركات الكثيرة **ولها** اي لتلك الكثرة المتحققة في جهتي الادراك والمدرك **وحدة غائية** اي وحدة باعتبار الغاية
وهي العلة الغائية الباعثة لاقدام الطالب على تحصيله وهي معرفة الاحكام الشرعية المفضية الى السعادة الدينية
والدنيوية **تستتبع** تلك الوحدة **وحدة موضوعها** اي تلك الكثرة يعني ان وحدة الغاية تستدعي وحدة الموضوع
والثانية تابعة للاولى وذلك لانه اذا كان الطالب لمطلب واحد على تعدد الى امور مناسبة لذلك المطلب فيبحث عن احوال
الشي الذي له مدخل في الايصال اليه فيصدق على كل واحد من تلك الامور ما يبحث عن حاله للايصال الى غاية كذا ولا نعني
بوحدة الموضوع الا مثل هذا **اول الملاحظة** ظرف للاستتباع يعني الاستتباع المذكور باعتبار ملاحظة الغاية
اولا فان مدون العلم ملاحظ الغاية اولا لانها الباعثة لاقدامه على التدوين فلاحظتها اولا من حيث يستدعي تدوين
علم موضوعه كما عرفت متقدمة دايما باعتبار تحققها في الخارج فالامر بالعكس واليه اشار بقوله **وفي التحقق الا**
بالعكس يعني اذا نظر الى تحقق الغاية متاخرة وتاخر وصف المتاخر عن وصف المتقدم وتاخر العلة الغائية عن
معلولها باعتبار الوجود الخارجي **واسما العلوم** المدونة موضوعة **للكل** من الكثرتين لان الاستعمال في كل منهما على
السوية وهو دليل الوضع عند عدم الاحتياج الى القرينة ولم يذكر الملكة مع انهم جعلوها من جملة مسمياتها لان الكثرة
الاستعمالات تابى عنها ويلزم ان لا يكون اطلاق اسم العلم على الالفاظ والنقوش من باب تسمية الدال باسم المدلول
وكذا القاعدة والقضية موضوعة للكل من الادراكات ادراك المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم متعلقاتها من التصديق
اعم من القاعدة لانها قضية كلية منطبقة على جزئياتها كقولنا الفاعل مرفوع وجزئياتها كزيد مرفوع في جاء زيد
قول يحتمل الصدق والكذب **فعلى** اعتبار الاول وهو وضعها للادراكات **هو** اي اصول الفقه **ادراك القواعد التي**

كيفيات

يتوصل بها الى استنباط الفقه وجه التوصل ان الادلة التفصيلية تدل على الاحكام الفقهية بواسطة
كيفيات فيها متنوعة وكل قاعدة من الاصول تبين نوعا من تلك الكيفيات وعند الاستنباط كما تقع الحاجة الى
معرفة تلك الكيفيات تقع الى معرفة القواعد المبينة لها لان معرفة تلك الكيفيات بدون القواعد لا تخلص
عن الشبهة ولا يرد عليه القواعد العربية والمنطقية لان التوصل بها بعيد والمتبادر منه القريب وقولهم اي
الاصوليين في التعريف عن الادلة التفصيلية بعد قولهم هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
الشرعية صريح بلازم يفهم ضمنا لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا وهو لا يكون الا عن ادلتها تفصيلا فهو لم يذكر
لا للاحتراز بل لا يضر تركه واخراج علم الخلاف عن التعريف به اي القول المذكور غلط لانه علم يتوصل به الى حفظ الاحكام لا
المستنبطة المختلف فيها او هدمها لا الى الاستنباط وكذلك علم الجدل فانه علم يتوصل به الى حفظ رأي او هدمه
اعم من ان يكون في الاحكام الشرعية او غيرها وعلى تقدير تسليم كونه يتوصل به الى الاستنباط لا يخرج بالقيد
المذكور لانه لا يستعمل الا عند استنباط الاحكام عن ادلتها التفصيلية وعليه اي على الاول ما تقدم من
تعريف الفقه وهو قوله التصديق الخ فانه ادراك فتعريف الفقه مبني على الاول وحمل الجنس في تعريف الاصول
اعتقاد الجازم المطابق للواقع احترازا عن الظن والجهل مشكل بقضية المخطئ في الكلام يعني يلزم اعتبار الجزم
والمطابقة في جميع ما يندرج تحت الجنس ومن جملته علم الكلام فيلزم ان يخرج منه المخطئ في الاعتقاد ويسوغ ابدع
كالمعتزلة او كفر كالمجسمة وقد صرحوا باندراج اعتقاد المخطئ تحته ولا نمنع انتقاضه اي المجعول جنسا
في اصول الفقه نقل سند المنع عن الكل ويحصوله ان الظن يكفي في اثبات نحو لان مسايل الاصول وموضوعاتها نحو
الامر للوجوب والنهي للحرمة وتخصيص العام يجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم على القياس فانها غير قطعية لعدم
قطعية استنادها لتبادر عالم بكن مطابقا للواقع والمراد من المنع النقض الذي يورد في التعريفات فالاوجه كونه اي جنس
التعريف اعم من ان يكون جازما ام لا مطابقا ام لا اشار الى ان عدم التعميم ايضا له وجه لما مر من انه لا مشاحة في الاصطلاح
لكن الاولى والانسب هو التعميم وعلى اعتبار الثاني وهو وضعها للمتعلقات هو القواعد التي يتوصل بمعرفتها
الى استنباط الفقه والقواعد فيه اي في هذا التعريف معلومات لا علوم وتصديقات فيرد ان القاعدة
مشتركة بين العلم والمعلوم والاحتراز عن ايراد المشتركات في التعريفات واجب قلت لا يضر في مثل هذا لان التعريف
صحيح على التقديرين على ان قوله بمعرفتها يعين المراد اعني بالمعلومات المفاهيم التصديقية الكلية التي هي الادراك
الى التصور والتصديق والكلية ما حكم فيه على كل فرد من افراد موضوعه من نحو الامر للوجوب من بيانية للمفاهيم
ولذا اي لاجل ان المراد بها المعلومات قلنا بمعرفتها لانها تضاف الى المعلوم لا العلم ومعناها اي القاعدة كالضابط نو والقانون
والاصل والحرف فهي الفاظ مترادفة اصطلاحا وان كانت في الاصل لمعان مختلفة اما الاصل فقد مر واما القاعدة
فهي اسم فاعل من تقعد وقواعد الهودج خشبات اربع تحته ركب فيهن والضابط من ضبط والقانون قيل هو بالمعنى
اسم مسطر الكتابة او الجدول وفي القاموس مقياس كل شيء واما الحرف فله معان منها الطرف وواحد حروف التهجي
والمناسبة بين اللغة والاصطلاح يظهر بادنى تامل قضية كلية كبرى سهلة الحصول اي لقضية صغرى
سهلة الحصول بترتيبها معها يحصل النتيجة واشار الى وجه سهولتها بقوله لانتظامها اي الصغرى عن امر محسوس

دي

قضية

وهي كهذا امر وهذا نهي وكل امر للوجوب فهذا للوجوب وكل نهي للتحريم فهذا للتحريم فقولنا الامر للوجوب
كلية جعلت كبرى لصغرى وهي قولنا اقيموا الصلاة امر وسهولة حصولها ظاهرة لان العلم بكونها امرا
متعلق باللغة والاصطلاح بديهي لا يحتاج الى تامل والنتيجة وهي ان اقيموا الصلاة للوجوب من جزئيات الامر
للوجوب فرجع مآل هذا التعريف الى ما مر من تعريفها ومعنى انتظام الصغرى تركيبها من اجزائها اعني الموضوع والمحمول
والحكم وانما ينشأ هذا الانتظام عن محسوس وهو موضوعها محسوس في الاطلاق لاندراجها تحت موضوع الكبرى
التي هي من مسائل الاصول على الاطلاق مندرج تحت موضوع الاصول وهو الدليل السمعي وهو محسوس
بحاسة السمع وكيفية الانتظام انا اذا نظرنا في المحسوس الذي هو اقيموا الصلاة مثلا وجدت انه امر فنحكم
بانه امر ثم نضمه للقضية التي انتظمت الى الكلية التي تكون النتيجة من جزئياتها وهذا التعريف حد اسمي عند
الاصوليين ما يميز الشيء عن غيره وينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ذاتياته الكلية المركبة لانها
تنادي لا بعد الحقيقة لفقد الصورة والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم يستلزم الجز مايم يتيز بالزيد واللفظي ما انبأ عن الشيء
بلفظ اظهر مرادف كما ذكر الشيخ ابن الحاجب في مختصره وقال المحقق التفتازاني في حاشيته على الحد اللفظي عند المحققين
هو ان يقصد بيان ما يفهم الواضع فوضع لا تميز ذاتية سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتيات حتى ان ما يقال
ايراد الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعدما بين وجوده يصير هو بعينه حدا حقيقيا
لمعنى والمراد بالحد الاسمي ههنا ما ذكره المحقق يشير اليه قوله ولا ينافي الحقيقي اي لا ينافي كون الحد الاسمي كونه الحد
الحقيقي ونعم ننتجوا لان كل حقيقي وجود من تكون المذكورات ذاتيات المعرف واختلف بين الاصوليين فيه اي الحد
حيث كونه مقدمة الشروع ولا خلاف بينهم في خلافه وهو الحد بدون القيد المذكور اي لم يختلفوا في جواز ان يكون
العلم حد حقيقي من غير ان يجعل مقدمة فالضمير للقيد كما قيل من انه لا خلاف فيه بينهم ويحتمل ان يكون المعنى كما قيل من ان
بينهم فيه خلافا وانما لم يختلفوا لامكان تصور العقل ما يتصف به الضمير المرفوع للعقل المرفوع اليه بذكر التصور والمجرور
للموصول حاصل التعليل دفع ما يتوهم ان يكون مانعا عن التحديد من انه لا يجوز تحديد العلم لانه ادراك والحكم ادراك
فلا يتعلق به ولا يلزم ادراك الادراك والجواب منع بطلان التالي لجواز ان يتصور العقل ما قام به اي وصفا كان ولو
كان ذلك الوصف تصورا من تصورات انه لا يقال لا يجوز ان يتصور تصوره اي لا يلزم تحصيل الحاصل اذ الحصول اي حصول
التصور الذي اتصف به العقل في نفس الامر لا يستلزمه اي لا يستلزم تصور التصور بل علمه وتصوره كساير صفاته
الموجودة فيه ولا شك انه لا يلزم من اتصافه بتلك الصفات شعوره بها فان قلت تصور التصور بعينه لانهم صرحوا بان علم
النفس آلي ما يتصف به لينكشف عنده بذاته والحصول لا يستلزم ذلك الى التوهم المذكور مبني على كون المحدود ادراك
القواعد لا نفسها ثم بين الاختلاف بقوله فقيل لا يجوز ان يكون له حد حقيقي مقدمة للشروع لان الكثرة المذكورة في الادراك
ومتعلقاتها مانعة الوحدة الاعتبارية الحاصلة للعلم من جهة الغاية والموضوع لا يتبع نوعا حقيقيا ولا بد ان
يكون المحدود نوعا حقيقيا لاتحاده مع الحد الحقيقي الذي هو مركب من الجنس والفصل الذي لا يتركب منهما الا للماهيات
الحقيقية التي وحدتها حقيقية لا بمجرد اعتبار العقل ومقتضى هذا الدليل نفيه اي نفي الحد الحقيقي للعلم مطلقا سوا
جعل مقدمة الشروع ام لا وفيه اي في وجود الحد الحقيقي للعلم الخلاف ايضا كما في كونه مقدمة العلم بعين الخلاف المذكور

بدليل انها وصفنا لها حضوري لا حصولي بمعنى كشفه عندها
بذاته لا بصورته ومثاله قلت لكن لا بد من توجه
النفس اليه

كل

خلافيهما جميعا باعتبار هذا الدليل وصاحب هذا الدليل بنفيه وخصمه بثبته ولانه اي الحد الحقيقي انما يتحقق بين العقل
المسايل اي بتعقلها متمايزة لان الحد عبارة عن تعقل كنه المحدود وكنه مهية العلم عين مسائله وليس احد المقدمة
اي معقولة للشروع للعلم بل هو نفس العلم وتمامه مفصلا وقيل نعم اي يجوز ان يكون الحد الحقيقي مقدمة الشروع لان
الادراكات او متعلقاتها كالمادة وهي ما به المركب موجود بالقوة كاجزاء السرير بالنسبة اليه قبل التركيب وحقيقتهما اذا
قطعت النظر عن حيثية وحدتها الداخلة اي وحدة الادراكات او متعلقاتها باعتبار الموضوع والغاية الداخلة في
كالصورة وهي ما به المركب موجود بالفعل وانما لم يقل مادة وصورة لانهما لا يتحققان الا في المركبات الخارجية
فينتظم المركب الماخوذ منهما اي من شبهي المادة والصورة جنسا وفصلا اي ينتظم المركب الماخوذ من شبهي المادة
والصورة بان يوخذ الجنس مما هو كالمادة والفصل مما هو كالصورة فيركب منهما وهذا هو المتبادر من العبارة ولا يخفى
فساده لان المادة والصورة متباينان فكيف يكون الماخوذ ان منهما المحمولان عليهما جنسا وفصلا مع ان الجنس محمول
على الفصل ويمكن ان يكون المراد اخذ كل واحد من الجنس والفصل من مجموع المادة والصورة ولا يخفى ما فيه من عدم
حاجة للحاد الى سرد الكل كما زعم الثاني ثم لما ذكر الخلاف اراد ما عنده من تحقيق المقام فقال واذا كان العلم مطلقا
اي مفهوم العلم الذي يصدق على كل واحد من العلوم المدونة من غير تقييد ذاتيا لما يندرج تحته كالفقه
واصوله والكلام وغيرها داخلا في حقيقتها والعلم المحدود كالاصول ليس الا صنفا منه ولعله قال صنفا ولم يقل
نوعا لكون العلوم المدونة كلها مندرجة تحت نوع من انواع العلم المطلق وهو العلم المتعلق بالمسايل المتحدة باعتبار
الموضوع والغاية والصنف كلي مندرج تحت النوع المقيد بعارض غير مشخص لم يمتنع جواب لاذا كونه اي الخلاف
لفظيا اي في اللفظ دون المعنى لعدم ورود النفي والاثبات على محل واحد مبنيا على اختلاف الاصطلاح في تسمية الحد
الحقيقي اصطلاحا فاثبات المسمى الحقيقية اي الموجودة في الخارج الثابتة في نفس الامر مع قطع النظر عن
اعتبار العقل كاصطلاح المنطقيين او وصفه اثبات المسمى مطلقا حقيقية كانت او اعتبارية فمن ذهب الى الاول نفى
ومن ذهب الى الثاني اثبت فورد النفي حينئذ المعنى الاول والاثبات بالمعنى الثاني الثاني من الامور التي هي
مقدمة الكتاب مبتدا وخبره محذوف اي في بيان موضوعه او قوله موضوعه الدليل السمعي الكلي الى اخر المبحث موضوع
العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعارض الخارج المحمول لا ذاتي الذي منشا عروضه الذات كالمدرك للانسان
او ما هو مساو للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجب او جزءا الاعم كالمتحرك بواسطة الحيوان والبحث عنها
حملها على نفس الموضوع بدليل نحو الدليل السمعي يفيد الحكم قطعا او ظنا او على نوع منه نحو الامر يفيد الوجوب او على
عرضه الذاتي نحو العام يفيد القطع او على نوع عرضه نحو العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فيه بالكلي اللا يتوهم
ان المراد ما صدقاته وقيل موضوعه الادلة الاربعة والاحكام لان الاحوال بعضها راجع الى الادلة وبعضها الى
الاحكام وقيل هو الادلة وما يتعلق بالاحكام من حيث الثبوت راجع الى الادلة من حيث الاثبات وقيل هو الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة واختار المصنف منهما واحدا افراده الادلة نظرا الى كونه اقرب الى الضبط من حيث
توصل العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين الحيثية المذكورة قيد الموضوع عند المحققين بمعنى
موضوعيته له باعتبار الايصال المذكور فلا يبحث فيه الا عن احواله التي لها مدخل في الايصال وقيل قد يكون جزاء

منه وذلك اذا لم يبحث في العلم عنها كحيثية الوجود في موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة وهو
الموجود من حيث هو موجود اذ لا يبحث فيه عن نفس الوجود لانه لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع وعن اجزائه وقد
تكون خارجة عنه وليست بقيد له بل هي تذكر لبيان الاعراض المبحوث عنها كالصحة والمرض في موضوع الطب وهو بدن
الانسان ويرد عليه انه يلزم حينئذ تشارك العلمين الباحثين عن احوال شيء واحد في موضوع واحد بالذات من غير اعتبار
لعدم تقييد الموضوع بقيد وقد تقرر ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فالتحقيق انها قيد له وانما اعتبر القدرة
لا الاثبات بالفعل لانه انما يتحقق عند معرفة تفاصيل الادلة والمذكور في الاصول اجمالها فالمراد اثبات الاحكام
تفصيلا واليه اشار بقوله اخذا من شخصياته حال من الاحكام لكونها مفعولة للاثبات معنى اي اثباتها
حال كونها ماخوذة من شخصيات الدليل السمعي الكلي بمعنى افراده المشخصة وذلك لان الادلة التفصيلية تدل
على الاحكام التفصيلية بواسطة كيفيات متنوعة لكل نوع منها يبحث بمسئلة من مسائل الاصول فمن عرف الاصول
عرف تلك الانواع فيحصل له قدرة اثبات الاحكام لحصول الاستعداد له بمعرفتها فكل حكم اراد اثباته بدليله وجد
عنده ما يبين كيفية اثباته وهذا هو المراد بالقدرة وبالفعل في المسائل انواعه واعراضه وانواعها عطف على
محذوف هو متعلق المبتدا والتقدير موضوعه باعتبار الدليل السمعي الى اخره وبالفعل في المسائل انواع الدليل
السمعي الكلي واعراض الدليل السمعي وانواع تلك الاعراض اما كون هذه الاشيا موضوعات فظاهر لانك اذا نظرت
في مسائل الاصول وجدت موضوعاتها هذه الاشيا وهي التي يبحث عن عوارضها الذاتية في هذا العلم واما الدليل السمعي
المطلق فلانك لا توجد البحث عن عارضه الذاتي من حيث هو موضوع بالفعل في مسئلة غير انه لما كانت موضوعات
المسائل كلها جزئيات اضافية له امكن ان يوخذ من كل طائفة مستوعبة جميع افراد المطلق من محمولات المسائل مفهوم
مردد بين احاد تلك الطائفة فيثبت للمطلق وكما ان كل واحد من تلك الاحاد عرض ذاتي لجزئي اضافي للمطلق كذلك المردد
الماخوذ منها عرض ذاتي للمطلق فثبت كونه موضوعا بالقوة وسيجيء في كلام المصنف ما يشير الى هذا فالمراد بالاحوال
التي يتوصل العلم بها الى القدرة المذكورة ما يرجع الى الاثبات يعني احوالا حاصل البحث عنها ومآلها يرجع الى كون
الدليل مثبتا للحكم ولهذا يفيد العلم بها قدرة الاثبات وبهذا ظهر وجه التفريع وهذا ما اشار اليه بعض المحققين
من ان فائدة قيد الحيثية ان جميع العوارض المبحوث عنها في العلم لا بد ان يكون لها مدخل في المعنى الذي صار
قيدا للموضوع وهو اي الاثبات الذي هو مرجع الاحوال عرض ذاتي للدليل السمعي الذي هو موضوع العلم لرجوع
الاحوال عرض ذاتي له مبحوث عنه بالقوة وهذا ما وعدناك انفا وان لم يحمل الاثبات بعينه على الدليل لان وصله
والمعنى هو اي لم يبحث عنه بالمطابقة لكنه في ضمن اثبات ما يرجع اليه بحث اثباته وان لم يكن هو بعينه محمولا عليه
ووضع الظاهر موضع المضمر للتنصيص على ان المنفي عنه الحمل انما هو نفس الاثبات لا ما يرجع اليه ونظيره
اي الاثبات في كونه عرضا ذاتيا للموضوع غير محمول عليه ما يرجع اليه في المنطق الايصال لانه لا مسئلة فيه محمولها
الايصال كل الاسئلة في الاصول محمولها الاثبات وموضوع المنطق المعلوم التصوري او التصديقي من حيث الايصال
الى التصور او التصديق بمعنى ان جميع الاحوال المبحوث عنها فيه يرجع الى الايصال ويقتضي الدليل خروج عنوان الموضوع
اي خروج البحث عن عنوان الموضوع عن مباحث العلم الذي هو موضوعه والبحث عنه اثباته لنفس الموضوع والمراد بعنوانه

اجمالا

حمل الآية ملاحظة عند تعيينه في قولهم موضوع العلم كذا من حيث كذا ما خوذ من عنوان الكتاب الدال على مقصوده
فالعنوان ههنا الدليل السمعي من حيث يوصل الخ وذلك لان وظيفة العلم بيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد
العلم بذاته وعنوانه الذي به يعرف ولان الموضوع انما وضع لان يحمل عليه لا لان يحمل على شيء فانه قلب الموضوع فالبحث
عن حجية الاجماع بان يقال الاجماع حجة وحجية خبر الواحد والقياس بان يقال هما حجتان ليس منه اي علم الاصول لان
معنى حجة دليل وهو عنوان للموضوع بل من مسائل الفقه لان موضوعها انما افعال المكلفين ومحمولها الحكم الشرعي
اذ معنى حجة يجب العمل بمقتضاه وهو اي ما ذكرنا في القياس على تقدير كونه فعل المجتهد بان يفسر ببذل الجهد
في استخراج الحق او حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ونحوه اما على تقدير انه المساواة الكائنة عن تشريك
الله تعالى بين الاصل والفرع في العلة المثبتة للحكم فليست حجيته مسئلة اصلا لانها اي حجية المساواة المذكورة
ضرورية بديهية اي بديهية في الدين لا تكون مسائل لان المسئلة ما برهن عليه في الفن والبديهي لا يبرهن عليه
اما البداهة فلان من عرف معنى القياس على الوجه المذكور وعرف معنى الحجية لا يتوقف في الحكم بانه حجة ولا يفتقر في
برهنة الحكم نظر ينظر فيه بخلاف البحث عن عموم النكرة الواقعة في سياق النفي فانه غير خارج عن مباحث الاصول
بمعنى الدليل لعدم اندراجه تحت عنوان الموضوع فانه اي العموم حال للدليل اي عرض ذاتي للدليل الذي هو موضوع
الاصول لا من عنوانه وليس مبحثه ايضا وكما ترى كما ظهر ورده تعين علم الموضوع البسيط اولى يعني اذا
كان البحث عن حجية المذكورات خارجا عن الاصول لاندراجها تحت العنوان بالتاويل المذكور فالبحث عن وجود
الموضوع اولى بالخروج عنه لان العلم بوجود الشيء متقدم على العلم بعنوانه لان عنوانه وصف ثابت له وثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في نفسه ولان الاحوال المبحوث عنها لا بد ان يكون لها مدخل في الايصال
والوجود لا مدخل له فيه ثم اعلم ان هل يطلب به التصديق وهي قسمان بسيطة وهي التي يطلب بها وجود الشيء اولا
وجوده كقولك هل الحركة موجودة او لا موجودة ومركبة وهي التي يطلب بها وجود شيء لشيء كقولنا هل الحركة دائمة
او لا دائمة وقد اخذ في هذه شيئا غير الوجود فان المطلوب فيه وجود الدوام لها لا وجوده والوجود
البسيط محمول وفي المركبة رابطة ونسبة وجود الشيء هلية لانه منسوب الى هل لانه يسال عنه بها وانما قيد بالبسيطة
لان البحث عن المركبة من العلم بل المطلوب في كل مسئلة وجود شيء للموضوع وقولهم اي القائلين بان البحث عن هليته من
الفن في اثبات مدعاهم ما لم يثبت وجوده اي الموضوع كيف يثبت له الاحكام فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
يبتنى على التوقف اي توقف البحث عن احوال الموضوع على ثبوت وجوده لا يقتضي كونها اي هليته من مسائل العلم
كيف وقد صرحوا بان التصديق بموضوعيته ليس من مسائل العلم وهو بعد العلم بوجوده كذا قيل ولا يخفى عدم
استلزام الاول للثاني غير ان الاول اقرب الى كونه من المسائل وعلى قول من ادخل الاحكام الشرعية في موضوع الاصول
اذ يبحث فيه عنها اي عن احوال الاحكام من حيث يثبت اي الاحكام بالادلة لا يبعد ادخال المكلف الكلي ايضا لاشتراكهما
في التبعية اذ يبحث عنه اي المكلف الكلي ايضا فيه من حيث يتعلق به الاحكام وقد وضع الحنفية اي عقد
المكلف ايضا في ترجمة العوارض السماوية والمكتسبة ترجمة الباب عنوانه لانه يترجم عن مضمونه اجمالا من الترجمان
وهو المفسر للسان والمراد بالعوارض السماوية ما ليس للعبد فيها اختيار والمكتسبة التي كسبها العبد لبيان كيف

يتعلق

الى آخره

يتعلق به الاحكام اي وضع الحنفية المكلف واهل الذي البحث المذكور لبيان كيفية تعلق الاحكام به وقوله لبيان كيف
كيف لم في جواب ما صوابه في جواب السؤال بما صوابه في جواب هذا اللفظ فلا يرد انه لا يجوز اضافة البيان الى ما تضمن
صدر الكلام واذا كانت الغاية المطلوبة من العلم لا تترتب الا على البحث عن احوال اشياء كانت تلك الاشيا الموضوع
اي موضوع العلم المغيا بتلك الغاية كما لو لم تترتب غايات على جمل من احوال شيء واحد كان ذلك الواحد موضوع علم
فهو بسببه مركب بمركب وهما الهيئتان الحاصلتان من الشرطيتين ووجه الشبه استتباع الغاية من حيث الترتب الموضوع
من حيثية التعدد او الوحدة ففي المشبه استتبع ترتبها وهي واحدة على البحث عن احوال المتعدد ووحدة الموضوع
وفي المشبه به استتبع ترتبها وهي متعددة على احوال الشيء واحد تعدده وكلمة ما زائدة مسوغة دخول الحرف
على الشرطية فالعبرة في وحدة الموضوع وكثرته بحال الغاية ووحدتها وتعددها وترتبها حيث يكون الواحد الذي
تترتب الغايات على جمل من احواله موضوع علوم تختلف ذلك الواحد الموضوع فيها في تلك العلوم بالحيثية
بان يجعل موضوع هذا العلم من حيث توصل العلم بجملة من احواله الى غاية كذا وموضوع ذلك العلم من حيث يوصل
بجملة اخرى الى غاية اخرى وهكذا ومن هنا اي من اجل ما ذكر من ان العبرة بحال الغاية في تعيين الموضوع
اي الغاية الموضوع اشارة الى ما ذكر من قوله وانما وحدة غاية يستتبع وحدة موضوعها ولزوم التناسب بين
الاشيا التي تترتب عليها الغاية وجعلت موضوعا امر اتفاقي لا يقتضيه دليل عقلي فان قلت كيف جمع بين اللزوم
والاتفاق قلت لا منافاة لانه لم يرد به اللزوم العقلي بل كونه امرا مطردا لا يتخلف في مادة اصلا فاللزوم اريد به
لازمه ولو اتفق ترتبها اي الغاية على اشيا بعدمه اي التناسب كالا تفق معه اهدر اي التناسب او سقط عن درجة
الاعتبار لعدم الاحتياج اليه واعتباركم لولا تميز واقع وبحسب اتفاق الترتب اي ترتب الغاية على ما في صدد
البحث عن احوالها كانت طائفة من العلوم متباينة غير متشاركة في الموضوع لترتب غاية بعضها على شيء ما
لا يترتب عليه غاية الاخر وطائفة اخرى بينها الا في لزوم عروض عارض المباين للاخر في البحث استثنا من
عموم اعتبار التباين والتداخل بحسب اتفاق الترتب يعني تباينها وتداخلها انما يعتبر بحسبه في جميع الصور الا في
صورة لزوم العروض فانه حينئذ يعتبر التداخل باعتبار ذلك اللزوم بان يكون على ان غاية كل منهما يترتب على ما
تباين ما يترتب عليه غاية الاخر لكنهما متشاركان في لزوم عروض عارض لموضوعيهما فتتداخل العلوم المتشاركة
في لزوم عروض العارض على الوجه المذكور مع التباين بحسب الموضوع للعموم الاعتباري فان موضوعاتها وان
كانت متباينة بحسب الحقيقة لكنها بسبب اشتراكها في لزوم العارض المذكور صارت كانها مفهوم واحد عام
يشمل تلك العلوم فالعموم اعتباري باعتبار الاشتراك في المحمول كالموسيقي بضم الميم وكسر المهملة والقاف
معناه بالبعد الالحان واللحن من الاصوات المسموعة الموضوعة موضوعه النغم وكونه ويسكن اللام
بها العبد الاصطلاح النغمة صوت يتصاعد او يتنزل بدرجة من الدرجات الترتيبية ظاهرا او مخيلا كما اذا سمع
شخص صوتا مختلفا في الحدة والثقل واستقر في سامعته ثم بدا بصوت لا اختلاف فيه فتخيل التصاعد
او التنازل فيه باعتبار ما استقر في سامعته والدرجات الترتيبية تعرف بان يبدا بصوت معين بعد الامتزاج خاصة
متصاعد درجة درجة بان يكون التفاضل في كل درجة بسبع مقدار وحده المبدا الى ان يبلغ الجميع بعشرين

درجة وهذه نهاية التصاعد بحسب الاستقرا فيتضاعف الاصل اربع مرات وهذه الدرجات تسمي بالدرجات
الشريفة ويندرج الموسيقي تحت علم الحساب وموضوعه العدد وهو نصف مجموع الحاشيتين وقيل ما مثل
به كجنة النبي مع تباين موضوعهما اذ كان البحث في النغم عن النسب العددية تمثيل لامر اجنبي تحت
علم الحساب يريد ان النسب العددية عوارض ذاتية للعدد الذي هو موضوع علم الحساب المباين
لموضوع علم الموسيقي قد بحث عنها في الموسيقي كما سبق اليه اشاره علي سبيل اللزوم بحيث لا يخلو
عنها ما يبحث منه فصار كعرض هذا العارض للنغم لازما للبحث عن النغم وهذا معني لزوم عروض
عارض المباين اي العدد الذي هو موضوع الحساب في البحث عن النغم التي هي موضوع الموسيقي
واعلم ان المقصود في عامة مسايل الموسيقي تاليف الالحان المتناسبة والتناسب بينها انما يظهر
باعتبار عدد الادوار وكيفياتها مثل البعد المسمي ذا الكل انما يحصل بترتيب ثلاث درجات من الشريفة
والكبري بين الاربع والكامل من الخمس وعلي هذا القياس فالتناسب بين الابعاد لا يظهر الا بالنسب العددية
واعلم ان ايرادهم اي الاصوليين وغيرهم كلا من الحد والموضوع والغاية لتحصيل البصيرة للشارع في العلم
لا يخلو عن استدراك لانه في الحد يعرف الموضوع والغاية لانه اذا قيل علم باحث عن احوال كذا من حيث انه
يفيد فايدة كذا علم الموضوع والغاية فان ما يبحث عن احواله هو الموضوع وتلك الفايدة هي الغاية الا ان
التسمية باسم خاص استثناء مما يدل عليه الاستدراك وهو نفي الفايدة والمستثني معرفة اسم خاص للموضوع
والغاية وفي قوله لا يخلو اشارة الي انه ليس بمستدرك من كل وجه ولم يورده اي كلا منهما لذلك اي لبيان
ذلك الاسم الخاص بل لاجل البصيرة الثالث من الامور التي هي مقدمة الكتاب المقدمات المنطقية سميت بها لكونها
من مسايل المنطق مباحث النظر عطف بيان للمقدمات وتسمية جمع من الاصوليين كالامدي ومن تبعه لها
اي للمقدمات المنطقية او مباحث النظر مبادي كلامية بعيد لانها ليست من الكلام ولكونها مبادي متقدم عليه
بل الكلام فيه كغيره من العلوم لاستواء نسبتها الي كل العلوم وهو اي وجه الاستوا انه اي الشان لما كان
البحث ذاتيا للعلوم اي لا خلاف في حقيقتها وهو اي البحث الحمل اي اثبات شي لشي بالدليل لان حقيقتها التصديقات
المدللة والاثبات جزؤها وصحته اي الدليل بصحة النظر وفساده به اي بفساد النظر والحمل متوقف في
لما رجعها اعني قوله وجب التمييز بين صحيحه وفاسده ببيان شرايط صحته من جهة المادة والصورة في التعاريف
الموضوعة لذلك كما يجي ليعلم بالتمييز بينهما خطأ المطالب المقصودة من الادلة القايمة علي الابحاث المذكورة
في العلوم من صوابها الخطا والصواب انما يستعملان في الاحكام العملية كما ان الحق والباطل يستعملان في
العقايد ولكن المراد منهما ههنا ما هو اعم وليس في الاصول من مسايل الكلام الا استلزام الحاكم وهي ان الحاكم
بالاحكام الشرعية كلها هو الله سبحانه بلا خلاف لكن هل يتعلق له تعالي حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة ام لا الاشعري
لا فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان قبلها والمعتزلة نعم فيما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا وما يتعلق بها اي بمسألة الحاكم
من مسألة الحسن والقبح هل هما عقليان ام لا وهي اي المذكور قبل كمسألة المجتهد يخطي ويصيب ومسألة
خلو الزمان عن مجتهد من اي المذكورات المقدمات لهذا العلم لا من مسايله يتوقف عليها زيادة بصيرة في معرفة

مقاصده

مبادي

وليست بمقدمة الشروع لعدم مدخليتها في اكثر المقاصد ولهذا لم يوردوه وما قبل الشروع ويجب ان يكون مبادي
علي اصطلاح الاصوليين قال الامدي في الاحكام اعلم ان مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة
في ذلك العلم وهي غير مبرهنة فيه لابتنا مسايل ذلك العلم عليها سواء كانت مسلمة في نفسها كمبادي العلم الاعلي او غير
مسلمة في نفسها بل مقبولة علي سبيل المصادرة او الوضع علي ان تبرهن في علم اعلي من ذلك العلم انتهي ولا يخفي
عليك ان المسايل المذكورة مبرهنة في الاصول فلا يكون من المبادي علي ما ذكره الامدي نعم ذكر غيره انها
قد تطلق علي ما يتوقف عليه الشروع او البحث عن مسايله بوسط او بغيره ولم يشترط فيها ان لا يكون مبرهنة
في العلم الذي يتوقف البحث عن مسايله عليها وقد بنا لكونها مبرهنة في كتب الاصول لا يستدعي كونها
جزءا من العلم لجواز كونها استطرادية ولما انقسم النظر الي ما يفيد علما والي ما يفيد ظنا ميزا اي العلم
والظن بان عرف كل منهما لان تمييزهما يستلزم التمييز بين مفيديهما وتمامه اي تمام تمييزهما بالمقابلات اي
بتمييزهما عن مقابلاتهما من الوهم والشك والجهل والتقليد وهذا ما قيل ان الاشياء تتبين باضدادها قال حجة
الاسلام ربما يعسر تحديد العلم بالجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر المدركات كرايحة المسك فكيف في
الادراكات لكن يقدر علي شرح معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الظن والشك
بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بانه يبقي مع تغير المعتقد ويصير جهلا واما المثال فهو ان
ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة كانطباع الصورة في المراة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور
المعقولات في العقل والنفس بمنزلة حديدة المراة وغريزتها التي بها تتهيا لقبول الصور اعني العقل بمنزلة
صقالة المراة واستنارتها وحصول الصور في مراة العقل هو العلم فالتقسيم يقطعه عن مظان الاشتباه
وهذا المثال يفهمك حقيقته والمصنف فيما فضل علي الاول فقال فالعلم عند الاصوليين حكم اي ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها لا يحتمل طرفاه اي المحكوم عليه وبه نقيضه اي الحكم فان كان ادراك الوقوع فنقيضه
ادراك اللاوقوع وان كان بالعكس فبالعكس عند من قام الحكم به وهو الحاكم لموجب مستقل بلا تجمل تعرض لبيان الموجب
والمراد باحتمال النقيض عند الحاكم كونه بحيث لو فرض ثبوت نقيضه لا يعده الحاكم محالا بل يجوزه تجويزا
مانعا للحكم لا يكون طرفاه موصوفا بهذا الكون [illegible] بالعلم بالامور العادية كالحكم بكون الجبل
الغايب عن النظر حجرا لاتصاف طرفيه بالكون المذكور لجواز انقلابه ذهبا لتجانس الجواهر واستوايها في قبول
الصفات مع ثبوت القادر المختار واجيب بانه اذا علم كونه حجرا في وقت استحال كونه ذهبا في ذلك الوقت فاذا
علم كونه حجرا دايما استحال كونه ذهبا في وقت من الاوقات ولا يخفي ضعفه والجواب ما ذكره المصنف بقوله
فدخل العادي لان امكان كون الجبل ذهبا لا يمنع الجزم بنقيضه عن موجبه وانت خبير بانه ان اريد بالجزم
ما لا ينافي تجويز النقيض فهو خارج عن المبحث والا فالامكان يستعمل لذلك والحق ان امكان خرق العادة اي ان الحكم
بكونه حجرا وهو اي الامكان ثابت في نفس الامر يستلزم تجويز النقيض الان اي ان الحكم المذكور اذا لوحظ
النقيض لان عدم احتمال خلو الذهن عنه خارج عن دايرة الاعتبار لان العبرة بالتجويز وعدمه عند الالتفات
الي النقيض كيف والا فالظن ايضا لا يحتمل من حيث خلو ذهن الظان عنه فالحق ان العلم كذلك اي العلم الموصوف بكونه

طرفيه عن محتمل اياه موهما اي حكم موجبه لا يحتمل اي الذي افاده يكون بحيث يستحيل عند العقل تخلف مفاده لما فيه
حكما لعقل اي كالبرهان العقلي الذي مقدماته يقينية وانتاجه كذلك وخبر الصادق الذي يستحيل عند العقل
كذبه وحاصل هذا الكلام ان جعلناه جوابا عن الاشكال الذي لم خرج عن التعريف ومنع دخوله في المعرف والظن
حكم يحتمله اي يحتمل طرفاه نقيضه عند الظان ان عرض عليه وهو المحتمل المرجوح الوهم ولا حكم فيه اي الوهم لاستحالته
اي الحكم بالنقيضين وذلك لان النقيض الذي هو متعلق الظن قد حكم به فان كان فيه نقيضه اعني متعلق الوهم حكم
ايضا لزم الحكم بهما جميعا والشك عدم الحكم بشي من وقوع النسبة ولا وقوعها بعد الشعور بهما لانه علي تقدير عدم
الشعور بشي منهما عدم الحكم ثابت في مثل الواحد نصف الاثنين للتساوي اي لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر
العقل فان حكم بشي منهما لزم الترجيح بلا مرجح وان حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين وقد عرفت ولا يخفى ما في قوله الشك
عدم الحكم من المسامحة لانه في الحقيقة نوع من الادراك يلزمه عدم الحكم فهو تفسير باللازم فيخرج احد قسمي الجهل
البسيط الجهل وهو عدم الحكم المطابق عما من شانه العلم فيه ان احدهما لم يتأت فيه الحكم بنقيض متعلقها مع عدم الشعور
فالمتعلق قد خرج عن تعريف الشك واما معه اما مع عدمه ولم يخرج عنه وثانيهما ما يتأت فيه فالاول اقل احرا ولذلك سمي
البسيط وبهذا ظهر وجه تسمية المركب والجهل المركب الحكم غير المطابق فلم يدخل في التعريف المذكور ولم يشترط جزما
في الجهل المركب بل نعممه بحيث يشمل الظن ولذا قال لان الظن غير المطابق ليس سواه اي ليس خارجا عنه بل هو داخل فيه كما
ان الجزم الغير المطابق داخل فيه فان قلت هذا مخالف ما في المواقف وللمقاصد من انه عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق
قلت لعل المصنف بنقل مفصل لم يطلع [illegible] اصطلاحي للعلماء في التلويح ما يوافق المصنف واما التقليد وهو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى الرسول والاجماع ورجوع العامي الى المفتي
والقاضي الى الشهود ليس بتقليد لقيام الحجة فيها كما في المحصول وان سمي بعض ذلك تقليدا في العرف فلا مشاحة في الاصطلاح
كذا افاده العلامة القاضي المحقق عضد الدين فليس من حقيقته ظن اي ليس من لوازم حقيقة التقليد ان يحصل للمقلد
ظن بمضمون ما قلد فيه وذلك لما عرفت من انه عبارة عن العمل المذكور من غير حجة والذي يعمل بقول مثله من غير دليل يجوز
خلوه عن التصديق بمضمون ذلك القول وليس فيما يقتضي اعتباره والاصل عدم الحكم وان اتفق ذلك فهو امر لا تقتضيه
حقيقته فضلا عن الجزم كما قيل من ان التقليد لا يقتضي التصديق بمضمون ما قلد فيه فان قلت الظن رجحان احد طرفي
النسبة مع تجويز الاخر فيجوز ان لا يكون هذا الظن من حقيقة التقليد باعتبار القيد وهذا القيد منتف في الجزم فيجوز
ان يكون من حقيقته رجحان ما قلد فيه على نقيضه فضلا عن الجزم الذي فيه ذلك الرجحان مع زيادة عدم احتمال النقيض
فان قلت المصنف قد صرح في مبحث التقليد ان ايمان المقلد صحيح لكنه اثم بترك النظر وكيف يصح وتقليده لا يستلزم التصديق
وهو جزء من الايمان قلت معنى الكلام ان التصديق ليس من لوازم التقليد مطلقا فيجوز ان يكون لازما له اذا قيد
بقيد يقتضيه ككون ما قلد فيه من منزلة التصديق فان العمل به لا يتصور بدونه على انه يجوز ان يكون لا ينحله
مبني الكلام على ما ذهب اليه القاضي على ما مر فان ايمان المقلد بعد وجود المجتهدين رجوع اليهم فهو من باب
رجوع العامي الى المفتي وهو ليس بتقليد بالمعنى المذكور لانه عمل بقول له مع حجة وهي الاجماع على وجوب اتباعه
اياه وما ذكره في اخر الكتاب على مخففه من ان التقليد هو العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها فمحمول

هذا

موجوحا حال موكد عن المفعول لكون الرجوحية لازمة لنقيضه ويجوز ان يكون منصوبا على المصدرية كما لا يخفى ح

العامي

العامي الى المفتي او قد يقدر عليه اي على ظن ما قلد فيه اذا كان المقلد فاعل يقدر وكان على سبيل التنازع قريبا
من الاجتهاد بان يكون عالما بطرف صالح من علوم الاجتهاد بدليله لا ينافيه عند حصول الظن عن الدليل يخرج عن
التقليد لان من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا عبرة بظنه ولذا لا يجب عليه اتباع ظنه وقد لا يقدر عليه اما لبعده عنه
او لمانع اخر كتعارض الامارات من غير قوة الترجيح وغايته اي المقلد اذن اي اذ لم يقدر على ظن ما قلد فيه حسن
ظنه بمقلده فيحصل له بذلك ظن بما قلد فيه لكن لا عن دليل بل بانه حكم ادى اليه اجتهاد عالم عظيم الشان
الشان فالظاهر انه يكون صوابا وقد يكون اي يوجد التقليد ولا ظن للمقلد بهذا الوجهين مع علمه اي المقلد
انه اي المقلد [illegible] للام مفضول فيما قلد فيه او مطلقا لان الجمهور على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل
كما سياتي وخرج التصور عن العلم والظن على قول الاكثر اي اكثر الاصوليين اصطلاحا على وضع لفظ العلم
بازاء ما لا يصدق على التصور لا احتمالا ولا موجب اي لا لاجل انه اعني وافي حد العلم ان يكون عدم احتمال النقيض
فيه لموجب ولا موجب لعدم احتمال النقيض في التصور كيف وهو غير مندرج في جنس التعريف وقد يقال في تعريف العلم صفة
اي امر قايم بغيره توجب تمييزا اي يوجب كون محلها وهو النفس مميزة لما تعلقت به الصفة فان العلم صفة ذات
تعلق والمميز هو العالم لا العلم فخرج ما عدا الادراكات من الصفات النفسية كالشجاعة وغيرها كالسواد فانها وان
اوجبت لمحلها تميزا [illegible] كتميز الشجاع بشجاعته عن الجبان والاسود بسواده عن الابيض لكنها لا توجب لها تميزا لمتعلق
بالتغير بسبب انضمامها متبعا عن شي كما اذا حصلت في النفس صورة زيد واتصفت بها تميزت بذلك الاتصاف زيدا
عن غيره لا يحتمل نقيضه متعلقه اي مع حصول ذلك التميز لا يجوز العقل تحقق النقيض في نفس الامر فان كان التمييز
المذكور ادراك وقوع النسبة على سبيل الجزم لم يجوز عدم وقوعها فيه فان كان ادراك اللاوقوع فبالعكس
وان كان تصورا ساذجا لا يجوز كونه متعلقه خلاف ما تميز وانكشف به ولذا قال فيدخل اي التصور في هذا التعريف
لصدقه عليه بخلاف التعريف الاول وخرج بقوله لا يحتمل الظن لاحتماله النقيض وكذا الجهل المركب لاحتمال ان يطلع
صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا التقليد لاحتمال زواله
بالتشكيك وعدم المطابقة في تصور الانسان صاهلا لا في الحكم اما الصورة فلا تحتمل غيرها جواب سؤال وهو ان
التصور لو لم يحتمل نقيض متعلقه لكان كل تصور مطابقا لمتعلقه لا محالة كما ان كل تصديق لا يحتمله كذلك واللازم باطل
فان تصور الانسان بصورة الصاهل مثلا تصور غير مطابق لمتعلقه وهي الحقيقة الانسانية والجواب انه ليس متعلق
ذلك التصور حقيقة الانسان بل حقيقة الفرس غاية الامر ان المتصور اخطأ في الحكم بان متعلقه الانسان فعدم المطابقة
انما هو في هذا الحكم واما الصورة المذكورة فلا تحتمل غير متعلقها الذي هو الفرس في نفس الامر وذلك لان متعلق كل صورة
ما هي ظل له وانعكست عنه وصارت هي سبب انكشافه ولا شك ان صورة الصاهل سبب انكشاف حقيقة انعكست عنها تلك
الصورة وهي حقيقة الفرس وتسميتها انسانا خطا نشا من التوهم فهي لا تحتمل غيرها والوجه في تعريف العلم على وجه
يعم التصور ان يقال انه تمييز لا اي وان لم يقل كذا بل بالصفة كما ذكره بكل التعريفات فانما يصدق على القوة
العاقلة وهي كيفية للنفس بها تدرك الاشيا لانها صفة توجب التمييز لان المراد بايجابها استعمالها لخلق الله التمييز عادة
فان قلت ايجابها التمييز بواسطة العلم وايجاب العلم اياه بغير واسطة والمتبادر هو الايجاب بغير واسطة فيحمل عليه فلا نقض

وذكر
النقوى

حينئذ حينئذ وقلت مراده الوجه الاحسن انه تمييز لانه غير محتاج الى التاويل واعلم ان ابن الحاجب عرف العلم بانه يعلم لا
مباحثه والمه اقتصر على ما هو الاهم في الاصول وترك ما تعلقه لاحتياج اليها لان المقصود فيه بيان طرق ن
بالادلة التي عينتها على الاحكام لا طرق التعريف بالمعرفات وما وقع الغرض للتصور ومنه الحد وقد ذكروا انه لا يكتسب بالبرهان
ولا يعارضه ولا يمنع اشار الى ما يفيد هذه الاحكام بقوله **ولا دليل يقام الا على نسبة** ايجابية او سلبية ولا نسبة في
حقيقة الحد فلا ابتنا عليه فلا يكتسب به **وكذا المعارضة** لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم وكذا المنع
لانه طلب الدليل على مقدمة الدليل **وذلك** اي اقامة الدليل والمعارضة انما تكون **عند ادعائها** اي الصور النفسية
صورة كذا تانى مفعولي الادعا **كصور الحدود** اي كادعا صور الحدود صور المحدود انما اذا ادعيت ان الصورة
الحاصلة في العقل من الحيوان الناطق صورة الانسان **وح** اي وحين يدعي ذلك في الحدود **تقبل** صور الحدود بسبب
انضمام الحكم المذكور اليها **المنع** اما حقيقة او انه يقام عليه دليل واما مجازا فلانه يتم **ويدفع المنع في الحد الاسمي** وهو على
ما هو بيان ما وضع الاسم بازائه وحفظ معناه لا لم يكن هذا ما وضع بازائه الاسم **بالنقل** متعلق بيدفع فان كان
لغويا ينقل عن اهل اللغة وان كان شرعيا عن اهل الشرع وعلى هذا القياس **وفي** منع **الحد الحقيقي** بان يقال لا نسلم
ان هذا المجموع ذاتيات هذا المحدود **العجز** اي العجز الحاصل عن دفع هذا المنع **لازم** لان معرفة ذاتيات الماهيات الحقيقية
متعذرة والمراد تعذرها بالقوة العاقلة فلا ينافي حصوله بالكشف الالهي **لا لما قيل انه لا يكتسب الحد بالبرهان**
للاستغناء عنه من جملة المنقول وكذا قوله **اذ ثبوت اجزاء الشيء له لا يتوقف الا على تصوره** بيانه ان الحد المجموع
اجزاء المحدود ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فتغايرهما اعتباري فتغايرهما اعتبار وري مستغنى عن البيان
لكن كيع التغاير الاعتباري غاية الامر فيه تفصيل الاجزاء وثبوت اجزاء الشيء له لا يتوقف الا على تصور ذلك الشيء
مفصلا وهو حاصل في نفس الحد ثم علل النفي بقوله **لان الغرض** اي المعروض **جهالة كونها** اي اجزاء الشيء التي هي الحد
اجزاء الصورة الاجمالية التي هي المحدود **ونسبتها** اي تلك الاجزاء اليها اي الصورة الاجمالية **بالجزئية مجرد دعوى**
فلا توجيه اي ثبوت كونها اجزاء للصورة الاجمالية **الا دليل** والمعروض عدمه **او للدور** عطف على قوله للاستغناء
اي لا يكتسب الحد بالبرهان للزوم الدور على تقدير اكتسابه به لان الاستدلال على ثبوت شيء لشيء يتوقف على ن
فلزم توقف الاستدلال المذكور فلو اكتسب الحد المقدم بالذات على تعقل المحدود بالبرهان لزم تقدم البرهان
على ما هو متقدم عليه اعني تعقل المحدود وهذا هو الدور ثم علل نفي العجز بسبب الدور بقوله **لانه توقف الدليل**
انما هو **على تعقل المحكوم عليه بوجه** ما وموجب هذا تقدم تعقل المحدود على البرهان باعتبار وجه من وجوه
لا على التعيين **وهو** اي تعقل المحكوم عليه الذي هو المحدود انما يتوقف **عليه** اي الدليل **بواسطة توقف**
اي المحكوم عليه **على الحد بحقيقته** وموجب هذا تقدم الدليل على تعقل المحدود بحقيقته وكنهه ولا محذور في ان
يكون تعقله لا من حيث حقيقته متقدما على الدليل ومن حيث حقيقته متاخرا عنه **او لانه** اي البرهان **انما يجب**
امرا وهو الحكم ثم في المحكوم عليه لان حقيقته وسط فيستلزم ذلك وقوله او عطف على قوله للاستغناء
او للدور **وبتقديره** اي على تقدير اكتساب الحد بالبرهان **يستلزم** البرهان **عينه** اي عين المحكوم عليه وهو
المحدود ولا يوجب امرا غيره وهذا خلاف موجب البرهان ثم بين نفي كون العجز بسبب هذا بقوله **لانه** اي يستلزم

ام

البرهان

تقابلا

البرهان عينه **بل مغايرة** لان اثبات عين الشيء له من غير اعتبار تغايره اصلا محال وتحصيل الحاصل ولما اذا
بوجهما كالاجمال والتفصيل فلا يضر الاتحاد الذاتي لجواز عدم العلم به لا تحادهما واحتياج بيانه الى الدليل **فانه قال**
المعلل بهذا الاثبات بطلان اللازم كيف لا يمنع استلزام البرهان عين المحدود بسبب اكتساب الحد به فانهما متحد
مع انه مستلزم تعقل المحدود قبل الحد وهو نفس المطلوب قبل الدليل **وتعقلها** اي عين المحدود انما **يحصل**
بالحد اي بتعقله بكونه اجزاء فيلزم تقدم الشيء على ما هو متقدم عليه **فكالاول** اي فالجواب عن هذا التعليل كالجواب
عن التعليل الاول وهو الاستغناء عن البرهان اذ ثبوت اجزاء الشيء الخ وتقريره ان تعقلكم وتعقل عين المحدود
بالحقيقة مسلم لان الحاصل به المكتسب **بل لعدمه** اي بل العجز لازم لعدم ما يدفع المنع الوارد في الحد الحقيقي من برهان
يدل على كون الحد ذاتيات المحدود لتعذر معرفة ذاتيات الماهيات الحقيقية كما مر غير مرة **فان قيل** كيف يحكم
بعدم البرهان المذكور و**المتعجب** مثلا وسط **يفيده** اثبات الحد للمحدود اي الحيوان الناطق للانسان **كناطق**
اي كان يقال الانسان حيوان ناطق **لانه** اي الانسان **متعجب وكل متعجب** حيوان ناطق فالانسان حيوان ناطق
قلنا هذا الدليل **يفيد مجرد ثبوته** اي الحد المذكور للمحدود للمساواة بين الناطق والمتعجب **والمطلوب** في البرهان
المذكور ما هو **اخص منه** اي من مجرد ثبوت الحد للمحدود وهو **كونه** اي كون ثبوته **على وجه الجزئية** فعدم
كونه يدل على ذلك فيما هو اخص **فالحق حكم الاشراقيين** وهم قوم من الفلاسفة يوثرون طريقة افلاطون من الكشف
والعيان على طريقة ارسطو من البحث والبرهان **لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف** وهو علم ضروري تدرك به حقائق
الاشياء يحصل بالرياضة غير مقدور للمخلوق تحصيله واليه اشار بقوله **وهو** اي كون الحد يكتسب بالكشف **معنى**
الضروري في قول من قال لا يكتسب البرهان لكونه ضروريا **وكذا منع التمام** اي وكذا العجز لازم اذا منع الحد جميع
ذاتيات المحدود لان اثبات المقدمة الممنوعة موقوف على معرفة الحقيقة وقد عرفت تعذرها **فلو قال** الحاد في
دفع المنع المذكور **لو كان** هذا الحد غير تام **لم نعقلها** اي حقيقة المحدود بالكنه لتعذره بدون تعقل جميع
الذاتيات لكنا عقلناها بالكنه **منع نفي التالي** بان تقول لا نسلم انك عقلتها بالكنه **فالاعتراض على الحد ببطلان**
الطرد وهو كونه مانعا بان يقال هذا الحد غير مانع لصدقه على غير المحدود وهو كذا **او العكس** وهو كونه
جامعا بان يقال غير جامع لعدم صدقه على كذا الفرد من افراد المحدود **بناء على الاعتبار في المفهوم وعدمه** اي
بناء على اعتبار المعترض في مفهوم المحدود ما لم يعتبره الحاد فصدق الحد بسبب ذلك على غير المحدود او على عدم
اعتباره فيه ما اعتبره الحاد فخرج بسبب ذلك فرد من المحدود **فانما يورد** الاعتراض بكل منهما **عليه** اي الحد
من حيث هو اي الحد **اسمي** وهو كما مر ما وضع الاسم بازائه لا من حيث هو حقيقي **والنظر حركة النفس في المطالب**
التصورية والتصديقية **اي نوع الكيف** لما فسر النظر بالحركة ولا بد لها من متحرك ومبدا ومنتهى وما تقع فيه من الاين
او الوضع او الكم او الكيف عين الاول بانه النفس الناطقة والثاني بانه المطالب والرابع بانه الكيف والثالث بانه
المبادي بقوله **باستعراض الصور اي تكيفها بصورة صورة** تصريح بان العلم من الكيفيات النفسانية وكما
ان الجسم يتحرك في الكيفيات المحسوسة كالعنب يصفر ثم يحمر ثم يسود كذلك النفس تتكيف بصورة بعد صورة حين
تتوجه من المطلوب نحو المبادي الى ان يحصل المناسب وترتيبه وعبر عن التكيف المذكور باستعراض الصور لان النفس

باليرهان انما هو تعقلها من حيث كون الحد اجزاء الصورة
الاجمالية وتعقلها المتقدم متصورها بوجه ما لا
بحقيقته بهذا التقرير اشبه بالجواب على التعليل
الثاني فالوجه ان المعنى انه اذا كان البرهان يتعلق
عين المحدود كان نتيجته مجملا وهو مسلم تعقل
اجزاء الحد فلا وجه الى البرهان فصار مثل الاول بل
عينه وجوابه جوابه

ذلك لا بما طائفة عروض تلك الصور اما **النحو المناسب** كما ان الابصار تتوقف على مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه وازالة الغشاوة كذلك ادراك البصيرة يتوقف على التوجه نحو المط وتحديقها نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلة ولا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة ومن ترتيب معين بينها من جهة مخصوصة **وهو** اي المناسب في النظر الواقع في المطلوب التصديقي **الوسط** سمي به لانه صار واسطة الحكم في ثبوت المحكوم عليه **فيتم ترتيبه الى المطلوب** يعني موضوعه ومحموله بان يحمل عليهما او يحملا عليه او يحمل على موضوعه ويحمل محموله عليه او العكس **على وجه مستلزم** للمطلوب بان يكون مستجمعا شرائط الانتاج على ما سيجي وهو شامل للنظر الصحيح والفاسد لان الترتيب على وجه مستلزم لا يستلزم صحة النظر لان الفساد قد يكون من حيث المادة على انه لو اريد بالوجه المستلزم ما هو بحسب ظن الناظر يجوز ان يكون الفساد من حيث الصورة ايضا فالمراد بالمناسب ما هو مناسب بحسب اعتقاده والظاهر ان المعرف هنا النظر التصديقي كما لا يخفى على الناظر في التعريف فان قلت **التخصيص** بما ذكرت له وجه نظرا الى ما هو المقصود في الاصول فما وجه التخصيص بالقياس الاقتراني قلت **الاستثنائي** يرجع اليه ما اشار اليه ما في الشرح العضدي من انه لا بد في الدليل من مستلزم للطرف الحاصل للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه له فيكون الحاصل جزئيا ولهذا وجبت فيه المقدمتان ليبين احديهما اللزوم وهي الكبرى والاخرى ثبوت الملزوم وهي الصغرى فان قلت **هذا** يختص ببعض الدلائل والاقتراني نحو لا شيء من الملح بعفصات وكل ربوي بعفصات وفي نحو كلما الملح ربويا كان مقتاتا وليس بمقتات قلنا **انما** جعلنا المط والوسط هما النفي او الاثبات مع سد الوهم وتقرير في المثال الاول نفي الاقتيات حاصل له ويستلزم نفي الربوية وفي الثاني كذلك انتهى فيصير القياس هكذا الملح منتف عنه الاقتيات وكلما انتفى عنه الاقتيات منتفية عنه الربوية ينتج ان الملح منتف عنه الربوية فهذا معنى جعلنا الخ ان منشأ الوهم زعم ان المراد بالمطلوب هو النتيجة وبالوسط الحد الاوسط ويحصل له الحكم عليهما بان يحمل عليه بالايجاب وليس كذلك بل المراد بالمط النفي او الاثبات بين الاكبر والاصغر وبالمستلزم الاثبات او النفي بين الاوسط والاصغر ولا يخفى ان الحصر وما يتوقف على التعسف من المعاني بلا قصد خارج عن الحد **والدليل** ذكر القاضي عضد انه في اللغة يأتي لثلاثة معان احدها المرشد وعبر عنه الامدي بالناصب للدليل وعلى الكلم بقوله **الموصل بنفسه** والثاني الذاكر له وعبر عنه بقوله **والذاكر لما فيه ارشاد** والثالث ما به الارشاد كالاحجار المنصوبة في الطرق فيقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم او العالم لان الصانع نصب العالم دليلا عليه والعالم بكسر اللام بذكر للمستدل كون العالم دليلا على الصانع والعالم بالفتح هو الذي به الارشاد وقال **المحقق** التفتازاني هو فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية انتهى وانما اختار الكلام الموصل بنفسه على المرشد والناصب لان الاول يطلق على ما به الارشاد ولو مجازا والثاني يطلق على من ينصب علامة في الطريق وغيره من الناس ولا يطلق الدليل على شيء منهما باعتبار المعنى الاول وانما يطلق باعتباره على ناصب العالم دليلا وهو الصانع ذكره ولا يصدق الموصل بنفسه الى المقصود على غيره لان كل من هو غيره يوصل بواسطة **وفي الاصطلاح** للاصوليين **ما يمكن التوصل بصحيح النظر** اشارة الى ما ذكر تعريفه **فيه** الضمير عائد على الموصول

الى مطلوب خبري الجار متعلق بالتوصل وكلمة ما بمعنى الشيء جنس وما عداه فصل وفي اعتبار الامكان اشارة الى ان النظر والتوصل بالفعل غير لازم بل يكفي امكانه وقيد بصحيح النظر في هذا التعريف بالصحيح وعلل الشارح بان الفاسد لا يتوصل به الى المطلوب وان كان قد يفضي اليه اتفاقا ولا يخفى عليك انه على هذا يغني قيد التوصل عن ذلك التقييد ولذا اكتفى به الكلم وصحة النظر ان يكون فيه وجه الدلالة اعني ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان افضى اليه في الجملة وهذا فساد من حيث المادة واما من حيث الصورة فلانتفاء شرط الانتاج في الاشكال وقال السيد السند ان الحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى البعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه انتهى قال بعض الشارحين وربما ينظر فيه ما يتناول النظر فيه من شأنه نفسه وفي صفاته واحواله فيتم المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الجزئي والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله او وصل اليه كالعالم واما اذا اخذت المقدمات مع الترتيب فلا معنى للنظر وحركة النفس في الامور الحاضرة المرتبة وفوله جزئي احترازا عما يمكن التوصل به الى مطلوب تصوري ويشمل ما كان من طريق العلم والظن **فهو** اي الدليل **مفرد** يعني ما يقابل الجملة ومبني هذا التفريع على ان المراد بما يمكن هو الموجود العيني الذي به التوصل كالعالم لا القضايا والتصديق وما سبق من التعميم انما هو بمقتضى ظاهر التعريف **فقد يكون** ذلك المفرد **المحكوم عليه في المط** الجزئي **كالعالم** في قولنا العالم حادث فانه يتوصل بالنظر في حاله وهو المتغير بان يحمل عليه مثلا ثم يجعل موضوعا للحادث فينتج **او الوسط** عطف على المحكوم عليه كالتغير في المثال المذكور فانه يتوصل بالنظر فيه بجعله محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى الى المطلوب المذكور **ولو** كان كونه محكوما عليه او حدا اوسط **معنى** اي من جهة المعنى والمآل لا بحسب ظاهر الحال **في السمعيات** ظرف لكونه والمراد بها الادلة السمعية فانها بحيث اذا اصلت وابرزت في صورة الادلة العقلية يظهر عند ذلك انه ما هو مناط الاستدلال محكوم عليه او حد اوسط **ومنه** اي من الدليل المفرد **نحو اقيموا الصلاة** وان كان جملة صورة لان الجملة اذا اريد بها لفظها كانت مفردا وهو دليل مفرد يتوصل بالنظر فيه الى مطلوب جزئي نفسه محكوم عليه فيه وصفته حد اوسط فيه تقريره اقيموا الصلاة امر بالقامتها والامر بالقامتها يفيد الوجوب فاقيموا الصلاة يفيده **ذكر كل** من هذين يعني العالم واقيموا الصلاة انه دليل اصطلاحا **الا ان من افرد** اي قال بان الدليل مفرد **وادخل الاستدلال في مسمى الدليل** كالامدي وابن الحاجب فانهما ذكرا من اقسام الدليل المسمى الاستدلال زيادة على الكتاب والسنة والاجماع والقياس فهو **داخل** على اعتباره الافراد في مسماه والاما دخل فيه ما ليس منه نا ما الاستدلال ثلاثة التلازم وشرائع من قبلنا والاستصحاب وقيل الاستحسان وقيل المصالح المرسلة وسيجي بيانها والتركيب لازم في التلازم **وعند المنطقيين** الدليل **مجموع المادة** وهي المادة وهي المعلومات التصديقية التي من شأنها **والنظر** و**الاحتمال** والقول المركب التام المحتمل للصدق والكذب والمراد بالجمع ما فوق الواحد **المستلزمة** قولا اخر نفسه لتهويته **ولا يخرج** عن التعريف **الامارة** كغيرها لانه كانت معلة القاضي على بابه فهو في المشهور لكنها على بابه **ولو تزاد لنفسها** بعد المستلزمة لانها تستلزم لذاتها استلزاما ظنيا كون القاضي في المنزل **بل يزاد** **ليخرج قياس المساواة** وهو ما تركب

من قضيتين متعلق محمول احدهما موضوع الاخرى كا مساو لب وب مساو لج ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية كما اشار اليه بقوله لانه اي الاستلزام للاجنبية وهي ان كل مساو لمساوي الشي مساو لذلك الشي
ولذا لا ينتج اعني لب وب مباين لج لعدم صدق الاجنبية هنا ولا حاجة الي هذه الزيادة لاخراجه لا عينه
اي الدليل ما هو مستلزم بنفسه وما هو بواسطة فيدخل قياس المساواة في الدليل ولا محذور غايته
العموم كون الدليل اعم من القياس ثم انه وقع في عبارة كثير متي سلمت لزم عنها فقال ولا حاجة لقيد التسليم
اللازم يعني الي لانه اي قيد التسليم لدفع المنع الذي يتوهم وروده علي افراد القياس لا لانه شرط للاستلزام
لانه اي استلزام الاقوال لازم لدفع الشك اي لصورتها الحاصلة من ترتيبها اذا كان لازما لما فيستلزم الاقوال
ما يستلزمه الصورة لكون الصورة لازمة لتلك الاقوال دايما علي نحوها اي الاقوال فانه كان قطعية استلزمت
تطعيا وان كانت ظنية استلزمت ظنيا وان كانت صادقة انتجت صادقا والا كاذبا ولكن رجاء صحيح يستلزم الي
الصورة والمبني ظاهر فعلم انه مبني فعلم متي سلمت حاصل وان لم يذكر ولزم منا العلم بحقيقة النظر سبق الشعور
بالمطلوب علي النظر والدليل لان حركة النفس منه نحو مباديه ثم منها اليه فرع شعوره كما هو شأن العلة الغائية
فان طلب المجهول محال كما في القضية وكيفية الحكم اي كلزوم سبق الشعور بالمحكوم عليه وبه والشعور بكيفية
النسبة الوقوع واللاوقوع بمعني تصورهما بلا اذعان علي القضية لانها عبارة عن المعلومات الاربعة وتحققها
في الذهن بدون الشعور بها محال بذكر كيفية النسبة عنها لانها لا يتصور ان بدونها فاذا كان سبق الشعور بما ذكر
بالنسبة الي القضية لازم كذلك بالنسبة الي ما يتركب منها وهو الدليل والتردد اي ولزم التردد الناظر
والمستدل قبل التوصل به الي المطلوب في ان ثبوت احدهما وهو المحكوم به للاخر وهو المحكوم عليه علي اي كيفية
من الوقوع او اللاوقوع ضرورة العلم بتحقق احدهما لا علي التعيين والا يلزم ارتفاع النقيضين وانما قلنا بلزوم
التردد بلا يلزم الاستغناء عن الدليل فلم يلزم طلب ما لا شعور به ولا طلب ما هو حاصل ولا عدم معرفة انه المطلوب
اذا حصل ولما ذكر الرازي امتناع اكتساب المطلوب التصوري لانه اما مشعور به فيلزم تحصيل الحاصل
واما ليس بمشعور به فيلزم طلب المجهول المطلق اراد ان يدفع ذلك فقال والحد معلوم للحاد من حيث هو
مسمي للفظ معين عنده مجهول من حيث الحقيقة فيطلب اذا اي المحدود اي مادة مركبة من المواد المركبة
يعني ان الحاد بعد علمه بالمحدود من حيث انه مسمي هذا اللفظ يطلب حقيقته المركبة من ذاتياته فيتوجه نحو المواد المركبة
من ذاتيات الماهيات ليتعين عنده منها ما هو حقيقته في نفس الامر بامارات تدل علي ذلك وهذا مبني علي ان
البسيط لا يكتسب بالحد واليه اشار بقوله ولتجويز الانتقال المطلوب بوجه عند حركة النفس نحو المبادي
الي مبدء بسيط مناسب للمطلوب يلزمه المطلوب ليس شيئا يعتد به ولو كان الانتقال المذكور مسبوقا
بالقصد فلا يتوهم ان المراد بالانتقال المذكور ما لم يكن مسبوقا بقصد تحصيل المطلوب وهو الموجب لعدم
الاعتداد به لفوات شرط النظر اذ ليس النظر الحركة الاولي اي حركة النفس من المطلوب الي المبادي بل هي والحركة
الثانية وهي حركتها من المبادي الي المطلوب اشار الي ان الانتقال المذكور ليس شيئا غير الحركة الاولي والنظر
لا يتحقق بمجرد حصول ذلك لان الانتقال من المطلوب الي بسيط يلزمه المطلوب حركة واحدة لان الملزوم فيها اللازم

متحد ... اه بالزمان فلا يمكن اعتبار حركة ثانية من ذلك البسيط الي المطلوب ولما كان المفهوم من بعض عبارات القوم
ان الحركة الاولي تستلزم الثانية وكان يتجه علي ذلك انه يقال سلمنا ان النظر مجموع الحركتين لكن الاولي تستلزم
الثانية وعند تحقق الملزوم يتحقق اللازم لا محالة فيتحقق النظر اشار الي دفع ذلك بقوله اذ لا يستلزم الحركة
الاولي الحركة الثانية بخلاف الثانية فانها تستلزم الاولي ولذا اي ولكون الثانية تستلزم الاولي وقع التعريف
اي تعريف النظر بها اي بالحركة الثانية من غير ذكر الاولي معها كترتيب امور الي اخره اي معلومة للتادي الي
مجهول او علي وجه يؤدي الي استعلام ما ليس بمعلوم بيان ذلك ان النفس اذا توجهت من المطلوب نحو المبادي
وتحركت في الكيف بان تكيفت بواحد بعد واحد من المعاني الحاضرة عندها الي ان ظفرت بمبادي المناسبة
انتهي عند ذلك حركتها الاولي وعند ذلك تبتدي حركتها الثانية فترتب تلك المبادي تحملها الاوسط علي الاصغر
والاكبر علي الاوسط ويتم ذلك حين ينتهي الي المطلوب وهذه حركتها الثانية وقد اعتبر فيها ان يكون مبدؤها
من حيث انتهي اليه الحركة الاولي فلذلك استلزمتها والاولي بمنزلة المادة للفكر والثانية بمنزلة الصورة
لا وقد علم بذلك انه لا بد في النظر من مجموع الحركتين ومن الترتيب المذكور ثم الكلام في ان هذا الترتيب هل هو
عين الحركة الثانية المستلزمة للاولي او هما متلازمان وان النظر هل هو عين الحركتين او الترتيب فانما هو
نزاع في اطلاق اللفظ علي ما حققه السيد السند وقد نص بكل منهما وبكل من الحركتين ايضا بطريق الاكتفاء
بذكر احد جزئي الشي عنه والله اعلم وقد ظهر من تعريف النظر والدليل ان فساد النظر بامرين بعدم المناسبة
بين المبادي والمطلوب بحيث لا يفضي العلم بها الي العلم به وهو اي عدم المناسبة فساد المادة كما اذا جعلت
مادة حدوث العالم بساطته وعدم ذلك الوجه اشارة الي ما ذكر في تعريف النظر من قوله علي وجه يستلزم
فانه عبارة عن الصورة كما افاده بقوله وهو اي ذلك الوجه جعل المادة مرتبة علي حد معين من وجوه الترتيب
في انتساب بعضها اي المادة الي بعض كما صورناه في تركيب الحد الاوسط مع طرفي المطلوب اجمالا وتفصيله
ما افاده بقوله وذلك الحد المعين طرف اربعة الاول ملازمة بين مفهومين ثم نفي اللازم لينتفي الملزوم
او اثبات الملزوم ليثبت اللازم اي الاول خلاصته ملازمة بين مفهومين هما مضمونا قضيتي المقدم والتالي
ثم نفي اللازم الذي هو التالي لينتج نفي الملزوم الذي هو المقدم لينتج ثبوت اللازم وهو بالحقيقة مقدمتان
شرطية متصلة موجبة لزومية واستثنائية حملية هي عين مقدم الشرطية المذكورة او نقيض تاليها وهذا
لان القياس الاستثنائي لا بد فيه من استثناء عين المقدم او نقيض التالي مما عليه المقدم والتالي ونقيضهما في
صدر الكلام من كونهما مشكوكي الوجود والعدم وكون المقدمة الثانية فيه مصدرة باداة الاستثناء اعني
لكن او نفي الملزوم لنفي اللازم في المساواة يعني فيما اذا كان المقدم والتالي متساويين في التحقق بان
يكون كل منهما لازما للاخر فينتج نفي المقدم نفي التالي لان نفي اللازم مستلزم نفي الملزوم وكذا ينتج ثبوت
التالي ثبوت المقدم لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم واليه اشار بقوله او ثبوت اللازم لثبوت
الملزوم فيه اي التساوي ايضا عن ان شارح المختصر قال لا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من
استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم نعم لو قدر التساوي لزم ذلك ولكن لخصوص المادة لا للنفس

مخزون

الدليل وهو الحيثية الملاحظة لزوم المقدم للتالي وهو منفصل عنه ولكم نظر الى اصل الانتاج وقطع النظر عن
نفس صورته كما هو اللائق باعتبارات الاصوليين الاتي انه ادخل قياس المساواة في الدليل والمنطقيون لا
اخرجوه منه كان كان هذا الفعل واجبا او كلما كان هذا الفعل واجبا او لو كان هذا الفعل واجبا
فتاركه يستحق العقاب فهذه شرطية كما ذكر لكن لا يستحق تاركه هذا الفعل العقاب فهذه الحملية المذكورة
معني بها نفي التالي ينتج نفي المقدم كما اشار اليه بقوله فليس هذا الفعل واجبا او واجب عطف على قوله
لا يستحق اي لكن هذا الفعل واجب انتج اثبات اللازم اعني فيستحق تاركه العقاب ولما كان المثال المذكور
من صور المساواة لان كل واجب يستحق تاركه العقاب واجب صور الوجوه الاربعة فيه فقال او ليس
واجبا مثال لنفي الملزوم ينتج نفي اللازم اعني فلا يستحق غاية الامر انه لم يصرح بذكر الرابع اعتمادا على
فهم المخاطب واكتفاء بالاشارة وهو ان يستحق فهو واجب الطريق الثاني القياس الاستثنائي المنفصل
وهو ايضا مقدمتان اولهما شرطية منفصلة حقيقية موجبة حاصلها عناد بينهما اي بين مفهومين مبني
على ما تقدم في الوجود والعدم معا فهما فصلان لا يجتمعان ولا يرتفعان واشار بما حمله هو عين المقدم او
التالي ينتج نقيض الاخر او نقيض احدهما ينتج عين الاخر واليه اشار بقوله ففي وجود احدهما عدم الاخر
وفي عدمه اي احدهما وجوده اي الاخر لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان او شرطية منفصلة مانعة الجمع موجبة
حاصلها عناد بينهما في الوجود فقط عطف على قوله في الوجود والعدم فهما قضيتان لا يجتمعان ولكنهما قد
يرتفعان في وجود كل من الجزئين عدم الاخر ضرورة عدم اجتماعهما وعدمه اي عدم كل منهما عقيم اي
غير منتج لوجود الاخر لجواز ارتفاعهما معا مثال العناد في الوجود فقط الوتر اما واجب او مندوب
لكنه واجب للامر المجرد عن القرائن الصارفة عن الوجوب به اي بالوتر فليس مندوبا ولو قيل لكنه مندوب
انتج فليس واجبا لكنه لو قيل لكنه ليس بواجب او ليس بمندوب لم ينتج لجواز ان لا يكون واجبا ولا مندوبا او
منفصلة حاصلها عناد بينهما في العدم فقط وهي المنفصلة حينئذ مانعة الخلو فقلب المثال وحكمه اي فمثاله
قلب المثال المذكور وقلب حكمه يعني الوتر اما لا واجب واما لا مندوب لانه لا يمكن ارتفاعهما اذ ارتفاع لا مندوب
ينفي وجود مندوب فلو ارتفع مع ذلك لا واجب لزم تحقق واجب فيلزم ان يكون ذلك الشي واجبا ومندوبا
وهذا خلف واذا ثبت انهما لا يرتفعان معا فمهما فرض ارتفاع احدهما لزم وجود الاخر ولا يلزم ارتفاعهما معا
الطريق الثالث القياس الاقتراني وهو انتساب المناسب للمطلوب وهو اي المناسب الوسط اي
الحد الاوسط لكل اللام صلة الانتساب اي لكل واحد من طرفي المطلوب الموضوع والمحمول بالوضع والحمل بيان
للانتساب اي بان يكون موضوعا لكل منهما او محمولا لكل منهما او موضوعا لاحدهما محمولا للاخر على ما سيبين
وذلك لان النسبة بين طرفيه لما كانت مجهولة لتطلبه احتيج الى امر ثالث معلوم نسبته الى كل منهما ليتوصل
به الى العلم بها فيلزم في تحقق انتسابه لها جملتان خبريتان يشتمل اولهما على موضوع المطلوب والوسط
والاخرى على محموله معه كما اشار اليه بقوله وهما اي الجملتان المقدمتان اللتان هما جزءا القياس المركبتان في الحقيقة
من حدود ثلاثة طرفي المطلوب والحد الاوسط تنفرد كل منهما باحد طرفيه وتشتركان في الاوسط والقائم بينهم

الاوسط

المطلق

الاوسط امين مع انه في الصورة كذلك لتكرر الوسط والمكرر شي واحد في المعنى ويسمى المحكوم عليه في
حد الاصغر لانه في الاغلب اخص من المحمول والاخص اقل افرادا فيكون اصغر وبه فيه اي ويسمى المحكوم
به في المطلوب حد الاكبر لانه في الاغلب اعم والمشترك المكرر بين الاصغر والاكبر حدا اوسط لتوسطه
بينهما وباعتبارهما اي الاصغر والاكبر تسمى المقدمتان صغرى وكبرى لاشتمالهما عليهما ويتصور على
صيغة المجهول الانتساب المذكور باربع صور لان المكرر اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى
او عكسه او موضوع فيهما اي الصغرى والكبرى او محمول فيهما وكل صورة من الصور الاربع تسمى شكلا
فالاولى تسمى الشكل الاول والثانية الشكل الرابع والثالثة الشكل الثالث والرابعة الشكل الثاني كما
وقطعية اللازم اي لازم الاشكال يعني النتيجة بقطعيتهما اي الصغرى والكبرى لان لازم القطعي قطعي
اذا كان الاستلزام قطعيا كما في الاشكال الاربعة وهو اي القياس القطعي اللازم بقطعيتهما البرهان وانما
سمي به لوضوح دلالته اخذا من برهان الشمس وهو الشعاع الذي يلي وجهها وظنيته اي اللازم بظنية
احدهما اي الصغرى والكبرى وهو اي القياس الظني اللازم الامارة عرفا لان الانتاج قطعي سواء كان
اللازم والملزوم قطعيين او ظنيين الشكل الاول يتحقق بحمله اي الوسط في الصغرى ووضعه في
الكبرى شرط استلزامه اي هذا الشكل للمطلوب من حيث الكيف ايجاب صغراه ليندرج الاصغر تحت
الاوسط فيثبت له الاكبر او ينفى عنه في الكبرى عند اثباته للاوسط او نفيه عنه وهذا الشرط معتبر في جميع
صوره الا في صورة مساواة طرفي الكبرى موضوعها وهو الاوسط ومحمولها وهو الاكبر فانه حينئذ ينتج
وان كانت صغراه سالبة لكن بشرط ان تكون الكبرى موجبة وذلك لان احد المتساويين اذا سلب عن شي سلبا
كليا او جزئيا لزم سلب الاخر كذلك والا لزم تحقق احدهما بدون الاخر ولم يذكروا الشرط اكتفاء بما سياتي من
قوله وقلبه في التساوي وظهور عدم انتاج السالبتين نحو لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الفرس بناطق
وشرطه من حيث الكم كلية الكبرى ليعلم اندراج الاصغر تحت حكمها تحقيقا فان قولنا الانسان حيوان وبعض
الحيوان فرس غير منتج فيحصل بعد اشتراط الامرين ضروب اربعة في غير صورة المساواة وهي التي الاول
كليتان موجبتان فينتج موجبة كلية نحو كل جسم متحيز وكل متحيز حادث فكل جسم حادث والثاني ما كان
بكيفيته اي الضرب الاول وهما ايجاب الصغرى والكبرى والصغرى جزئية نحو بعض الوضوء منوي وكل
منوي عبادة فبعض الوضوء عبادة والثالث كليتان الاولى موجبة والثانية سالبة والنتيجة سالبة كلية
نحو كل وضوء مقصود لغيره وكل مقصود لغيره لا يشترط فيه نية فكل وضوء لا
يشترط فيه نية والخامس والسادس قلبه اي الثالث من حيث الكيف بان تكون الصغرى سالبة كلية او جزئية
كما عرفت والكبرى موجبة في التساوي فقط نحو كل شي من الانسان بصهال وكل صهال فرس فلا شي من الانسان
بفرس ولو قلت بدل فرس حيوان لم يصح لعدم الانتاج لجواز ان يكون الاخص مسلوبا عن شي مع ثبوت الاعم له
والرابع ما كان بكيفي ما قبله اي قبل القلب وهما ايجاب الصغرى وسلب الكبرى والاولى جزئية فتركيبه من
موجبة جزئية وسالبة كلية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الابيض حيوان ولا شي من الحيوان بحجر فبعض الابيض
ليس بحجر وانتاج الضروب المنتجة في هذا الشكل ضروري بين بنفسه لا يحتاج الى دليل وباقيها اي و انتاج
باقي الاشكال الاربعة نظري يحتاج اليه فيرد الباقي في بيان انتاجه الى الضروري اي الى الشكل الاول

على الاصغر والاكبر شرطه اي شرط استلزامه المطلوب بحسب الكيف اختلافهما اي الصغرى والكبرى ــ ــ ــ ــ

الضروري انما جعله فللام للعهد وسياتي كيفية الرد وفيه اشارة الى انحصار الضروري فيه الشكل الثاني يحصل بجعله اي الاوسط فيهما اي الصغرى والكبرى كيفا تمييز عن نسبة الاختلاف اليهما بكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية كبراه فلا ينتج هذا الشكل الا سلبا والنتيجة ابدا اي دايما تتبع اخسهما اي المقدمتين من خسة بيان للموصول سلبا وجزئية بدل من الخسة وذلك لان الاشرف الايجاب والكلي ضروبه المنتجة بحسب الشرطين اربعة الاول كليتان الاولى موجبة والثانية سالبة فينتج سالبة كلية نحو النسا اي مع السلم وحصه للمقابيس ولا حال اي بيع الحال الذي يجب تسليمه في الحال بوضعه للمقابيس فلا سلم حال رده اي رد هذا الضرب الى الشكل الاول بعكس الثانية اي الكبرى عكسا مستويا وبيان ذلك ان السالبة تنعكس الى سالبة كليتها كليتها فالسالبة الكلية الى السالبة الكلية والجزئية الى الجزئية بالاستقامة اي بلا مستواني عن تخلف فان الضابط اذا تخلف خرج عن الاستقامة والموجبة الكلية تنعكس مستويا موجبة جزئية الا في صورة مساواة طرفيها فانها تنعكس حينئذ كلية فكل انسان حيوان ينعكس الى بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينعكس الى كل ناطق انسان والاستثناء هاهنا وفيما تقدم من زوايد المص على المنطقيين والضرب الثاني قلبه اي الضرب الاول اي كليتان سالبة صغرى وموجبة كبرى فينتج سالبة كلية نحو لا شيء من الحال برخصة وكل سلم رخصة فلا شيء من الحال بسلم رده الى الشكل الاول بعكس الصغرى وهي لا شيء من الرخصة بحال وجعلها اي الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير كل سلم رخصة ولا شيء من الرخصة بحال فينتج لا شيء من السلم بحال ثم عكس النتيجة وهو عين المطلوب والضرب الثالث كالاول الا ان الاولى جزئية نحو بعض الوضوء غير منوي ولا عبادة غير منوي فبعض الوضوء ليس عبادة رده الى الشكل الاول كالاول اي كرد الضرب الاول من هذا الشكل وهو بعكس الكبرى فيقال بعض الوضوء غير منوي ولا غير منوي بعبادة فينتج المذكورة والضرب الرابع كالثاني اي كالضرب الثاني من هذا الشكل الا ان اولاه اي اولى هذا جزئية واولى الثاني كلية فهو صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية نحو بعض زايد الوضوء غير منوي ولا عبادة غير منوي فبعض الوضوء ليس عبادة رده الى الشكل الاول كالاول اي كرد الضرب الاول من هذا الشكل وهو بعكس الكبرى فيقال بعض الوضوء غير منوي ولا غير منوي بعبادة فينتج المذكورة والضرب الرابع كالثاني اي كالضرب الثاني من هذا الشكل الا ان اولاه اي اولى هذا جزئية واولى الثاني كلية فهو صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة جزئية نحو الغايب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه رده بعكس الثانية بعكس النقيض وهو عند قدما المنطقيين جعل نقيض الجزء الثاني اولا ونقيض الاول ثانيا مع بقا الكيف والصدق بحالهما وعند متاخريهم جعل عين الجزء الاول ثانيا مع المخالفة في الكيف فعلى الاول تقول كل ما ليس بمعلوم ما لا يصح بيعه وعلى الثاني كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وبالخلف اي بقياس الخلف عطف على قوله بعكس الثانية في كل ضروبه جعل نقيض المطلوب تفسير للخلف وبدل منه وهو اي نقيض المطلوب الموجبة الكلية هنا اي في هذا الضرب الرابع من الشكل الثاني لان المطلوب فيه سالبة جزئية صغرى الشكل الاول وتضم الكبرى من ضروبه مع الصغرى المجعولة يستلزم هذا الصنيع بالاخرة كذب نقيض المطلوب فالمطلوب حق

المثال المذكور كل غايب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج كل غايب معلوم وهذا مناقض لما هو صادق اعني صغرى الضرب المذكور وهو بعض الغايب ليس بمعلوم ونقيض الصادق لا يكون صادقا فعلمنا ان الصنيع المذكور يستلزم نقيض الصغرى الصادقة وعندك مقدمة مقررة وهي ان كل ما يستلزم نقيض الصادقة كاذب فبينها لك بضم هذه مع تلك برهان على كذب نقيض المطلوب ولهذا قال يستلزم بالاخرة وقس عليه الضروب الماضية وانما سمي خلفا لاستلزامه باطلا كما عرفت وقيل لانه ياتي المطلوب لا على سبيل الاستقامة بل من خلفه الشكل الثالث يحصل بوضعه اي الاوسط فيهما اي في صغراه وكبراه شرطه بحسب الكيف ايجاب صغراه وبحسب الكم كلية احديهما الصغرى او الكبرى ضروبه المنتجة ستة الاول كليتان موجبتان والنتيجة موجبة جزئية نحو كل بر مكيل وكل بر ربوي فبعض المكيل ربوي وانما ينتج جزئية لان رده بعكس الاولى عكسا مستويا والموجبة الكلية تنعكس الى الجزئية والنتيجة تتبع اخس المقدمتين فلو كانت الاولى من هذا الضرب متساوية الجزئين انتج كليا لان عكس الموجبة الكلية موجبة كلية كما مر الضرب الثاني منه مثله اي مثل الضرب الاول منه في الكيف والكم الا ان الاولى جزئية فهو موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج مثله اي مثل الضرب الاول موجبة جزئية نحو بعض المكيل بر وكل مكيل ربوي فبعض البر ربوي ويرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى وهو ظاهر والضرب الثالث منه عكس الضرب الثاني منه فهو موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج كالاول اي كالضرب الاول منه موجبة جزئية ورده الى الشكل الاول بجعل عكس الصغرى كبرى لعدم صلاحيتهما لان تكون كبرى الشكل الاول لجزئيتها ويجعل عين الصغرى كبرى تقول فيما اذا كان المدعي بعض المكيل ربوي بعض الربوي بر وكل بر مكيل فبعض الربوي مكيل وعكس النتيجة اللازمة ليصير بعض المكيل ربوي فلو كانت الصغرى متساوية اي متساوية الجزئين عكست فان الموجبة الكلية تنعكس حينئذ كنفسها كما مر غير مرة وعكس النتيجة ذكر بعض من قرا الكتاب على المص في شرحه عليه ان المص زاد قوله الصغرى الى اخره بالاخرة وفسرها حاصله ان عدم عكس الصغرى هنا لانها تنعكس جزئية ولا يصح الشكل الاول من الجزئيتين والصغرى المتساوية الجزئين تنعكس كلية وح لا حاجة الى عكسها منتهي ثم ذكر ان هذه الزيادة غير مستقيمة عند وحملها على انه ذهول والغفلة اذ لا يحصل الشكل الاول بعكس الصغرى هنا اصلا لانها ان جعلت صغرى كما هي فاتت كلية الكبرى وان جعلت كبرى فاما ان يجعل عين الكبرى صغرى او عكسها فعلى الاول كان الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وعلى الثاني محمولا فيهما هذا ملخص كلامه واعلم هداك الله لفهم الاشارات الخفية من العبارات العلية ان مساواة طرفي صغرى الشكل الاول يسقط اشتراط الكلية في كبراه كما ان مساواة طرفي كبراه تسقط اشتراط الايجاب في صغراه فكما ان نفي احد المتساويين وهو الاوسط عن الاصغر يستلزم نفي الاخر وهو الاكبر عنه والا لم يبق بينهما مساواة فكذلك اثبات احد المتساويين بدون الاخر وكان الانتاج في صورة المساواة مع عدم كلية الكبرى ليس لصورة الشكل بل لخصوصية المادة ووجود المساواة كذلك فيما مع عدم ايجاب الصغرى غير ان المص صرح في صورة مساواة

قوله

طرفي الكبرى بعدم اشتراط ايجاب الصغرى واكتفى هاهنا بالاشارة كما يقتضيه شان هذا الكتاب اعلم ان
وعكس النتيجة هاهنا غير محمول على ما حمل عليه اولا بل المراد به ان النتيجة الحاصلة حينئذ على عكس النتيجة
الحاصلة على تقدير جعل عكس الكبرى صغرى وعين الصغرى كبرى فلا حاجة الى ان يعكس وفايدة
عكس الصغرى حينئذ كلية صيرورة الوسط محمولا فيهما وظهور المساواة بين طرفيها بملاحظة الاصل والعكس
والضرب الرابع منه كليتان الثانية سالبة والاولى موجبة نحو كل بر مكيل وكل بر لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا
فبعض المكيل لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا ينتج هذا الضرب كالاول اي كالضرب الاول منه في صورة
المساواة اي مساواة جزئي الصغرى فالنتيجة هاهنا سالبة كلية نحو كل انسان ضاحك ولا شي من الفرس
بانسان فلا شي من الضاحك بانسان وفي صورة الاعمية اي فيما اذا كان محمول الصغرى اعم من موضوعها
فالنتيجة حينئذ سالبة جزئية فيرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى كما في الضرب الاول والضرب الخامس
منه كالرابع الا اذا اولاه جزئية بمعنى جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سلبا جزئيا
نحو بعض الموزون ربوي ولا شي من الموزون يباع بجنسه متفاضلا فبعض الربوي لا يباع بجنسه
متفاضلا ويرد الى الشكل الاول بعكس الصغرى مثله اي الرابع في صورة الاعمية فيقال في المثال المذكور
بعض الربوي موزون الخ والضرب السادس قلبه اي الضرب الخامس كمية لا كيفية فهو موجبة كلية
صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج مثله اي الخامس سلبا جزئيا نحو كل بر مكيل وبعض البر لا يباع بجنسه
متفاضلا فبعض المكيل لا يباع الى اخره اي بجنسه متفاضلا ويرده باعتبار الكبرى موجبة سالبة
المحمول اي برده الى الشكل الاول بان يعتبر كبراه السالبة الجزئية موجبة سالبة المحمول بحمل السلب
الوارد على النسبة الايجابية جزء المحمول ثم اثبات ذلك السلب للموضوع وهي اي الموجبة المذكورة لازمة
لسالبة البسيطة كما ان السالبة البسيطة لازمة لها ومن ثم لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف المعدولة
فانها تقتضيه كما بين في موضعه وليس وهي اعني موجبة تنعكس مع كونها جزئية ويجعل عكسها صغرى
للشكل الاول فهو اذن موجبة سالبة الموضوع صغرى وموجبة كلية كبرى كما تنبه الاصل صغرى وفيه
اشاره بقوله كل بر مكيل فينتج ما ينعكس الى المط وهو ما لا يباع بجنسه متفاضلا مكيل فينعكس الى بعض
المكيل لا يباع الى اخره ويبين هذا الضرب وما قبله من الضروب الخمسة بالخلف ايضا وقد مر بيانه
في الشكل الثاني الا انك تجعل نقيض المطلوب كبرى لصغرى الشكل الاول هنا وقد جعلته صغرى
لكبراه هناك فنقول لو لم يصدق بعض المكيل لا يباع الى اخره لصدق كل مكيل يباع الى اخره فيجعل كبرى
لصغرى المذكورة وهي كل بر مكيل فيصير كل بر مكيل وكل مكيل يباع الى اخره فينتج كل بر يباع الخ وهذا ينافي
كبرى الاصل المفروض صدقها اي بعض البر لا يباع الى اخره فيقتضي كذب نقيض المطلوب فيصدق الشكل
الرابع خالف الشكل الاول فيهما اي الصغرى والكبرى في الاوسط موضوع في الصغرى محمول في الكبرى
فرده الى الاول بعكسهما اي الصغرى والكبرى مستقيما مع بقائهما على حالهما من الترتيب او قلبهما بتقديم
الكبرى على الصغرى فاذا كانت صغراه اي الرابع موجبة كلية انتج مع السالبة الكلية التي هي كبراه

سالبة جزئية لان صغراه تنعكس الى موجبة جزئية والنتيجة تتبع الاخص من الجزئية والسلب كما عرفت ان
برده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين فقط اي لا مع القلب ايضا لعدم السلب في صغرى الشكل الاول
وهو لازم للقلب وانتج صغراه الموجبة الكلية مع الموجبتين الكلية والجزئية كبرى موجبة جزئية برده
بقلبهما اي المقدمتين ثم عكس النتيجة لا بعكسهما لبطلان تركب القياس من الجزئيتين فسقطت
السالبة الجزئية في هذا الشكل لعدم صلاحيتها ان تكون صغرى او كبرى لانتفاء الانتاج باحد الطرفين
العكس والقلب منها اي السالبة الجزئية في هذا الشكل لعدم صلاحيتها ان تكون صغرى او كبرى بان
كانت احدى مقدمتيه فانها ان كانت صغرى لا تنعكس ولا تصلح ان تكون كبرى لجزئيتها فامتنع القلب ايضا
وان كانت كبرى لا يصح ابناها لما ذكر ولا جعلها صغرى لكونها سالبة ولو تساوى اي الطرفان في الكبرى
الموجبة صح رد هذا الضرب الى الشكل الاول بعكسهما اي الصغرى والكبرى لانتفاء المانع وهو جزئية
الكبرى فان الموجبة الكلية عند مساواة طرفيها منعكس كلية فالنتيجة حينئذ موجبة كلية لانعكاس
الصغرى ايضا والا فموجبة جزئية واذا كانت الصغرى في هذا الشكل موجبة جزئية فيجب كون الاخرى السالبة
الكلية لسقوط السالبة الجزئية لما مر وانعكاس الموجبتين جزئية فلا يصلحان لان يكونا كبرى بعد العكس
ولو جعلا صغرى بطريق القلب يلزم حينئذ ان يجعل الموجبة الجزئية كبرى وعلى التساوي اي تساوي
طرفي الكبرى يجوز الموجبة الكلية ان تكون كبرى لانتفاء المانع بانعكاسها كلية او كانت الصغرى في هذا
الشكل السالبة الكلية فيجب حينئذ ان تكون الكبرى كلية موجبة لامتناع خلاف ذلك اما الموجبة
الجزئية فلانها لو عكست وعكست الاولى لم تكن الكبرى جزئية في الشكل الاول ولو قلبت لم يكن بد من قلب
النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس واما السالبة الكلية او الجزئية فلانه يلزم حينئذ تركب القياس من السالبتين
ومما غير منتجان كما مر في محله ضروبه المنتجة خمسة الاول كليتان موجبتان ينتج موجبة جزئية نحو كلما
يلزم عبادة مفتقر الى النية وكل تيمم يلزم عبادة لازمة كل تيمم مفتقر الى النية بقلب المقدمتين
فنقول كل تيمم يلزم عبادة وكلما يلزم عبادة مفتقر الى النية فينتج اللازم المذكور ثم ينعكس الى المطلوب جزئيا
وهو بعض المفتقر الى النية تيمم فان قلت ما السبب في اعتبار هذه الجزئية مطلوبا بالضرب المذكور
دون الكلية التي ينعكس اليها وكلاهما لازم الكلية المذكورة للضرب المذكور لزوما بينا من معنا
اي الكلية المذكورة من حيث كليتها صحيح والاول يدل على صحة القياس من حيث الصورة والثاني على صحة
من حيث المادة قيل في الجواب انما اعتبرت دون الكلية لفرض كون الصغرى مطلقا اي لان المفروض في
القياس الاقتراني كون الصغرى مطلقا في اي شكل كانت ما اشتمل اي قضية اشتملت على موضوع المطلوب
والكبرى مطلقا ما اشتمل على محموله فاذا نظمت او لا استدلال في المثال المذكور مشتملا على ان بعض المفتقر
الى النية تيمم بالرابع اي بالشكل الرابع كان المفتقر موضوعه اي المطلوب والتيمم محموله حتى اذا قلبتا انتج ما
لا يلزم ما ينعكس الى المطلوب على ما بين في بيان رده الى الاول والبيانات بعضها من الشكل الرابع
بعد الصنيع المذكور عند وقد الرد الى الشكل الاول عكسه اي المطلوب فينعكس الحاصل من الضرب المذكور

جزئيا لانه موجبة كلية وقد عرفت انها تنعكس موجبة جزئية ولو تساويا اي الطرفان في الحاصل المذكور لكان عكسه
كليا كما هو في صورة الضرب الثاني مثله اي الضرب الاول الا ان المقدمة الثانية جزئية نحو كل عبادة
بنية وبعض الوضوء عبادة فبعض ما هو بنية وضوء والرد والالزام كالاول يعني ان الحاصل ههنا موجبة جزئية
فتقول بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية وينعكس الى بعض ما هو بنية وضوء الضرب الثالث
كليتان الاولى سالبة والثانية موجبة كل عبادة لا تستغني عن النية وكل مندوب عبادة ينتج سالبة
كلية لا شيء مستغن عن النية بمندوب بالقلب والعكس اي بقلب المقدمتين ليرتد الى الشكل الاول ثم عكس النتيجة الى
المطلوب الضرب الرابع كليتان الثانية سالبة والاولى موجبة ينتج جزئية سالبة نحو كل مباح مستغن عن
النية وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني عن النية ليس بوضوء يرد الى الشكل الاول بعكس المقدمتين
الاولى الى موجبة جزئية هي بعض المستغني عن النية مباح والثانية الى سالبة كلية هي كل مباح ليس بوضوء فينتج
بعض المستغني ليس بوضوء ولو كان في الموجبة تساو بين طرفيها كانت النتيجة سالبة كلية كلتا المقدمتين
عينا وعكسا الضرب الخامس جزئية موجبة وسالبة كلية كالرابع لا ترد اي لا ترتد الى المطلوب كلام الضرب
الرابع من سلب جزئي ويرد الى الشكل الاول مثله ايضا بعكس المقدمتين ويبين الكل اي الضروب الخمسة بالخلف
بضم نقيض النتيجة الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى نقيض الاخرى ففي الضربين الاولين المضموم اليها هو
الصغرى وما ينعكس الى نقيضها النتيجة هو الكبرى وفي الباقي هو الكبرى وما ينعكس الى نقيضه هو الصغرى
فنقول لو لم يصدق بعض المفتقر الى النية لصدق لا شيء من المفتقر اليها بتيمم ونضم اليه كل ما يلزم عبادة
مفتقر الى النية فالصغرى هذه الموجبة الكلية والكبرى تلك السالبة الكلية والنتيجة لا شيء مما يلزم عبادة بتيمم
وينعكس الى لا شيء من التيمم يلزم عبادة وهذا مناقض كبرى المورد وتقول لو لم يصدق لا مستغني عن النية بمندوب
لصدق بعض المستغني عنها مندوب وكل مندوب عبادة ينتج بعض المستغني عنها عبادة وينعكس الى بعض العبادة
مستغن وهو مناقض كل عبادة لا يستغني الطريق الرابع الاستقراء تتبع الجزئيات اي استقصاء جزئيات
كلي كلها او اكثرها ليعرف ثبوت حكم لها على سبيل العموم او ضده فيستدل به بعد تتبعها على الحكم الكلي الشامل
لكل فرد من افراد المحكوم عليه بثبوته اي ذلك الحكم فيها اي الجزئيات المذكورة فهو استدلال بحال الجزئي على
حال الكلي وهو اي الاستقراء قسمان تام ان استغرقت اي الجزئيات بالتتبع يفيد القطع كالعدد اما زوج
واما فرد وكل منهما يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ويسمى قياسا مقسما وناقص خلافه بان لم يستغرق
جزئياته بل اكثرها فلا يفيد القطع بل الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرئ منها على خلاف ما استقرئ كتحرك
الفك الاسفل عند المضغ بالنسبة الى اكثر افراد الحيوان بخلاف التمساح فانه يحرك فكه الاعلى فاما

التمثيل وهو القياس الفقهي الاتي فمن مقاصد الفن فلا يجوز عده من المقدمات بالنسبة اليه

المقدمة الرابع

في

من الامور التي هي مقدمة الكتاب استمداده اي ما يستمد الاصول منه من نقل المداد اسم احد الملاذ
على الاخر احكام كلية لغوية استنبطوها اي استخرجها اهل هذا العلم من اللغة العربية لاقسام من
الالفاظ العربية كالعام والخاص والمشترك والمرادف والحقيقة والمجاز والظاهر والنص الى غيرها كما هو الحال

في قوله لاقسام متعلق بمحذوف هو صفة احكام اعني مثبتة جعلوها اي تلك الاحكام مادة له اي لهذا
العلم واجزاء له لثبت تلك الاحكام مدونة فتقبلها اي قبل تدوين هذا العلم وان ذكرت في اثناء استدلال
في الفروع اكثرها لكان تلك الاحكام المذكورة بعضا منه اي هذا العلم ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو ان يقال بعض مقاصد هذا العلم يتوقف على معرفة بعض هذه الاحكام وما يتوقف عليه مسائل
العلم خارج عنه اشار الى الجواب بقوله ويتوقف اثبات بعض مسائله اي هذا العلم عليها اي الاحكام المذكورة
لا ينافي الاصالة لجواز كون مسئلة من العلم مبدأ لمسئلة اخرى منه غاية الامر كونها خارجة
بالنسبة الى ما يتوقف عليها وهذا اي وكون هذا العلم يستمد من هذه الاحكام لان الادلة من
الكتاب والسنة منها اي من تلك الاقسام وحمل حكم العام مثلا وحمل حكم المطلق على العام والمطلق ليس
بقيد كونه اي العام او المطلق المحمول عليه عام الادلة المذكورة او مطلقها بل على مطلق العام والمطلق
غاية الامر ان الحكم المحمول ينطبق عليها اي عام الكتاب والسنة ومطلقهما انطباق حكم الكلي على جزئياته الا
فاندفع ما قيل من ان الاحكام الكائنة لاقسام من العربية انما هي مثبتة في هذا العلم على موضوعها
من حيث انها من الكتاب والسنة لا مطلقا فلا يكون العلم مستمدا من الاحكام على الوجه الذي ذكرتم
وقد يجري فيها اي في الاحكام المذكورة خلاف كما سياتي واجزاء مستقلة معطوف على قوله احكام
وتلك الاجزاء تصورات الاحكام الشرعية الخمسة الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فيه بيان
وجه استمداد الاصول من الاحكام انما هو من جهة مبادي التصورية اذ لا بد فيه من تصورها ليمكن
اثباتها او نفيها الا اذا قلنا الامر للوجوب لا للندب وانما صرح بكونها اجزاء مستقلة دفعا لما ذكر
في بعض الحواشي من انها جعلت في الفقه مبادي استقلالا وفي الاصول استمدادا لكونها محمولات
لمسائل الفقه واعراضا ذاتية لموضوعه ومتعلقات لمحمولات مسائل الاصول وبين ذلك بقوله
كالفقه اي كما ان الفقه يستمد من هذه الاجزاء بجميعها اي الاصول والفقه في الاستمداد منها
لاحتياج الكائن لكل منهما الى تصور محمولات المسائل اي مسائلهما وذلك لما عرفت من ان موضوعات
مسائل الاصول الادلة السمعية ومحمولاتها ما يرجع الى كونها مثبتا للحكم الشرعي وموضوعات مسائل
الفقه افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام الشرعية على ان الظاهر ان يكون استمداد الفقه اياها اي
تصورات الاحكام المذكورة منه اي من علم الاصول لسبقه اي الاصول الفقه لكونه فرعا عليه
وان لم يدون الاصول قبل الفقه فان اول من دون الفقه ورتب كتبه وابوابه الامام ابو حنيفة رحمه
الله قال الامام الشافعي رحمه الله من اراد الفقه فهو عيال على ابي حنيفة نقله الفنري باديء التاج
في طبقات الفقهاء وغيره وقال المطرزي في الايضاح ذكر الامام السرخسي في كتابه ان ابن شريح وكان
مقدما في اصحاب الشافعي ببغداد ان رجلا يقع في ابي حنيفة فدعاه فقال يا هذا اتقع في رجل يسلم له
ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لك الربع فقال وكيف ذلك فقال الفقه سؤال وجواب وهو الذي تفرد
بوضع السؤال فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن السؤال وخصومه لا يقولون انه اخطأ في الكل فاذا جعلت

ما وافقه فيبعثنا بلا ما خالفه فيه سلم ثلاثة ارباع العلم لرد بقي بينه وبين جميع الناس ربع العلم فتاب
فقبّل الرجل وبقال اول من دون في اصول الفقه استقلالا الامام الشافعي صنف فيه كتاب الرسالة
بالتماس ابن المهدي **ويزيد** الاصول على الفقه استمدادا **بها** اي بتصورات الاحكام المذكورة لكونها
موضوعات لمسائله **في مثل المندوب مامور به اولا والواجب اما مقيد بالوقت اولا** وليس مثله
في الفقه فاذا كان اكثر احتياجا **وعندنا** اي عند كونها موضوعات **عدت** الاحكام المذكورة **من الموضوع**
اي من موضوع الاصول ثم زاد التعميم بما منه الاستمداد ما بحيث يكون مادة وجزءا من العلم وانما لم يجعل
الاستمداد من ثلاثة مذهب والكلام كما جعله الاسدي وابن الحاجب منها لا مشاحة في الاصطلاح
والشان في اختيار ما هو اولى بالاعتبار **وما قيل** من ان علم الاصول ليس علما براسه بل هو **كله اجزاء**
علوم وابعاضها جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل **باطل** قال شارح هذا الكتاب
ان القايل هو السبكي **وما يقال** اي يظن **من علم الحديث** من الاحوال الراجعة الى متنه او طريقه كالعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولعمل الصحابي لا لروايته او بالعكس وعدالة الراوي وجرحه ان
الاصول تستمد منه **ليس البحث عنه استمدادا** للاصول **بل تداخل موضوعي علمين** يترتب غايتهما على
عن احوال شيء واحد فيشتركان في الموضوع او يندرج موضوع احدهما تحت موضوع الاخر على
ما مر **وجه مثله** اي الاشتراك في بعض الاحكام **و**الدليل **السمعي** الذي هو موضوع الاصول **من**
حيث يوصل العلم باحكامه هو الدال على قدرة اثبات الاحكام لا فعال المكلفين **يندرج فيه** اي السمعي **السمعي**
النبوي الذي هو موضوع علم الحديث اندراج الجزئي الاضافي تحت الكلي والمراد بدلالة السنة كما
يندرج فيه ادلة الكتاب **من حيث كيفية الثبوت** وكون الاصول باحثا من حيث الاتصال لا ينافي بحثها
من حيث كيفية الثبوت بل البحث عن اتصال السمعي بعد معرفة كيفية ثبوته من صحة وحسن وغيرهما ومن ثمة
يختلف صفات اثبات الاحكام باختلاف كيفية ثبوت ادلتها تواترا وضعفا فالبحث من الحيثية الثانية
راجعة الى الاولى ظهر ان مباحث السنة من مباحث الاصول اصالة **ومباحث الاجماع والقياس والنسخ**
ظاهر كونها من مسايل الاصول المختصة به ولا يبلغ علم من العلوم المدونة كفيل بها سواه **المقالة**
الاولى من المقالات الثلاث **في المبادي اللغوية** جمع مبدء هو في الاصل مكان البداءة في الشيء او زمانه والمراد
بها هنا على ما سبق تصورات وتصديقات يتوقف عليها البحث عن مسايل الفن ببسط او بغيره كبيان معنى
اللغة وسبب وضعها والواضع ولزعم المناسبة بين اللفظ ومعناه وعدم لزومها وما وضع له اللفظ
ذهني او خارجي او اعم منهما وطريق معرفة الوضع وصل يجري القياس الى غير ذلك ووجه التسمية ان
الموقوف عليه مبدء بالنسبة الى الموقوف وتقدم هذه المقالة لا احتياج الكل اليها **اللغات الالفاظ**
الموضوعة للمعاني اشار بلفظ الجمع الى عدم اختصاص التعريف بلغة العرب والمتبادر من الوضع تعيين
اللفظ للدلالة بنفسه فعلى هذا لا يكون المجاز لغة حقيقة بل مجازا ويمكن ان يراد به ما يعم الوضع المجازي
فيكون لغة حقيقة **ثم يضاف كل لغة الى اهلها** وهو من تنسب اليه لا واضعها فيقال لغة العرب ولغة
العجم **ومن لطفه** سبحانه اي افاضة احسانه برفق على عباده والاضافة في محل الاظهار للاستشعار بانه

سبحانه ما ضر في الاذهان بحيث لا يحتاج الى سبق الذكر **الظاهر** تعليل لا شارة بهذا الوصف الى ان لطفه على
الظاهر والخفي **وقدرته** وهي صفة ازلية موثرة في المقدورات عند تعلقها بها **الباهرة** اي الغالبة الغالبة
من العجز عن ايجاد ما تعلقت ارادته من المقدورات **الامتنان** وهو اعطاء النعمة **علينا** اي الالفاظ التي
بالنطق بها منيّ نشاؤ العلامات لما في ضمايرهم **والهداية** عطف على المبتدا اعني الاقتدار والجر فعلى
لطفه وهي الدلالة على ما يوصل الى البغية ولا يخفى عليك ان هاهنا نشر على غير ترتيب اللف فان الهداية
تتعلق باللطف والاقتدار بالقدرة **للدلالة بها** اللام صلة الهداية فانها تتعدى باللام والى وبنفسه
والهداية صفة الحق سبحانه والدلالة وهي الارشاد الى ما في الضمير بواسطة اللفظ صفة المتكلم بها
تحت المؤنة الطرفين في الافادة والاستفادة بيسر وسهولة **وعمت الفايدة** لتناول افادتها الموجود
والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها مع الحاجة وانقضائها معها مع انقضائها بخلاف الكتابة والاشارة
والمثال وهو الجرم الموضوع على شكل ما في الضمير **والواضع للاجناس** اي المعاني الكلية المسماة باسم كالانسان
والحيوان والاكل والشرب فالمفعول محذوف او الالفاظ الموضوعة باز المعاني الكلية فاللام للتقوية
والعمل والموضوع له محذوف **اولا الله سبحانه** ويجوز ان يبنى على بعضها وضعان سماويا والعباد ثانيا
قول الاشعري اي القايل بان الوضع لها اولا الله سبحانه فقوله **ولا شك في اوضاع الخلق علميته الشخصية**
على ما يشهد به الواقع وانما جعل محل الخلاف الاجناس لان الاشخاص بعضها بوضع الله تعالى بغير خلاف
كاسماء الله تعالى المستفادة من السمع واسماء الملايكة وبعض اسماء الانبيا وبعضها بوضع البشر بلا ريب
فيه بالشخصية لا ستقا القطع في العلمية الجنسية كاشتهارها في اسماء الاجناس **وغيرها** اي غير اوضاع الاعلام
الشخصية التي هي للخلق بلا شك مما لا يقطع بكونه للحق دون الخلق **جايز** وجوهه فان كان ما وضع
وما وضع له فيه غير ما وضع وما وضع له بوضع الحق فهو مجرد نوارد والا فيلزم ترادف ان كان المعاني
في الاول ومن الثاني واليه اشار بقوله **فيقع الترادف** او اشتراك ان كانت في الثاني نقط او اضداد
في الوضع كما ذكر من وضع العلم الشخصي انه كالتسمية وكانه ذكر الترادف مثلا وذلك غيره بالمقايسة
لقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها تعليل للاشعري والمراد بالاسماء السماء نفس العلامات لا مصطلح النحاة
فيعم الافعال والحروف ايضا على انه لو اريد لثبت المطلوب ايضا لعدم القايل بالفصل لان التعليم بمجرد
الاسما يعني انما يتقرر الظاهر ان التعليم بالقاها عليه مبينا له معانيها اما بخلق علم ضروري بها فيه باعماله
شيء من اسباب العلم اختيار او الغاية فيه وهو يجتمع مع التوجه واعمال السبب يعني في ذلك وايا ما
كان فهو يقرر مفتقرا الى سابقة اصطلاح ليتسلسل بل الى وضع والاصل ينبغي ان يكون في ذلك الوضع ممن كان
قبل ادم ومن معه في الزمان من المخلوقات فيكون من الله وهو المطلوب **واصحاب ابي هاشم** المعتزلي
المشهور ويقال لهم البهشمية قالوا الواضع **البشر ادم وغيره** وضع الاوايل ثم عرف الباقون بتكرار
الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها **لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه** اي بلغتهم مجازا
من تسمية الشيء باسم سببه **الخ دل** اللفظ نسبتها اي اللغة اليهم اي القوم **وهي** اي النسبة المذكورة انما تكون

بالوضع اي بوضعهم اياها بازاء معانيها لان الاصل في الاطلاق الحمل على الكامل مما يحتمله اللفظ وهو اي هذا
التقرير ظاهر في الاستدلال على المطلوب مبني على تقدير تسليم مقدمات تستلزم فلا ينافي ورود منع على
بعض مقدماته ولما تقريره اي الاستدلال بهذا النص دورا فمفعول التقرير لتضمنه معنى التفسير
اي جعله متقيدا للدور كذا اشارة الى ما ذكر بعده من التقرير وهو حال عن تقريره وليس المراد
بمثل هذا حقيقة التشبيه بل كون ما قصد بيانه بحيث يعبر عنه بهذه العبارة ونحوها وما بعده
بدل عنه وهو قوله دل اي النص المذكور على سبق اللغات الارسال لدلالته على ملابسة الرسل
اللغة المستندة الى القوم قبل الارسال لان تخاطبهم بتلك اللغة تسبب لكون الرسول متلبسا بها حال
الارسال ليتبين لهم ما امروا به فيبهموا بتيسير ولو كان حصول اللغات لهم بالتوقيف من الله تعالى ولا
يتصور التوقيف الا بالارسال لانه الطريق المعتاد في تعليم الله سبحانه العباد سبق الارسال اللغات
فيدور وهو دور تقدم بمعنى مسبوقية الشيء بما هو مسبوق به لكن الشيء فهو محال وان كان سبقا
زمانيا لا ذاتيا فان سبق الشيء على نفسه زمانا ظاهر الاستحالة فتغلط جواب اما لظهور ان كون
التوقيف لا يتيسر الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا سبق الارسال على اللغات
حتى يلزم الدور ولكن ان تقول سبق الارسال على التوقيف لعدم حصوله بلا ارسال رسول ولا شك انه لا
يجعل الا برسول عالم باللغات يعلم قومه اياها والحاصل ان النص يدل على تقدم اللغات من حيث انها معلومة
للقوم على الارسال والتوقيف يدل على انها من تلك الحيثية متاخرة عن الارسال فسبق الارسال على
التوقيف يستلزم سبقه على اللغات من حيث كونها معلومة لهم وان لم يستلزم سبقه عليها من حيث
ذواتها وذلك كاف في اثبات الدور ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يتعلق باللغات نوعان من العلم احدهما
بطريق التوقيف والاخر بطريق اخر كالضرورة مثلا فتكون اللغات من حيث معلوميتها بالنوع الاول
متاخرة عن الارسال ومن حيث معلوميتها بالثاني متقدمة عليه فمعنى قوله لا على اللغات لا علمها من حيث
معلوميتها بغير طريق التوقيف او لا علمها من جميع الحيثيات فالاية لا تدل على ان الواضع انما هو البشر
وان سلم دلالتها على سبق اللغات على الارسال وكون التوقيف لا يتيسر الا بالارسال بل يفيد حصر بعضها اي كون
التوقيف كما ذكر لا يوجب سبق الارسال على اللغات بل يفيد سبق الارسال على اللغات لان الارسال
لتعليمها انما يكون بعد وجودها معلومة للرسول عادة ليترتب فائدة الارسال عليه بلا تاخير فالجواب
من قبل التوقيفية عن الاستدلال المذكور بان ادم علمها بلفظ المبني للمفعول بتعليم الله سبحانه والضمير للاسماء
وعلمها بلفظ المبني للفاعل ادم غيره فلا دور اذ تعليمه بالوحي يستدعي تقدم الوحي على اللغات
لا تقدم الارسال ولا يتصور الارسال عند ذلك لعدم القوم بعد ان يجدوا ويتعلموا اللغات منه ارسل
اليهم وحاصل الجواب منع كون التوقيف لا يتيسر الا بالارسال فقوله ويمنع حصر التوقيف على الارسال
تفسير للجواب الاول باعتبار السند فان سند هذا المنع تجويز الالهام تعليما والوحي وان يقال الاول سماوي
والمدعي ان البشر ليس بواضع لان ادم علمه الله تعالى وغيره وعلم ادم فلم يكن احد منهم واضعا غاية الامر

انه

انه اشير فيه ضمنا الى بطلان دليلهم بانه لو كان التوقيف يستلزم الدور لما وقع لكنه وقع لجوازه اي التوقيف
من الله بالالهام اي بالقاء الله تعالى في روع العاقل من غير كسب منه ان هذه الالفاظ موضوعة بازاء
هذه المعاني تزد فيه اي هذا التجويز بخلاف المتبادر اي بان التوقيف بغير الارسال من الالهام ونحوه خلاف
ما جرت به العادة الالهية فان لم يقطع بعدمه فلا اقل من ان يكون خلاف الظاهر فلا يفيد الا مجرد التجويز
متابع حين قلنا فالجواب الخ وذلك لكونه مبنيا على الدور وقد عرفت انه غلط ستقف عنه بل الجواب
المعتمد المبني على تقرير استدلالهم بالاية على الوجه التام انها اي الاضافة في قوله تعالى بلسان قومه
للاختصاص اي اختصاص اللسان بهم من بين الناس لتخاطبهم بها من سائر اللغات ولا يستلزم الاختصاص
وضعهم اياها بل يثبت الاختصاص مع وضع غيرهم اياها ايضا مع الاختصاص مع تعليم ادم بنيه اياها اي
اللغات وتوارث الاقوام من السلف والخلف بالتعليم والتعلم فاختص كل اي كل قوم بلغة دلت الغاية التعقيبية
على ان اختصاص كل قوم بلغة انما حصل بعد التوارث فعلى هذا يلزم ان الاوايل لم يكونوا كذلك
بل كانوا يخاطبون بجميع اللغات ولما يجوز كون علم اي كون المراد بعلم ادم الاسماء الهمه الوضع بان بعث
داعيته والقى في روعه كيفيته حتى فعل كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او ما سبق وضعه
ممن تقدم اي او الهمه الاسماء السابق وضعها ممن تقدم ادم فقد ذكر غير واحد من المفسرين ان الله خلق
الجان قبله واسكنهم الارض ثم اهلكهم ببغيهم بخلاف الظاهر لان الاصل عدم الوضع السابق والمتبادر من التعليم
ان يكون بطريق الخطاب لا الالهام وهذه المسئلة ظنية فلا يحتاج دليلها الا بفيد القطع فلا يعتبر وهي من
المقدمات للاصول وما بعد كتقبل الشرع فيه لمزيد نصرة لا من مقاصده ولا من مباديه التي يتوقف
عليها مسايله واطلاق المبادي فيها اي المسئلة المذكورة تغليب فلا يتجه انه كيف ذكرت في المبادي
اللغوية كالتي تليها اي كالمسئلة التي تلي هذه المسئلة من ان المناسبة بين اللفظ والمعنى معتبرة ام لا
فانها ايضا ظنية من المقدمات ثم اشار الى دفع ما دفع به احتجاج التوقيفية بالاية بقوله وكون المراد بالاسماء
المذكورة في الاية المسميات وهي الحقايق الموضوع بازائها الاسماء بعرضهم اي بدلالة قوله تعالى ثم عرضهم
في قوله ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء لان الغرض للسؤال عن اسماء المعروضات فلا يكون الا
المعروض الذي هو مرجع الضمير المنصوب نفس الالفاظ ولان عرض الالفاظ انما تكون بالتلفظ بها ومع
الامر التعجيزي بلان ضمير جمع المذكر العاقل انما يصح اذا اريد الحقايق مع تغليب العقلاء مندفع حيز التكون
بالتعجيز بانبئوني باسماء هؤلاء يعني المقصود من طلب الانباء بالاسماء تعجيز الملائكة عنه ليظهر
فضل ادم عليهم بسبب انبائه بها وكونه عالما بها دونهم وتعليم ادم الاسماء لهذه المصلحة فلو كان
معنى قوله تعالى علم ادم الاسماء علم المسميات لزم ترك ذكر ما لا بد منه وذكر ما لا يحتاج اليه مع حصر
مطلب التوقيفيين اذ فرض تعليمها مع تعليم اسمائها او عدم استقامة معنى الكلام ان فرض بدونه لانه يخالف
حينئذ قوله تعالى فلما انبأهم والوجه ان يقال المراد بالاسماء او لا وثانيا معناها المتبادر وبالضمير الراجع
اليها في عرضهم المسميات بطريق الاستخدام وبعد كون المراد بعلم الاسماء علم المسميات عطفا على التجهيز وذلك

لان ارادة المسميات بلفظ الاسماء بعيد عن الفهم وقيل لان المفعول الثاني للتعليم من قبيل الصفات والاعراض لا الاشخاص
والذوات وانت خبير بان نفس الالفاظ ايضا لا تصلح الا باعتبار وضعها ومثل هذا الاعتبار يمكن في جانب
المسميات ايضا بان يقال علمها باعتبار احكامها غير ان الاكثر سبيل في الاول اظهر لشيوع تعلم اللغة وتعليمها ثم اشار
الى المذهب الثالث بقوله وتوقف القاضي ابي بكر الباقلاني عن تعيين الواضع لعدم دليل القطع بذلك لا ينفي
الظن بذلك والمتبادر من قوله اي القاضي كل من المذاهب فيها ممكن عدمه اي الظن لان مثل هذا الاطلاق
يفيد بظاهره المساواة في الاحتمال وهو اي عدم الظن باحدها ممنوع لوجود ما يفيده كما مر من دليل
الاشعري ولفظ كلها في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ينفي اقتصار الحكم على كون ما وضعه سبحانه
القدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح كلمة على صلة الاقتصار ولان الحكم لان الكون ليس بموضوع القضية
بل هو عبارة عن نسبة المجهول وهو القدر الى الموضوع والحكم الذي هو ايقاع النسبة ههنا مقصور
على نسبة هذا المحمول اليه دون غيره وهو الزايد على القدر المذكور راجع الاستاذ بانه ان لم يكن القدر المحتاج
اليه في الاصطلاح اي في بيان ان هذه الالفاظ موضوعة بازاء هذه المعاني ليستفيد غير الواضع
العلم بالوضع من الواضع بالتوقيف بل اسلزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر
والمفروض انه يعرف بالاصطلاح اذ يوجب لفظ كلها العموم اي عموم التعليم جميع الاسماء القدر المذكور وغيره على
ان اللام ظاهرة في الاستغراق غاية الامر انه خصص منه ما تقدم لقيام الدليل عليه فانتفى به ذا انه توقف
الاستاذ في غيره اي في غير ما يحتاج اليه في بيان الاصطلاح كما نقل عنه اي الاستاذ فقل عنه الامدي
وابن الحاجب ونقل الرازي والبيضاوي عنه ان الباقي اصطلاحي فيه ان معلم الكل لا يلزم ان يكون واضعه
بل التعليم انما يكون بعد الوضع وهو يحتمل ان يكون من الله او غيره كما لا يخفى فان قلت الاصل عدم الوضع
من غيره قلت التمسك بالاستصحاب لا يعتبر في مثل هذا المطلب غاية الامر ان كون القدر المذكور بوضع الله
افاده الدليل فقال به وتوقف في غيره لعدم الدليل والزام الدور او التسلسل على اختلاف التقرير في تقرير
الالزام الامدي يستلزم التسلسل لتوقفه على اصطلاح سابق وهو على اخر وهكذا واقتصر ابن الحاجب على
الدور كما ذكرناه انا وذكر التفتازاني في وجه اقتصار ابن الحاجب انه لا بد باخرة من العود الى الاصطلاح
الاول ضرورة تناهي الاصطلاحات لو لم يكن توقف البعض اي القدر المذكور منتف خبر المبتدا يعني الزام
احد الامرين على تقدير عدم توقيف البعض غير وارد لان طريق معرفة القدر المذكور لا ينحصر في الاصطلاح بل
الترديد اي استعمال الالفاظ في معانيها مرة بعد اخرى مع القرينة الدالة على ان المراد من هذا اللفظ
هذا المعنى من الاشارة ونحوها كاف في الكل اي كل الالفاظ فضلا عن القدر المذكور وتدخل الافعال والحروف
في عموم الاسماء لانها اسماء لغة لان اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه والتخصيص بما يقابل الفعل والحرف اصطلاح
النحاة قيل لا فائدة في هذا الاختلاف وقيل فائدة الاختلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال
العقل ومن قال بالاصطلاح اخره عنه مدة يمكن فيها من معرفة الاصطلاح هذا اي معنى هذا او هذا كما ذكر
واما اعتبار المناسبة بين اللفظ والمعنى الداعية لتعيين خصوص هذا اللفظ لهذا المعنى فيجب الحكم به اي

باعتبارها بينهما في وضعه تعالى فان خفي ذلك علينا فلقصور منا والحكمة اقتضته للقطع بحكمته وهي على ما ذكره
المحقق التفتازاني في شرح الكشاف العلم بالاشياء كما هي والعمل بالامور على ما ينبغي ويطلق على ما يشتملهما و من
المعلوم ان كل معنى ليس نسبته الى جميع الالفاظ على السوية بل بينه وبين بعضها مناسبة ليست بينه وبين
غيرها وينبغي ان يراعي ذلك في الوضع والقادر الحكيم لا يفوت ذلك وهو اي اعتبار المناسبة ظاهر في منع
غيره تعالى بناء على ان الظاهر من حاله عدم الترجيح بلا مرجح فهي مظنون في حقه والواحد قد يتناول الضد
جواب عن سند لان اي اعتبار المناسبة في تعيين اللفظ الواحد قد يكون للشيء ونقيضه او ضده كالجون
للاحمر والابيض والاسود والقرء للحيض والطهر ومناسبة لاحدهما يستلزم عدمها الى الاخر وحاصل
الجواب منع الاستلزام بهذا السند فلا يستدل على نفي لزومها اي المناسبة بوضع اللفظ الواحد لهما اي
الضدين وهذا بناء على تقرير الاستدلال على الوجه المذكور واما اذا قرر بانه لو كانت لا لكانت الالفاظ
لمناسبة ذاتية لما وضع اللفظ الواحد للنقيضين لانه يستلزم الاختلاف فيها بالذات ان دل عليهما
فلا يجاب بما ذكر لكن القول بذلك لان الالفاظ لمناسبة طبيعية فلا يحتاج الى الوضع كما عزي الى بعض المعتزلة
منهم عباد بن سليمان مما لا ينبغي ان يصدر عن العاقل ولذا اوله بما ذكر في محله واوله المصنف بما يأتي وذهب الجمهور
على ان نسبة الالفاظ الى المعاني على السوية وتخصيص البعض بالبعض بارادة الواضع المختار غير ان المصنف مال
الى اعتبار المناسبة الى ما ذكره ايده بقوله وهو اي اعتبار المناسبة على الوجه المذكور مراد القائل
بلزوم المناسبة في الدلالة لا المناسبة الذاتية المقتضية اياها والا اي وان لم يكن مراده ما ذكر بل ما هو
المتبادر منه فهو اي مراده او قوله ضروري البطلان فلا يحتاج ابطاله الى الحجة والبرهان كما فعله ابن الحاجب
وكثير من اهل الشان والموضوع له اللفظ الصور الذهنية اي الصور الذهنية سواء كان موجودا في
الذهن والخارج او في الذهن فقط وهذا مختار الامام الرازي وقيل الموضوع له الموجود الخارجي
وعزي الى ابي اسحاق الشيرازي وقيل الاعم من الذهني والخارجي وقال الاصفهاني هو الحق ونحن نقول
اللفظ في الاشخاص اي في الاعلام الشخصية موضوع للخارجي اي للموجود الخارجي ووجوب استحضار الصورة
اي الصورة الذهنية للموجود الخارجي للوضع اي لان يضع اللفظ بازاء ذلك الموجود الخارجي لا يعينه
اي لا ينفي كونه للخارجي جواب لمن قال الذهني لان الواضع انما يستحضر صورة فيضع الاسم بازائها
فالموضوع له تلك الصورة وحاصله ان الصورة آلة الملاحظة الخارجي لا انه وضع لها ونفيناه اي ومنع
الالفاظ الموضوعة الكلية لما سنذكر في بحث المطلق سوى علم الجنس على رأي اي رأي من يفرق بينه وبين
اسم الجنس بانه للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين وهو لا وجه على ما ذكره المصنف في
اسم الجنس مذهبان احدهما انه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا وذهب اليه
الزمخشري وابن الحاجب واختاره التفتازاني وقطع به المصنف والاخر انه موضوع للماهية من حيث هي
واختاره السيد الشريف فالموضوع له على الاول الماهية بشرط شيء وعلى الثاني لا بشرط شيء وسيجيء
بيانه في بحث المطلق ان شاء الله تعالى بل ما سوى الاعلام الشخصية والجنسية موضوع لفرد غير

معين وهو الفرد المنتشر فيها وضع لمفهوم كلي افراده خارجية او ذهنية فان كانت خارجية فالموضوع له
فرد ما من تلك الافراد الخارجية وان كانت ذهنية من الذهنية وان كانت ذهنية وخارجية فالظاهر ان
العبرة بالخارجية وطريق معرفتها اي معرفة الاوضاع التواتر كالسما والارض والحر والبرد واكثر اوضاع
افراد القران منه اي مما عرف بالتواتر اشار الي دفع ما تشكل به بعض الملاحدة من ان اكثر الالفاظ دورانا على
الالسن كالجلالة وقع فيه الخلاف اسرياني ام عربي مشتق وهو ام موضوع ابتدا ولم ما ظنك بغيره وايضا الرواة
معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا الغلط عليهم في تتبع
كلام البلغا جايز والجواب ما اشار اليه بقوله والتشكيك فيها اي مما عرف بالتواتر سفسطة اي مكابرة
في مقطوع به باخبار من يحيل العقل تواطوهم على الكذب والاحاد معطوف على التواتر وهي ما لم يبلغ حد
التواتر من الاخبار كالقد بضم القاف وتشديد الدال البرد واستنباط العقل من النقل طريقا ثالثا لمعرفتها
كنقل ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثنا المنفصل وهذه مقدمة نقلية وانه اي الاستثنا اخراج بعض
ما يشمله اللفظ اي لفظ المستثنى منه وهي ايضا نقلية فيحكم العقل بعد التامل في صابين المقدمتين النقليتين
بعمومه اي الجمع المذكور وتناوله جميع الافراد تعميمه عقلية هي ان الاخراج تحقيقا لا يتحقق الا بتناول
صدر الكلام للمخرج تحقيقا وذلك لا يتحقق بدون العموم ولم يحتاجه هنا التقسيم الي اعمال العقل سمي بالا
المذكور وان كان العقل له مدخل تام في الاقسام كلها اما العقل الصرف اي الخالص لص من غير مدخلية
النقل فيمعزل بفتح الميم وكسر الزاي اي بمكان بعيد عن الاستقلال بمعرفة الوضع وليس المراد من النقل
نقل قول الواضع كذا لكذا اي اللفظ الثلاني موضوع للمعنى الثلاني بل المراد توارث وتم كذا من كذا
اي الخلف من السلف انه يفهم المعنى الثلاني من اللفظ الثلاني هي افادته واستفادته فان زاد طريق النقل
على العدد المذكور فيجوز هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذاك اقوى واصرح واختلف في جواز اثبات
اللغة بطريق القياس وهو الحاق معنى بمعنى مسمى باسم في التسمية بذلك الاسم فجوزه القاضي وابن سريج
وابو اسحاق اي اذا سمي مسمى باسم فيه اي في ذلك الاسم معنى باعتبار اصله من حيث الاشتقاق او غيره
يجاد اي يظن صفة معنى اعتباره اي ذلك المعنى في التسمية بان يكون سبب تسمية ذلك المسمى بذلك
الاسم للدوران متعلق بيجاد اي الظن المذكور لاجل دوران الاسم مع ذلك المعنى وجودا او عدما
ويوجد ذلك المعنى عطف على يجاد في غيره اي غير ذلك المسمى فهل يتعدى الاسم اليه اي الى ذلك
الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه اي على ذلك الغير حقيقة واما مجازا
فلا نزاع فيه كالمسمى نقلا اي كما يطلق اسم كان لمعنى ثم نقل الى معنى اخر نسمي به لمشاركتهما في معنى
بيطلق الاسم على المسمى المنقول اليه حقيقة وفعله نقلا نصب على المصدر اي تسمية نقل اي بطريق
النقل كالخمر التي هي اسم للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحا
لها باللتي المذكور للمخامرة وهي التخمير والتغطية للعقل وهو معنى في الاسم يظن اعتباره في
تسمية التي به له ودار التسمية معه فلم يوجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه سمي

الشيرازي والامام الرازي وقيل عليه اكثر علما العربية والاصح منعه وهو قول عامة الحنفية واكثر الشافعية والغزالي والامدي صح

به واذا زال عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد في النبيذ او يخص اسم الخمر بخامر هو ماء العنب المذكور فلا
يطلق حقيقة على النبيذ ونقله بخص معطوف على بتعديه والسارق اي وكالسارق الذي هو اسم للآخذ
مال الحي خفية من حرز لا شبهة له فيه اذا اطلق على النباش وهو من ياخذ كفن الميت خفية من القبر
بعد دفنه للاخذ خفية اي لهذا المعنى الموصوف بما ذكر والزاني الذي هو اسم للمولج الذكر في قبل ادمية
حية محرمة عليه بلا شبهة اذا اطلق على اللائط وهو من يعمل عمل قوم لوط للايلاج المحرم الذي هو
المعنى الموصوف بما ذكر والمختار نفيه اي القياس المذكور قالوا اي المثبتون الدوران يفيد ان
صحة اطلاق الاسم مبني على وجود المعنى المذكور مهما وجد وقد وجد فيما قصد الحاقه قلنا افادة
اي الدوران ذلك ممنوعة اي يكون الدوران طريقا صحيحا لاثبات المطلوب غير مسلم كما ياتي في مسالك
العلة وبعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا صحيحا كما هو مذهب جماعة نقول انما ادور مطلقا
بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا سوا وجد في افراد المسمى او غيرها بان علم ثبوت
الاسم في كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض اي
فما نحن فيه خلاف المفروض لان ما يوجد فيه ذلك المعنى فلا يتحقق حينئذ فرع يلحق باصل بالقياس
وهنا خلاف المفروض حينئذ ادور تم بدوران الاسم ان يدور معه في الاصل المقيس عليه فقط بوجود
الاسم في كل مادة يوجد فيها المسمى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه منعنا حينئذ كونه اي
الدوران طريقا مثبتا تسمية الشي باسم لمشاركته المسمى في معنى دار الاسم معه وجودا وعدما
هنا اي في هذه المسئلة وان سلمنا كون الدوران طريقا صحيحا لاثبات المطالب في الجملة وكونه
اي الدوران كذلك اي طريقا صحيحا لاثبات الحكم في الشرعيات العمليات للحكم الشرعي اي لتعديته من محل
الي محل او لاثباته فيهما الطريق لا يستلزمه اي كونه طريقا صحيحا في اثبات الاسم وتعديته من
مسمى الي محل اخر حاصل استند لا نسلم انه ثبت القياس بالدوران شرعا فثبت لغة اذ المعنى الموجب
للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن مدار الحكم لانه اي القياس في الشرعيات سمعي
ثبت اعتباره بالسماع من الشارع تعبدنا به اي تعبدنا الشارع به لورود القاطع منه في حجيته
وهو الاجماع اذ لا عبرة بخلاف الظاهرية فيه لا انه امر عقلي ليكون للعقل مدخل فيه فيرجح
على عدم اعتبارنا القياس في اللغة ثم ايده سند المنع المذكور في تانيه في التهديد بقوله ثم تجويز كون
خصوصية المسمى معتبرة في التسمية بالاسم المذكور ثابت والمراد بثبوت التجويز انه ليس مجرد
احتمال عقلي بل هو امكان وقوعي بل ثبوته ظاهر بثبوت منهم اي علما العربية قال اصل العربية في
مبحث الاشتقاق المشتق قد يطرد باسم الفاعل والزمان وغيرها وقد لا يطرد نحو القارورة والدبران
وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في محل التسمية قد يعتبر من حيث انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار
نسبته له اليها فهنا يطرد في كل ذات كذلك وتارة يعتبر من خصوصيته فيها المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار
خصوصها فهنا لا يطرد والجار متعلق بثابت او بظاهر طرد الادم مفعول المنع اي صحة اطلاق الادهم

اي حينئذ يثبت كون الاسم لما فيه ذلك المعنى مطلقا بكون جزاه من افراد المسمى يبنى ما فيه ذلك المعنى فلا يتحقق حينئذ فرع يلحق باصل بالقياس وهنا خلاف المفروض او

اعتبار

فيه
الذي هو اسم الفرس الاسود على كل ما فيه سواد والابلق الذي هو اسم للفرس الذي فيه سواد وبياض على كل ما فيه
ذلك والقارورة التي هي اسم لظرف للمايعات من الزجاج على كل ما هو ظرف لها من غيره والاجدل الذي هو
اسم للصقر لقوته على كل ما فيه قوة والاخيل الذي هو اسم لطائر به خيلان على كل ما به ذلك والانجبي
الذي هو اسم لظرف المايعات من الزجاج على كلها من نظاير هذه المذكورات كالسماك الذي هو اسم لكل من
كوكبين مخصوصين من تعليه على كل مرتفع تفيين على كل مرتفع وغرضه من هذا الكلام بيان ان القياس
في اللغة اثباتها بالمحتمل وهو باطل اما الاول فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره بدليل
منعهم اطراد الاسماء المذكورة واما الثانية فلانه بمجرد احتمال الوضع لا يصح الحكم به فان ذلك يستلزم جواز الحكم
بالوضع بغير قياس اذا قام احتمال وذلك باطل اتفاقا فظهر مما ذكر من اعتبار خصوصية المسمى ان المناط
اي مناط التسمية في مثله اي مثل ما ذكر مما فيه معنى بيان سببيته لتعين التسمية هو المجموع من الذات
والوصف المخصوص فاثباتها اي اللغة به اي بالقياس اثبات بالاحتمال وفي بعض النسخ محتمل وهو باطل
لما عرفت ثم قيل ثمرة الخلاف تظهر في الحد وفي الجنايات المذكورة فالقايل بالقياس يحد شارب النبيذ
والنباش واللايط ومن لم يقل لا يحد واللفظ ان وضع لغيره اي لغير نفسه سوا كان لفظا اخر كالفعل
والاسم او معنى كزيد وضرب كما قيل ويرد عليه ان الاسم والفعل وضعا لمفهومين كليين ويمكن الجواب
بان افرادهما الفاظ فكونهما وضعا لالفاظ باعتبار ما صدقا عليه والتمثيل بالفعل بالراجعة الى
الالفاظ نظرا الى رأي المتأخرين من انه الوضع فيها عام والموضوع له خاص فمستعمل وان لم يستعمل
فقط فيما وضع له والمستعمل يستعمل في معنيين احدهما هذا او الاخر ما اطلق واريد به المعنى والا اي وان
لم يوضع لغيره فمهمل وان استعمل اي اطلق واريد به نفسه كديز ثلاثة فانه لم يوضع ديز لغيره من
لفظ او معنى وبالمهمل اي باستعمال المهمل في نفسه استعمالا صحيحا ظهر وضع كل لفظ لنفسه لان ذكر
اللفظ وارادة نفسه لا يختص بالمهمل بل يعم الالفاظ وذلك يقتضي دلالته عليه وتلك الدلالة ليست
عقلية فهي وضعية كبعضها لغيره اي كظهور وضع بعضها لغير نفسه باستعماله في الغير فشبه
ظهور وضع الكل للنفس بظهور وضع البعض للغير بجامع الاستعمال بلا قرينة غاية الامر ان مناط
الاستعمال ما لا احتمال الوضع للغير لان المجاز يستلزم وضعا اي وضعه قبل ان يستعمل في المعنى المجازي
للمغاير اي لما يغاير للمعنى المجازي لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع البعض للغير له فلو فرض
كون المستعمل في نفسه مجازا لزم كون نفسه مغايرا للوضع له والحاصل ان مجازية المهمل المستعمل في نفسه
يستلزم وضعه للمغاير وهو خلاف المفروض واليه اشار بقوله وهو اي الوضع للمغاير منتف في المهمل
كما علم من تعريفه الحاصل من التقسيم واذا انتفى المجاز تعين الحقيقة وهي مستلزمة للوضع وعلى هذا التقرير
يثبت الوضع في المهمل المستعمل في نفسه ثم يحمل عليه المستعمل لعدم القايل بالفرق بين المهمل والمستعمل
باعتبار الاستعمال في نفسهما ويمكن ان يراد استلزام مجازية المستعمل في نفسه وضعه لغير نفسه لان ما
وضع له اللفظ مغاير لمعناه المجازي ولعدم العلاقة تعليل اخر لنفي مجازية المستعمل في نفسه وحاصله ان العلا

لازمة المجاز ولا يتصور شيء من انواع العلاقة المعتبرة بين نفس اللفظ وما وضع له اما في المهمل فظاهر واما في
المستعمل فلانه لا علاقة بين اللفظ ومعناه اعني من العلاقات المعتبرة كما لا يخفى على العارف بها وما قيل
من ان العلاقة بينهما المجاورة لارتسامهما في الخيال معا ليس بشيء لان العلاقة في المجاز وسيلة للانتقال
من الدال الى المدلول وهما متحدان هنهنا والتغاير اعتباري فمن حيث انه سبب لاحضار نفسه دال ومن
حيث انه مراد بذكره مدلول ولا يحتاج مثل هذه الدلالة الى وسيلة ثم يحتاج الى قرينة تعين ان
المراد به نفسه وهي غير العلاقة ولما كان هنا مظنة سوال وهو ان كون اللفظ موضوعا لنفسه يستلزم
المساواة بين دلالته على نفسه ودلالته على معناه واللازم منتف لتبادر معناه وسبقه الى الفهم
اشار الى الجواب بقوله ويجب كون الدلالة اي دلالة اللفظ الموضوع لغيره على مغايره اي على ما وضع
له المغاير لنفسه دون نفسه قبل ذكر المسند ظرف للدلالة المذكورة وانما قيد به لانه بعد ذكره
يتعين كون المراد نفسه لانصرافه عن المغاير لعدم صحة اسناده اليه لعدم الشهرة جواب كون بين عدم
شهرة وضع اللفظ لنفسه او بعدم شهرة وضعه للغير او شهرة استعماله فيه كما اشار اليه بقوله
وشهرة ما يقابله فكون الدلالة قبل المسند على المغاير للعلة المذكورة لا ينافي وضعه لها ولما كان وضعه
لنفسه غير قصدي بان قال الواضع مثلا وضعت كل لفظ بازاء نفسه لان الظاهر انه اي وضعه لنفسه
ليس الا لجواز استعماله في نفسه ليحكم عليه اي على اللفظ نفسه تاكيد للمجرور وذلك لان الوضع القصدي
انما يحتاج اليه عند المباينة والبعد بين الدال والمدلول ولا بعد بين اللفظ نفسه بل هو نفسه عند ذكره
ضروري لكن لا يبقى ذلك لانه الا اذا صرفت قرينة عنان القصد اليه بالذات ليحكم عليه فيكون حينئذ
راجعا الى ما وجدنا هذه الارادة في الاطلاقات الصحيحة في جميع اللغات عرفنا التجويز في ذلك من الواضع الا
لما وقعت كذلك ولا يشك ان هذا التجويز نوع من الوضع ثم لو وضع لالقاب الاصطلاحية جواب لما يقال المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد يرد عليه قوله فلم يكن كل موضوع لمغاير مشتركا تقريره ان القول بوضع الالفا
لانفسها يستلزم انحصار اللفظ الموضوع في المشترك فلا يصح تقسيمه الى المنفرد والمشترك وكذا الخصا
في العلم الى غير ذلك وحاصل الجواب انه الاشتراك وغيره من الاسماء الاصطلاحية لم يوضع لمعانيها باعتبار
هذا الوضع بل باعتبار وضعها لغير انفسها ولم يسم اللفظ الموضوع باعتباره اي وضعه لنفسه علما ولا اسم
جنس ولا دالا بالمطابقة الى غير ذلك وانما سميت الاسماء المذكورة القابا لكونها مشعرة بمعان معتبرة في تسمية
مسمياتها كما ان الالقاب مشعرة بالاعتبار في تسميتها من مدح او ذم والاعتراض بانه اي القول بوضع
اللفظ لنفسه مكابرة للعقل بل لا وضع للفظ لنفسه لاستدعائه اي الوضع التعدد اي تعدد متعلقه
ضرورة استلزامه موضوعا وموضوعا له ولا تعدد على تقدير وضعه لنفسه ولانه اي الوضع للحاجة
الى افادة المعنى القايم بالنفس وهي اي الحاجة المذكورة انما تحصل في افادة المغاير اي افادة اللفظ ما يغايره
مبني خبر المبتدا وهو قوله الاعتراض على حمل كلام القايل بالوضع على ظاهر اللفظ اي على معنى يدل عليه ظاهر
عبارته من اطلاق لفظ الوضع وما قلنا من ان المراد من وضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله في نفسه ليحكم عليه

استعماله في نفسه كشهرة استعماله في الغير فان كل
واحد من العدمين يوجب عدم تبادر النفس
صح

باعتباره

مخلص عنه اي من الاعتراض المذكور واجيب ايضا بان التغاير الاعتباري كاف في كون الشي دالا ومدلولا ويخفى
عليك ان المخلص معفو عن هذا التكلف قال السيد السند في حاشية الكشاف ردا على المحقق التفتازاني التحقيق
انه اذا اريد اجراء الحكم على لفظ مخصوص تلفظ به نفسه ولم يحتج هنا الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه
للاستغناء باللفظ وحضوره بذلك في ذهن السامع عما يدل عليه ويحضره فيه وما ذكره المص قريب منه والمستعمل
مفرد ومركب المفرد ما لا دلالة لاستقلاله بوضعه الجار الاول متعلق بالدلالة والثاني بالاستقلال اي يكون
دلالته على المعنى بسبب وضعه له مستقلا لا في ضمن لفظ آخر كتاء تضرب ولا لجزئه اي مما له الدلالة المذكورة
له اي الجزء المذكور منها اي مثل الدلالة المذكورة بان يدل على معنى لا استقلاله بوضع فقط لبعضه صفة
جزء ولجزئه مثلها والجملة جزء لا والمركب بخلافه اي الدلالة المذكورة ولجزئه معطوف على الضمير المجرور واي
ولجزئه ايضا مثل الدلالة ولم يشترط كونه اي كون جزئه دالا على جزء المسمى اي مسمى الكل كما شرطه المنطقيون
فدخل نحو عبد الله علما في المركب لان جزئه دال لكن لا على جزء المسمى فان قلت صرح المحقق التفتازاني
بعدم دلالة جزء منه عند القرينة الدالة على ارادة المعنى العلمي وتشبيه عبد في عبد الله بالنون في انسان ولا قائل
فيه بالتركيب ولا دلالة له على الشرط قلت القرينة صارفة عن الارادة لا الدلالة وليس ما تنزل فيه مالة دلالة
لا دلالة له كما صرح بالمرد دلالة بحيث لا يشابه المركب منها هيئة المركبات وخرج عن المركب تضرب واخواته
من المبدوء بالهمزة والنون والياء وعليه المص والمختار انه الكل مفرد ومعنا بل ان الكل مركب والثالث التفصيل
وهو قول ابن سينا ان المبدوء بالياء مفرد وغيره مركب وجه الثاني دلالة حرف المضارعة على موضوع معين
في غير ذي الياء وغيره معين فيه ولا وجه للتفصيل كما انقل عن المص لا يبعد ان يقال في توجيهه ان الفعل من
حيث انه عرض لا بد له من موضوع يدل على موضوع غير معين فانها كانها لا تفيد امرا زائدا بخلاف ما يدل على تعيين
الموضوع لانه اي المضارع موضوع لمجرد فعل الحال او الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصدق على الاشتراك كونه
للحال فقط او الاستقبال فقط او لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعني ما قام به من المتكلم والمخاطب
والغائب للمعين فمعناه مركب من ثلاثة صفة وزمان ونسبة الى معين والجار متعلق بمجرد فعل اي بمجرد
فعل ثابت لموضوع والمثبت لمضارع عما وضع له وحاصل التعليل ان المضارع الآتي بحرف المضارعة كلمة و
وضعت بمعنى واحد للمعنى الذي فيه النسبة الى المتكلم او المخاطب او الغائب لا انه وضع بعضها حرف المضارعة
للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من التكلم الخ بخلاف ضربت فالحركات الثلاث
في انما لاستقلال تابعه بالاسناد الذي يقتضي استقلال المسند اليه لفظا لكونه محلا للاعراب ومعنى لكونه
مسند اليه بخلاف فاضرب سواء كانت للمخاطب او للغائب وصحة الاعراب والمعنى اذا ضربت مستقلة حالكونها
ملابسة بخلاف تاء تضرب في الاستقلال وقيد المنطقيون في تعريفي المفرد والمركب دلالة الجزء بجزء المعنى
اي بكونها على جزء المعنى وقصدها اي وبكونها مقصودة فالمفرد عندهم ما ليس لجزئه دلالة على جزء معناه دلالة
مقصودة اما بانه لا يكون له جزء كالهمزة او كان بلا دلالة كزيد او مع دلالة لكن لا على جزء المعنى كعبد الله او مع دلالة
على جزء معناه لكن دلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق الموضوع لشخص او الجزء من امثاله يقول فعبد الله مفرد

كذا الحيوان الناطق تفريع على اعتبار القيدين تفريعا ما ثبتا ما والزامهم اي المنطقيين بتركيب نحو مخرج وضارب
وسكران لدلالة جوهر الكلمة على مبدا الاشتقاق وما انضم اليه على ما زيد عليه غير لازم عليهم ولما كان الالزام
المذكور مجردا على وجهين تارة باعتبار الهيئة وتارة باعتبار الحروف الزوائد فصل الجواب فقال فعلى اعتبار الجزء و
الهيئة مفعول ثان للاعتبار لتضمنه معنى التصيير والمعنى فعدم لزومه لهما على اعتبار الجزء الموجب تركيبها الهيئة معا
لتصريحهم اي المنطقيين في تفسير الجزء المعتبر في المفرد والمركب بالمسموع بالاستقلال فمرادهم جزء مسموع بذاته
لا في ضمن شيء والهيئة ان سلم كونها مسموعة فهي مسموعة في ضمن المادة وقريب من هذا ما قيل من ان المراد الجزء المرتب
في السمع ولان الكلام في تركيب الالفاظ ظاهرا اي ولان كون كلام المنطقيين ههنا في تركيب القطع لفظا هو
متبادر والتعريفات تحمل على ما هو المتبادر منها والحاصل انه دفع الاعتراض عنهم بوجهين الاول انهم صرحوا
بمرادهم والثاني انه ادعى ظاهر من كلامهم من غير حاجة الى نقل تصريحهم وعلى اعتباره اي الجزء الميم في نحو مخرج
ونحوه كالالف في ضارب فلمنع دلالته اي كل من الميم ونحوه بل الدال على مجموع المعنى المراد في هذه الالفاظ
المجموع من الحروف الاصول والزوائد لوضع المجموع دفعة للمجموع من غير وضع الجزء للجزء ولا يقال انه يعلم العلم
بتركيب نحو مخرج لتقل لم لم يركب المضارع لان اعتبار التركيب فيه يستلزم كون الحرف الزائد موضوعا
بان لا وصف الفاعل من التكلم والخطاب والغيبة ثم الوجه عدم التركيب في المضارع ايضا كما اشار اليه
بقوله وجعل تضرب بانما المثناة من فوق للمخاطب او الغائبة مركبا ان كان سببه الاسناد الى تابعه
خلاف اهل اللغة اي مخالف لهم وكيف لا والمسند اليه الاسم لا غير وحروف المضارعة من حروف المباني
بجميع النحاة والجزء المسند او المستكن معطوف على قوله الى تابعه واللام بمعنى الى كقوله فسقناه لبلد
فاذكرنا اي فجوابه ما ذكرنا من ان المضارع موضوع لمجرد الفعل الثابت لموضوع خاص ولا تركيب فيه والضمير
المستتر فيه كلمة اخرى موضوعة لذلك الموضوع ولا نزاع في تركب مجموع المضارع والضمير ولنا اي ولعدم
اقتضاء المستكن تركيبه لم يركب اي لم يصيره مركبا اضرب على صيغة الامر ويضرب في زيد يضرب مع وجود
المستكن فيهما وجواب مركبه اي من ذهب الى تركب المضارع مطلقا منهم اي المنطقيين ما ذكرنا من التفصيل
وذهب الرضي الى ان المضارع ومثل مسلمان ومسلمون وبصري وقائمة والمؤنث بالالف والمعرف باللام مركبات
عدت لشدة الامتزاج وعدم استقلال الحروف المتصلة فيها كلمة واحدة فاعربت اعراب الكلمة الواحدة
وما اختاره المص انسب بقواعد الاعراب ولما ذكر وينقسم كل من المفرد والمركب فالمركب قدمه لقلة اقسامه
وكونه منحصرا وجوديا ان افاد نسبة تامة يصح السكوت عليها لمجرد ذاته من غير انضمامه الى كلمة اخرى فخرج
قائم مع ضميره في زيد قائم لانه يدل عليها بانضمامه الى زيد فجملة اي فهو جملة اسمية ان بدئ باسم كزيد قائم
وفعلية ان بدئ بفعل كقام زيد ويا عبد الله وانا اكرمتني اكرمتك ويقال اللذة شرطية واما مكانا او في
الدار خبرا عند البصريين بتقدير حصل او استقر ويقال انه ظرفية خلافا للكوفيين فانهم جعلوه معتدا
بتقدير نحو حاصل ومنهم من جعله قسما برأسه لا من المفرد ولا من الجملة او ناقصة عطف على تامة اي ان افاد
نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها فالتقييدي اي فهو المركب التقييدي لتقييد الجزء الاول بالآخر كغلام زيد والحيوان الناطق

ماهو الاصل في المعنى اعني الذات التي تقوم به مبدأ
الاشتقاق بخلاف حرف المضارعة فانها بان اي صرحه

ويفرد ايضا لان المفرد مشترك بين معان ومنها ما يقابل الجملة ومنها ما افاده بقوله وكذا في مقابلة المثنى والمجموع
اي كما يطلق في مقابلة الجملة كذلك يطلق في مقابلتهما ومنها ما يقابل المضاف والبائشا وبقوله والمضاف عطف
على المثنى والمجموع ونحو قايم من الصفات لا يرد على تعريف الجملة بتوهم كون ما افاده من نسبة المسند الى الذات
تاما لانه مفرد لعدم دلالة جزئه على معنى وايضا لا يدل على النسبة وضعا انما يدل على ذات متصفة بما اشتق
منه لوضعه لها فيلزم ان يفهم النسبة بين الذات والوصف عقلا اي لزوما عقليا ضرورة ان الوصف لا بد
ان يقوم بموصوف لا انها مدلول اللفظ فان قلت الدلالة على الذات المتصفة بوصف يستلزم كون النسبة
التي هي الاتصاف المتعقل بين الذات والوصف مدلولا قلت المعنى للمركب المشتمل على النسبة اذا وضع بازائه لفظ
واحد يكون الموضوع له هناك امرا واحدا فيما اذا اخذ العقل في تفصيله يحل الى متعدد منه النسبة فتامل
وحال وقوعه اي نحو قايم جزا في نحو زيد قايم نسبته الى الضمير ليست تامة بمجرد ذاته مسند الى فاعله بل النسبة
التامة نسبته مع فاعله الى زيد ولذا اي ولكون نسبته الى الضمير غير تامة عد معه اي مع الضمير مفردا لما يدل
عليه اختلافه باختلاف العوامل ووضعه على ان يكون معتمدا على من هو له لا فاونه معنى في ذات تقدم ذكرها
وافراد نحو قايم حال وقوعه جزءا على راي المنطقيين في اعتبارهم اي الضمير الرابطة نائبا في معقول الاعتبار لما يرتبط
به المحمول بالموضوع اظهر فساده ليس لا الى زيد لان للرابطة دالة على النسبة لا انها طرفها وهو اي الضمير بعينه
ان معناه اي قايم ثابت له اي لزيد والا اي وان لم يفد ذلك لا يستقل كل من الموضوع والمحمول بمفهومه عن الاخر
فلم يرتبط وغايته ما يلزم المنطقيين في الاعتبار المذكور طرده اي اعتبار الضمير في الجامد من الاحكام كما في المشتق طردا
للباب من اطراد الامر اي تبع بعضه بعضا وقد يلتزم طرده في الجامد كالكوفيين اي كالتزام الكوفيين ذلك
قائلين بان غير المشتق به ينادي لكونه بدا اسد شجاع وهذا كبما حاتم كريم وكل جامد بما يناسبه وعن الكسائي ان الجامد
يتحمل الضمير بلا تاويل وان كان الالتزام المذكور على غير مذهبهم اي طريقهم البين فانهم لا يلتزمون تحمل المشتق له
فضلا عن الجامد بل ان كان ملفوظا يسمون القضية ثلاثية والا فلو احوجك وف للعلم به ويسمونها ثنائية فعلى
هذا يحتاج قوله وعلى المنطقيين الى اخره الى تاويل لان ظاهره يقتضي اعتبار الضمير وجعله رابطة فتدبر والخفا به
اي الضمير المستتر والدال امر ظاهر لا يرد انه اذا كان خفيا في ذاته كيف يكون سببا لظهور المدلول ولا بد من امر يفيد
الربط بين المبتدا والخبر قيل الرابطة حركة الاعراب ضمة ظاهرة في اخر المعرب ويلحقها ما يقوم مقامها من واو او
الف ولا يفيد الاعراب المذكور ايضا ما قصدوه من الظهور اذ يخفى الاعراب ايضا في المبني والمعتل مقصورا
كان او منقوصا وكذا المعرب عند الوقف والاظهر انه اي الرابط فعل النفس وهو الايقاع والانتزاع ودليله
اي فعل النفس الضم الخاص اي التركيب الخاص الموضوع نوعه لافادة ذلك واما الحركة فعند ظهورها لفقد المانع
يتاكد الدال وهو الضم المذكور والا انفرد اي وان لم تظهر لمانع انفرد الضم بالدلالة المذكورة واعلم ان المقصود
الاصلي من المفردات ليس الا افادة المعاني التركيبية هذه توطئة لما بعدها من بيان اقسام حاصلة من اعتبار
المعنى التركيبي والجملة خبر ان دل اي الجملة والتذكير باعتبار الخبر على مطابقة نسبتها المفادة منها لامر خارج عنها
باعتبار تلك الملاحظة المستفادة من دلالتها كما بين طرفي الامكان في الواقع من الوقوع او اللاوقوع ولا يذهب

عبد

عليك الفرق بين الدلالة على المطابقة وبين المطابقة بحسب نفس الامر فان الاولى لازمة للنسبة الخبرية لا الثانية وذلك
لكونها حاكية عن نسبة خارجية بين الطرفين اذ لا يعنى المطابقة في التصور بين الحاكي والمحكي عنه فان كان ما هو
الواقع في نفس الامر عينه هو المحكي تحصل الثانية والا فلا واما عدمها اي عدم مطابقة نسبتها المفادة منها فليس
مدلولا ولا محتمل اللفظ لان ما يفهم من الحاكي انما هو مثال المحكي عنه لا غير ولكن انما يجوز العقل انه مدلوله
اي الخبر غير واقع لان الحكاية عن الشيء لا يستلزم تحققه في الواقع والا اي وان لم تدل الجملة على مطابقة خارج
بان لم يكن نسبتها المدلول لها حاكية عن نسبة خارجية فانشا اي فالجملة حينئذ انشا ولا حكم فيه وفسر
الحكم بقبول اي ادراك انها اي النسبة واقعة او لا اي ليست بواقعة فليس كل جملة قضية اذ لا بد فيها من
الحكم وكونها حاكية عن خارجية ولذا احتمل الصدق والكذب فالجملة اعم من القضية والكلام يرادفها اي الجملة عند
قوم من النحاة قيل منهم الزمخشري واعم منها مطلقا عند الاصوليين كالنحويين اي كما اشاع عندهم ونقل
الامدي عن اكثر الاصوليين والامام الرازي عن جميعهم ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا الكلام وشرط
صدورها عن مختار فالصادر عن الساهي او النائم ليس بكلام واختلف في اطلاقه على كلمات غير منتظمة
المعاني وليس مثل ق كلاما الا اذا اعتبر المستتر واخص اي الكلام اخص مطلقا من الجملة عند اخرين
منهم ابن مالك واختاره الرضي وقال التفتازاني انه الاصطلاح المشهور فقالوا الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي
وكان مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي مقصودا لذاته اولا كالمصدر والصفات المسندة
الى فاعلها اسنادها ليس اصليا لان اعتباره لتنشر الفعل والجملة الواقعة خبرا او وصفا او حالا او شرطا
او صلة او نحو ذلك ليس اسنادها مقصودا لذاته وللمفرد انقسامات باعتبار ذاته ككونه مشتقا او جامدا
ودلالته ككونها مطابقة او تضمنا او التزاما اوكونها ظاهرا او خفيا ومقابلته لمفرد اخر كالترادف
والتساوي ومدلوله كالعموم والخصوص واستعماله كالحقيقة والمجاز واطلاقه وتقييده كذا في
بعض النسخ ولا يظهر وجهه فان الاطلاق والتقييد انما ذكرهما في جملة اقسام انقسامه بالاعتبار الرابع قبل
الفصل الخامس في فصول خمسة الفصل الاول في انقسام المفرد باعتبار ذاته من حيث انه مشتق
او لا هو اي المفرد قسمان مشتق وهو ما وافق مصدرا هو اسم الحدث الجاري على الفعل اي المعنى القائم
بالغير وجريانه عليه كونه اصلا له وماخذا بحروفه الاصول ومعناه عطف على المجرور المتعلق بوافق فلا
يكون الذاهب من الذهب ولا ضرب بمعنى دفاس الضرب بمعنى السير ولا نصر عدم موافقته بها بسبب الاعلال
ولم يذكر الترتيب لتبادره الى الذهن فخرج مثل الجبذ والجذب مع زيادة في المعنى سوا كانت في اللفظ
او لا هي اي الزيادة المذكورة فايدة الاشتقاق وغايته فالمقتل حال كونه مصدرا رابع القتل اصلان
اصلان غير مشتق احدهما من الاخر مزيد وغير مزيد هذا الذام يعتبر في المقتل زيادة تقوية وان اعتبر به
اي بالمقتل او بالفايدة زيادة تقوية في معناه الموجود في القتل فمشتق اي فالمقتل مشتق من القتل لصدق
التعريف عليه وهذا التعريف على راي البصريين وعند الكوفيين المشتق منه انما هو الفعل المراد بالمصدر ما خصوص اعم
من المستقبل والمنفي فدخل الافعال والصفات التي لم يستعمل مصادرها كنعم وبيس وتبارك وربعة بمعنى

الظرف والعقد فيما لعنا خراء في الفتح الجنة ثم اسماء الفاعل والمفعول مشتقة من المصادر عند الجمهور ومن الفعل المشتق منها عند البعض ويجوز الاشتقاق من المصادر باعتبار معانيها المجازية ولا بد من التغاير بين المشتق والمشتق منه بزيادة حرف او حركة او نقصانهما **وجامد** عطف على مشتق **خلافه** وهو ما ليس بموافق مصدر الجائزة كرجل و**والاشتقاق الكبير** وهو موافقة لفظين في الحروف الاصول غير مرتبة مع موافقة او مناسبة في المعنى كالجبذ والجذب **ليس من حاجة الاصول** لان المبحوث عنه في الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير وقد علم حده من تعريف المشتق واكتفى بذكر الكبير عن الاكبر وهو مناسبة لفظين في الحروف الاصول والمعنى كالثلب والثلم والنعيق والنهيق لان عدم حاجة الاصولي الى الكبير يستلزم عدم حاجته اليه بالطريق الاولى **والمشتق** قسمان **صفة** وهي **ما دل على ذات مبهمة** اي على حقيقة غير معينة بتعين شخصي ولا جنسي **متصفة بمعين** اي بوصف له معين كالضارب فان معناه ذات له الضرب فالذات في غاية الابهام لعدم اختصاصها بشيء من الاشياء والضرب وصف ممتاز عن سائر الاوصاف **فخرج** بقيد الابهام **اسم الزمان والمكان لان المقتل** مثلا **مكان او زمان فيه القتل** ولا شك ان كلا واحد منهما متعين بالنسبة الى ذات ما لكونهما من الامور العامة مساوية لشيئيتها **قيل تحقق الابهام** بالاجماع **في نحو الضارب جسم** في الجملة لان الذهول عن جسميته **فلم يكن** الجسم **جزءا** من مفهوم الضارب **والا لم يفد** نحو الضارب جسم **كالانسان حيوان** اي كما لا يفيد الانسان حيوان لكون الحيوان جزءا منه نقل عن المص ان هذا دليل على لزوم ابهام الذات في الصفة ويتجه عليه ان عدم جزئية الجسم في مفهوم الصفة لا يستلزم المدعى وهو غاية الابهام لجواز ان يكون له جزء اخر مما يخرجه عن غاية الابهام ويجاب عنه بان كل ما يفرض جزءا ينقله منه يقبل المسئلة هو يحمل عليه والحمل مفيد فلا يكون جزءا منه ثم منع المص تحقق الغاية بقوله **ولقائل منع الفرق** بين الضارب جسم وبين الانسان حيوان وادعا تساويهما في عدم الفائدة **ولا اسناد** معطوف على المنع اي لقائل ان يستدل على عدم ابهام الذات على الوجه المذكور في نحو الضارب **بتبادر الجوهر منه** فان تبادره من نحو الضارب دليل على ان الذات لا تعم العرض فلم يكن في غاية الابهام مساويا للشيء ما **ولا رجحه** في الاسناد الى الى ابهام الذات **صحة الحمل** اي حمل الصفة الماخوذة في مفهومها الذات **على كل من العين** وهو الجوهر **والمعنى** وهو العرض فلو اعتبر في مفهومها ما يخصها بالجوهر لما صح حملها على العرض ويجوز ان يراد بالعين الموجود الخارجي وما ليس بموجود في الخارج **وغير صفة** معطوف على قوله صفة وهو **خلافه** اي ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين بان يدل على ذات معينة او مبهمة غير متصفة بما ذكر وظاهر هنا انتفوا ان ما يدل على ان متصفة بوصف غير معين كالامكان العام والوجود المطلق ليس بصفة ولا يخفى عليك ان الرحمن والممكن ونحوهما صفات الله الا ان يقال ينبغي ان هذه الاوصاف ولو بوجه ما فاذن عدم اعتبار قيد التعين في التعريف اولى كما قيل ما دل على ذات ما باعتبار معنى هو المقصود **مسئلة لا يشتق** من مصدر وصف **لذات والمعنى قايم بغيره** اي بغير المشتق له والمراد بالاشتقاق لها ان يشتق لان يطلق عليها ويسمى به قال المحقق التفتازاني في تفسير كلام شارح المختصر الاستقراء يفيد القطع بذلك يعني حصل العلم من تتبع كلام العرب حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل وان كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الظن انتهى كانه اراد به الاعتراض عليه لانه يلزم عليه

٥

حصول القطع من غير موجب الله الا ان يقال انضم مع الاستقراء ما يفيد بمجموع القطع بذلك **وقول المعتزلة** مستدلا على **معنى كونه تعالى متكلما خلقه** اي خلق الكلام والمعنى ممتنع لم هذا الكلام المخالف لما ذكرنا ويجوز ان يكون الخبر محذوفا والمذكور مفعول القول اي فقولهم هذا مخالف لما ذكرنا **في الجسم** متعلق بالخلق والجسم كالشجرة التي سمع منها موسى عليه السلام قال تعالى نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين **والزموا** اي المعتزلة بطريق النقض **جواز اطلاق المتحرك والابيض** على الله تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لخلقه هذه الاعراض في الاجسام التي هي محالها **ودفع** الالزام المذكور عنهم **بالفرق** بالفرق بين المتكلم وما الزموا به **بانه ثبت** بالسمع **التكلم له** تعالى لقوله وكلم الله موسى تكليما وغيره **واستحالة قيامه** اي الكلام **به** تعالى بالبرهان لانه اصوات وحروف عندهم وهي حادثة فلا يكون قائما به تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث **فلزم ان معناه** اي المتكلم **في حقه خالقه** اي الكلام في جسم ولا كذلك المتحرك والابيض ونحوهما فانه لم يثبت له بالسمع شيء منهما بل ثبت المنع عن اطلاقهما عليه **وليس** هذا الدفع **بشيء لانه لا تفصيل في الحكم اللغوي** اي الحكم الكلي المستنبط من تتبع اللغة وهو انه لا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره **بين من يمتنع القيام به** اي قيام المصدر به عقلا او شرعا **فيجوز** اطلاق المشتق عليه **وهو** اي والحال ان المصدر **قائم بغيره** اي من يمتنع القيام به **وبين غيره** اي من لا يمتنع قيام المصدر به **فلا يجوز** اطلاق المشتق عليه والمعنى قائم بغيره والحاصل ان الحكم اللغوي الكلي المتفق عليه عدم جواز اطلاق المشتق على من لم يقم به المصدر من غير تفصيل يقتضي عليكم بعدم صحة اطلاق المتكلم عليه تعالى بالمعنى الذي ذكرتم فان قلت الامتناع المذكور قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة الى المعنى المجازي الذي ذكرنا قلنا انما ذلك عند تعذر الحقيقة وهي غير متعذرة لوجود الكلام النفسي على ما هو مذهبنا **بل نقول لا يمتنع** قيام الكلام به تعالى فانه **لو امتنع لم يصح المتكلم له** تعالى **اصلا لا حقيقة** لعدم قيامه تعالى **لزم قيامه** اي الكلام **به تعالى** فتعين ان الكلام غير الاصوات والحروف وهو الكلام النفسي **ولو ادعوا** اي المعتزلة ان معنى المتكلم خلق الكلام **مجازا** لا حقيقة فلم يصح له تعالى ولا ينافي الحكم اللغوي **ارتفع الخلاف في الاصل المذكور** وهو انه لا يشتق لذات والمعنى قائم بغيرها لان الاشتقاق لها ان يطلق عليها حقيقة وقد اعترفوا بنفيه وان لم يرتفع الخلاف في المسئلة الكلامية لان كلامه تعالى عندهم حادث قائم بجسم وعندنا قديم قائم بذاته تعالى في ان المتكلم يطلق عليه حقيقة **وهو** اي الادعاء المذكور منهم **اقرب** الى القبول من ادعاء كون معنى كلامه ذلك حقيقة لعدم مخالفة الحكم اللغوي وسعة دائرة المجاز وان كان في حد ذاته بعيدا لانها يشتمل التجوز من غير تعذر الحقيقة والتفرقة بين المشتقات التي تطلق عليه تعالى بجعل بعضها اشتقاق المعنى قائما بغيره تعالى الى غير ذلك **وقيل انهم** اي الاصوليين **نقلوا اسناد لم** اي المعتزلة على كون المتكلم بالمعنى الذي ذكروا **باطلاق ضارب حقيقة** على شخص **وهو** اي الضرب **قائم بغيره** اي بغير ذلك الشخص لان الضرب هو الاثر الحاصل في المفعول وهو المضروب فان صح هذا النقل عنهم تعين ان مرادهم ادعاء الحقيقة لا المجاز **واجيب** عما استند لهم **بانه** اي الضرب **التاثير** اي تاثير ذلك الاثر القائم بالمضروب وايجاده **وهو** اي التاثير **قائم به** اي بالضارب وهذا مبني على ما هو الحق من ان التاثير ليس هو الاثر على ان الاثر الذي هو الحاصل بالمصدر انما هو قائم بالضارب والمضروب لا بالمضروب فقط وقد

والصرح

استوفيت الكلام في تحقيق هذا في رسالتي الموضوعة لبيان الحاصل بالمصدر **وبانه** معطوف على اطلاق صارت

للشان **ثبت الخالق له** تعالى **باعتبار الخلق** الذي هو مبدأ اشتقاقه **وهو** اي الخلق **المخلوق** قال الله تعالى هذا خلق

الله مشيرا به الى المخلوق والمخلوق غير قايم بذاته تعالى **لا التاثير** اي الخلق ليس هو التاثير **والا** لزم **قدم العالم ان قدم**

التاثير لعدم انفكاك الاثر عن التاثير **او** ان **حدث** اي وان لم يكن التاثير قديما بل حادثا **تسلسل** اي لزم التسلسل في التاثيرات

لان الحادث احتياج الى موثر وتاثير فيعود الكلام الى ذلك التاثير وهكذا **وهو** اي هذا الاستدلال على تقدير

تسليم مقدماته **ثبت بجزء الدعوى** لانها مركبة من مقدمتين احدهما الاشتقاق لذات لا يقوم بها المبدأ وثانيهما انه

قايم بغيره وهذا الدليل لا يفيد الا الاولى اذ الخلق بمعنى المخلوق مجموع الجوهر والعرض وبعضه قايم بنفسه وبعضه بغيره

البعض والمجموع ليس قايما بنفسه لا بغيره كالجسم المركب من المادة والصورة ونوقش بان اطلاق الخالق لا يجب ان

يكون باعتبار جميع المخلوقات بل يصح باعتبار الافعال والصفات وحينئذ تمام الدعوى فالجواب ما اشار اليه بقوله

اجيب بان معنى خلقه كونه سبحانه تعلقت قدرته بالايجاد وهو اي كونه تعالى كذا **اضافة اعتبارية تقوم به** تعالى

اما كونه اضافة فكونها معقولة بالقياس الى الغير واما اضافة الجملة اعتبارية فباعتبار انه ليس بين الذات الاقدس وامر

اعتباري هو تعلق قدرته سبحانه بالايجاد وبنى هذا الجواب على نفي كون التكوين صفة حقيقية ازلية فتكون

بها المكونات الحادثة في اوقاتها كما هو مذهب الماتريدية كما اشار اليه بقوله **لا صفة مفردة** معطوف على اضافة

اعتبار **فيلزم كونه محلا للحوادث** غاية المنفي يعني كونه صفة مفردة فيستلزم كونه تعالى محلا للحوادث على تقدير حدوثه

او قدم العالم على تقدير قدمه معطوف على كونه **واورد** على الجواب المذكور بطريق الترديد كما اشار اليه بقوله **ان**

قامت به تعالى النسبة التي هي **الاعتبار** المذكور في قوله اضافة اعتبارية وفيه اشارة الى ان الاضافة بيانية

فهو تعالى **محل الحوادث وان لم تقم ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى** قائما بها اي الذات

بتاويل ما اشتق لما قد سبق انه مثبت بجزء المدعى **مع ان الوجه** الذي مع وجوده لا يسمع غيره وجهها **ان لا يقوم النسبة**

المذكورة **به** تعالى **لان الاعتباري ليس له وجود حقيقي** وهو الوجود الخارجي **فلا يقوم بحقيقته** لان

القيام فرع وجود ما يقوم به وفيه نظر لان العمى وهو عدم البصر عما من شانه ان يبصر غير

موجود في الخارج مع انه قايم فيه بالاعمى ومن ثم اشتهر بينهم ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له لا المثبت له

ثم ذكر بعض الافاضل على سبيل الاعتراض انه فرع ثبوت المثبت ايضا فلا وجه للتخصيص وكان المصنف مال اليه

حينئذ فيتكلف قيام العمى في الخارج بل في الذهن وهو المصحح للاشتقاق كما يشير اليه بقوله **لكن كلامهم** اي الاصوليين **انه**

يكفي في الاشتقاق اي في اشتقاق الخالق من الخلق له تعالى **هذا القدر من الانتساب** بيان ذلك ما افاده السيد

السند من ان للقدرة تعلقا حادثا لولاه لم توجد الحوادث واذا انسب الى العالم فهو صدوره عن الخالق او الى الله

فهو ايجابها للعالم او الى ذي القدرة فهو خلقه للعالم ويمكن ان يقال اذا انسب الى العالم صار مبدءا وصفة له هو صدوره

عن الخالق والى القدرة صار مبدءا وصفة اخرى هو الايجاب والى ذي القدرة صار مبدءا وصفة اخرى هو كونه تعلقت

قدرته وباعتبار هذه النسبة اسمي اسم الخالق ولا نعني بقيامه كونه صفة حقيقية قايمة به بل ما هو اعم من ذلك

فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قايمة بمحالها واليه اشار بقوله **فليكن هذا**

القدر من الانتساب **هو المراد بقيام المعنى في صدر المسئلة** حين اورد عليهم بان نحو الخالق والرازق اسمي

له تعالى والمعنى غير قايم به **ثم هذا الجواب** اي بان معنى خلقه كونه تعلقت قدرته بايجاده **ينبو** اي يبعد **عن كلام الحنفية**

ابي متاخريهم من عهد ابي منصور الماتريدي **في صفة الافعال** وهي ما افادت تكوينا كالخالق والرازق اسمي له

تعالى والمعنى غير قايم به كالمحيي المميت فانهم صرحوا بانها صفات حقيقية مغايرة للقدرة والارادة نقله بنبو خبر

لكن وقوله انه يكفي بدل عن اسمها كما ان مدخول ثم معطوف عليه **عيانا بينا في الرسالة المسماة بالمسايرة في**

العقايد المنجية في الاخرة **ان قول ابي حنيفة** رحمه الله **لا يفيد ما ذهبوا اليه وانه** اي ما ذهبوا اليه **قول استحدث**

ليس في كلام المتقدمين **وقوله** اي ابي حنيفة انه تعالى **خالق قبل ان يخلق الى اخره** اي ورازق قبل ان يرزق **بالضرورة**

يراد به اي بالخلق المذكور في قوله هذا **قدرة الخلق** التي هي صفة حقيقية **والا** اي وان لم يرد به قدرته بل الخلق

بالفعل **قدم العالم** لان وجه المخلوق لازم له فان قلت هذا يرجع الى قول الكرامية وهم اصحاب محمد بن كرام

القايلين بانه معبودهم مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك قال فخر الاسلام واما الكرامية فيقولون

انا نسميه خالقا في الازل لا على معنى انه خلق الخلق بل لانه قادر على الخلق وهذا فاسد فانه لو جاز ذلك لجاز ان يسمى القادر

على الكلام متكلما انتهى قلت ضرورة تفسير اسم الخالق بالقادر عليه كتفسير المعتزلة المتكلم بخالق الكلام والامام

اراد بذلك مجاز في بعض الاطلاقات **و** الخلق **بالفعل تعلقها** اي القدرة بالايجاد وفيه اشارة الى ان الاول تفسير للخلق

بالامكان **وهو** اي التعلق المذكور **عروض الاضافة للقدرة** وهي اضافتها بالمقدور **ويلزم حدوثه** اي التعلق

المذكور والا يلزم قدم العالم **ولو صرح** ابو حنيفة **به** اي بان المراد بالخلق المذكور في قوله المشهور الخلق بالفعل

نفتنفاه الدليل اي لا يتبع في ذلك لانه قد نفاه الدليل القطعي وهو لزوم قدم العالم على تقدير قدم الخلق بالفعل

فان قلت قد قلنا الله تعالى خالق بالفعل مطلقة عامة وصدق المطلقة دايمي لانه لا يلزم فيها الا ثبوت المحمول للموضوع

في الجملة فلا يلزم دوام ثبوت الخلق حتى يلزم قدم العالم قلت هذا من الاعتبارات الفلسفية لا تساعده اللغة

فان اطلاق المشتق على شي حقيقة يقتضي ثبوت مبدا الاشتقاق له في زمان الاطلاق على قول الجمهور او فيه

او قبله عند البعض ومسدور المصنف حيث ذكر في مسئلة اشتراط بقا المعنى في كون المشتق حقيقة عقيب هذا البحث

فقال **مسئلة الوصف** وهو على ما مر ما دل على ذات مبهمة متصفة بمعين **حال الاتصاف حقيقة** اي فاطلاق

على ذات متصفة بمبدأ اشتقاقه في زمان اتصافها به حقيقة اتفاقا ولا يخفى عليك ان راكب في جاءني راكب وسيجي

راكب حقيقة ان كان الركوب موجودا عند ثبوت المجي لموصوفه وان لم يكن موجودا في زمان الاخبار فالعبرة بزمان

تعلق ما نسب اليه في الكلام فان وجد المعنى فيه فالوصف حقيقة سوا وجد في زمان الاخبار اولا ثم الامدي وابن

الحاجب جعلا موضوع المسئلة المشتق وقال المحقق التفتازاني التحقيق ان النزاع اسم الفاعل بمعنى الحدوث وسيظهر

لك ان الوجه ما اختار المصنف **وقبله** اي واذا اطلق على ذات قبل ان تتصف بالمعنى المصدري **مجاز اتفاقا وبعد انقضايه**

اي واذا اطلق عليها بعد ما اتصفت به وانقضى ذلك الاتصاف فمختلف فيه على ثلاثة اقوال اولها مجاز مطلقا ثانيها

حقيقة مطلقا **ثالثها** التفصيل وهو انه **ان كان بقاؤه** اي الاتصاف **ممكنا** بان لم يكن المصدر من المصادر السيالة

الغير القارة لعدم اجتماع اجزايها في الوجود كالتكلم والاخبار وبل يكون مثل القيام والقعود **فمجاز والا** اي وان لم يكن

ورازق قبل

بقاه ممكنا بان كان من المصادر المذكورة فالوصف حقيقة واكتفى بذكر الثالث اختصارا مع ان الاولين يعلمان
في امثال هذا المقام كما لا يخفي كيف وقوله فاثبتها دال على انه هناك قولين عنده ولا يخلو اما فيهما التفصيل او لا لا سبيل
الى الاول لانه يجب اذن ذكرهما وعلى الثاني فينبغي ان يكون احدهما القول بالمجاز مطلقا والاخر بالحقيقة مطلقا كذا
اشار تعالى الى ما ذكره في بيان الاقوال والكاف اسمي مستاخره شرح به والضمير المجرور عائد اليه للتبدا وضعها
قائم مقام فاعل شرح والضمير راجع الى المسئلة ووضع المسئلة عبارة عن ذكرها في صدر المبحث لان يقام عليها
البرهان وهذا كما هو المعتاد من وضع المدعي اولا ثم اقامة البينة عليه وقوله هل يشترط لكونه حقيقة
بقاء المعنى ثالثها ان كان ممكنا اشترط بدل من قوله وضعها والمعنى شرح وضع المسئلة وهو هل يشترط الخ
بمثل ما ذكرنا والواضع ابن الحاجب والشارح القاضي عضد الدين وهو اي الشرح المذكور قاصر عن افادة
ما يفيده الوضع المذكور اذ يفيد الوضع اطلاق اشتراط الحقيقة ببقاء المعنى في كل ما يمكن بقاؤه فيه واطلاق
الاشتراط على الوجه المذكور يفيد المجاز به حال قيام جزء من المعنى بعد انقضاء بعض اجزائه في كل ما يمكن بقاؤه
فيه ضرورة انتفاء شرط الحقيقة وهو بقاء المعنى بسبب انقضاء بعض اجزائه والشرح المذكور يفيد الحقيقة فيه
وذلك لانه ذكر للوصف ثلاث حالات حال الاتصاف وقبله وبعد انقضائه ولا شك ان ما يكون بقاء المعنى فيه
اذا انقضى بعض اجزائه دون بعض لا يندرج في حالة هذه تحت الثالثة لان انقضاء المعنى عبارة عن انقضاء جميع
اجزائه ولا تحت الثانية وهو ظاهر فتعين دخوله في الاولى ولزم الحكم بكونه حقيقة لتحقق حال الاتصاف حقيقة
والاوجه ان يقال معنى قوله وهو قاصر الخ الوضع قاصر عما هو الحق في الاداء المفهوم من كلام المصنف الموافقة
مع القاضي فيما يقتضيه كلامه وافقته اياه في الوضع ويؤيده قرب المرجع حينئذ لضمير هو واسلم المجاز
اي دليل المجاز متاخره يصح في الحال نفيه مطلقا والمعنى دليل القائل بالمجاز به الوصف بعد انقضاء المعنى صحة
نفي الوصف المنقضي عنه واستقلاله عن الذات التي انقضى عنه فيها بعد الانقضاء نفيا مطلقا عن التقييد بالحال
او الحال او الاستثناء لوجود النفي في الجملة وذلك لانه يصح نفيه في الحال وهو اخص من النفي مطلقا والاخص
يستلزم الاعم وهو اي نفيه مطلقا دليله اي دليل كون الوصف مجازا او كونه اي كون نفي الوصف في الجملة لا ينافي
الثبوت للمنفي في نفس الامر لعدم المنافاة بين السالبة المطلقة والموجبة الجزئية الدائمة وقوله في نفس الامر ظرف
عدم المنافاة لا ينفي مقتضاه اي مقتضى النفي المذكور من نفي كونه حقيقة بيان لمقتضاه اي عدم المنافاة بين
النفي والثبوت لا يستلزم عدم اقتضاء النفي مجازيته المنفي نعم لو كان المراد من النفي الذي جعل دليل المجاز
نفي ثبوت الضرب مثلا في الحال وهو اي نفي ثبوت الضرب في الحال نفي المقيد بالحال لكان يبقى اقتضاء المجاز
به لان دليل المجاز به نفي الضرب بلا تقييد لكن المراد صدق زيد ليس ضاربا من غير قصد التقييد اي تقييد
الضرب للنفي بكونه في الحال او غيره وان كان صدق النفي في نفس الامر باعتبار عدم ثبوت الضرب في الحال واجيب
بمنع صدق النفي المطلق على اطلاقه قال المحقق التفتازاني ان ادعي صحة النفي المطلق بحسب اللغة اي يصح
لغة انه ليس بضارب فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان ادعي صحته عقلا بمعنى انه يصدق عقلا انه ليس بضارب في
الجملة بناء على انه يصدق ليس بضارب في الحال والضارب في الحال ضارب في الجملة فصحة النفي بهذا المعنى لا ينافي كون

اللفظ حقيقة بل المنافي له صحة اللفظ لنفي بالكلية انتفى والحكم الكلي باصل المعهدة في الجرب قالوا ثانيا لو كان
الوصف حقيقة باعتبار ما اي اتصاف كان قبله اي قبل الاطلاق لكان حقيقة ايضا باعتبار ما بعده اي
الاطلاق والا اي وان لم يكن حقيقة باعتبار ما بعده على تقدير كونه حقيقة باعتبار ما قبله فتحكم اي فيلزم
تحكم او فالفرق تحكم بيان الملازمة بين الاعتبارين ان صحته اي كون الاطلاق حقيقة في الحال اي حال الاتصاف
ما يطلق عليه بالمعنى ان تقيد به اي بالاتصاف في الحال فمجاز فيهما اي فالوصف مجاز في الصورتين جميعا
لانتفاء ما قيد به منهما والا اي وان لم يتقيد بالقيد المذكور فحقيقة فيهما لان المعتبر في الحقيقة تحقق المعنى
في وقت ما وهما مستويان فيه وغيره اي غير احد الامرين حتى يكون حقيقة فيهما معا او مجازا فيهما معا
تحكم لعدم الفارق فالجواب انه لا يلزم من عدم التقييد به اي الاتصاف في الحال عدم التقييد بما يخصها
بما عدا الصورة التي لا نزاع في مجازيتها لجواز التقييد اي كون الاطلاق حقيقة بالثبوت اي ثبوت المعنى
ثابتا حال الاطلاق او منقضيا حالان مما اضيف اليه الثبوت فحذف وعوض عنه اللام اعني المعنى فانه
فاعل معنى الحقيقة اي دليل كون الوصف حقيقة فيما اطلق عليه بعد انقضاء المعنى هذا الكلام اجمع
اي اهلها على صحة اطلاق ضارب امس على من قام به الضرب بالامس وانقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة
فلا يعدل عنه الا لمانع والاصل عدمه عورض الدليل المذكور باجماعهم اي اهل اللغة على صحة اي اطلاق
ضارب غدا على من لم يقم به الضرب بعد وسيقوم في الغد ولا حقيقة في هذا الاطلاق بالاجماع ولا فرق بينهما
لا شتراكهما في صحة الاطلاق اجماعا وعدم وجود المعنى في الحال فيحكم بمجازيتهما معا حاصله حفي الاصل لدليل
الاجماع على مجازيته الثاني وليس مثله في الاخر ضمير حاصله راجع الى جواب المعارضة المفهوم بقرينة المقام
لكونه متاخرا عنها سيما عند كونها ظاهرة الدفع على ان ما بعده ينادي بتفسير المرجع تقريره حفي الاصل
المذكور وهو الاصل الحقيقة في الثاني وهو ضارب غدا للاجماع ولا اجماع على مجازيته الاول ليحفي فيه ابقاء فعدم
الفرق بينهما غير صحيح فعلم ان قول الشارح الوجه حذف وليس مثله في الاخر الوجه حذف ولا يخفي عليك ما في
من لوحظ الاصل من الطعن قالوا ثانيا لو لم يصح الاطلاق الوصف بعد انقضاء المعنى حقيقة لم يصح ان يقال المومن
لغافل عن تلك الايمان ونائم حقيقة لكونهما غير متصفين بالتصديق لغفلة الاقرار في الحالتين كالمهما غير متصفين
بضدهما بينهما لان الاجماع على انه اي المومن لا يخرج بها اي بالغفلة والنوم عنه اي الايمان اجيب بانه اي المومن
مجاز فيهما والاجماع على صحة اطلاق المومن عليهما لا على اطلاقه عليهما حقيقة لا امتناع ان يقال كافر لمومن
لكفر تقدم عليه اما نقليل بكون اطلاق المومن عليهما مجازا فتصحيحه لو كان حقيقة باعتبار ايمان متقدم لما امتنع اطلاق
كافر لمومن تقدم كفره لكنه ممتنع والا اي وان لم يمتنع ذلك كان اكابر الصحابة كفارا حقيقة لتقدم الكفر على ايمانهم
فتعين كون المومن مجازا في الغافل والنائم وكذا النائم للبيقظان اي وكذا كان اطلاق النائم على اليقظان حقيقة
للنوم تقدم وبطلانه لغة ظاهر قيل والحق انه اي المومن ونحوه ليس من محل النزاع وهو اي محله اسم الفاعل
بمعنى الحدوث يعني ان ما هو على صيغة اسم الفاعل قد لا يكون بمعنى الحدوث كالعالم لله سبحانه فانه
بمعنى الاستمرار لا بمعنى الثبوت كما في مثل المومن والحر والعبد مما لم يعتبر فيه طريانا اي من الصفات التي لم يعتبر فيها

حدوث مبدء اشتقاقها المغير وصف لموصوفها بها بعد ما لم يكن قال المحقق التفتازاني والتحقيق ان النزاع في حقيقة
وصف الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر مما يعتبر في
بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضه الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد علم بذلك ان الحدوث لم يعتبر في
شيء من المذكورات والمعتبر في البعض الاول الاتصاف في الجملة مع عدم طريان المنافي والكافر والمؤمن من البعض الاول
والباقي من الثاني وقد يقال لو سلم كون المؤمن اسم الفاعل بمعنى الحدوث فالجواب الحق الكاشف عن حقيقة المراد الحاسم مادة
الشبهة انه اذا اجمع على انه اي المؤمن لم يخرج بهما اي النوم والغفلة عن الايمان وعن كونه مؤمنا يجوز ان يكون
تفسير الايمان وبيانا لكونه مصدرا مبنيا للفاعل ويجوز ان يراد بالايمان الحاصل بالمصدر وذكره للمبالغة باعتبار افادة
عدم خروجه عن الايمان وعن لازمه كالتاكيد باعترافكم متعلق باجمع لا يخرج كما توهمه الشارح لفساد المعنى ح لانه
يقتضي الاجماع على عدم الخروج باعتراف الخصم بل بحكم اهل اللغة والشرع كلمة بل للترقي بنفي اهل اللغة الى اهل
الاجماع الذي هو اهل الشرع بانه اي الشان ما دام المعنى مودعا في خزانة المدرك كان قائما به المراد بالمعنى
الايمان ونحوه من الصفات النفسية الادراكية والمدرك العقل وليس المراد بالحافظة مصطلح الحكماء اعني خزانة الواهمة التي
تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو بل القوة التي تحفظ مدركات العقل مطلقا والمعنى
حكم العرف بقيام الايمان ونحوه بالمدرك ما دام موجودا في خزانته ما لم يطرأ على المدرك حكم يناقضه اي المعنى المذكور
كلمة ما في الموضعين مصدرية نائبة عن الظرف المضاف الى المصدر المؤول هي وصلتها به اي مدة دوام المعنى
ومدة عدم طرو حكم والظرف الثاني بدل عن الاول وفي الحقيقة تفسير له لان مدة دوام المعنى هي مدة عدم طرو
ما يناقضه والعامل فيهما كان ويمكن ان تجعل الظرف الثاني معمولا لقوله مودعا في خزانته مع وجود الابداع على تقدير الطرو
ايضا والمراد بالحكم المناقض ما ينافي الايمان من قول او فعل كالتكلم بكلمة الكفر وعبادة الاوثان وتسميتهما حكما لانه سبب
لترتب احكام بوضع الشارع فهو من خطاب الوضع الذي يسمى حكما عند الاصوليين بلا اشتراط دوام المشاهدة متعلق بحكم
اي لا يشترطون في قيام الايمان بالمدرك المؤمن دوام مشاهدته باستحضار صورته والنظر اليها من غير ان تغيب فالاطلاق
اي اطلاق المؤمن على الغافل والنائم وغيرهما حينئذ اي حين يكون الايمان مودعا في الحافظة كما هو حال قيام المعنى الذي
هو الايمان وهو اي اطلاق الوصف على الذات حال القيام المعنى بها حقيقي اتفاقا فلم يبق في محل النزاع شيئا من الغايبة لان النزاع فيما بعد انقضاء المعنى به اي بهذا الجواب الحق يبطل الجواب بانه اي المؤمن في
الغافل والنائم مجاز لما عرفت من ان الاطلاق عليهما حال القيام المعنى وهو حقيقي و يبطل اثباته اي اثبات انه مجاز بامتناع ان
يقال كافر لمن هو صحابي او عن جزء الى اخره باطل لان امتناع اطلاق الكافر لمن تقدم كفره انما هو من جهة الشرع واما
امتناعه من جهة اللغة فعدم صحته غير مسلم بل صحته اي صحة الاطلاق كافر عليه اتفاق اي متفق عليه من اهل اللغة وانما
الخلاف في انه اي الكافر في المؤمن المذكور حقيقة لغة او مجاز والمانع عن الاطلاق امر شرعي لا لغوي فانه منهي
تعظيمه واذ ظرف زمان فيه معنى الشرط غالبا وقد يكون لمجرد الظرفية كما في قوله تعالى فعلتها اذا وانا من الضالين
اصله اذ حذفت الجملة المضافة اليها وعوض منها التنوين والعامل فيه الادعاء المذكور في قوله لم ادعاء كونه حقيقة
اي واذا لم يكن المانع لغويا لاهل الحقيقة ادعاء كونه كافرا حقيقة في المؤمن المذكور لغة وان امتناع الاطلاق مانع

شرعا مع صحة الاطلاق لفظ الضد وهو المؤمن كذلك اي حقيقة ولا يمتنع صحة اطلاق الضدين على شيء واحد على جميع التقادير
الا لو قام معناهما في وقت الصحتين اي تقدير قيام معنى الضدين في وقت واحد هو وقت الصحتين وليس المدعي
اي مدعي اهل الحقيقة سوى كون اللفظ اي الوصف المنازع فيه بعد انقضاء المعنى حقيقة واين هو اي كونه حقيقة
بعد انقضاء المعنى من قيامه اي المعنى في الحال اي في حال صحة الاطلاق ليجتمع المتنافيان في وقت واحد او يلزم قيام
احدهما اي المتنافيين بعينه قوله يلزم معطوف على يجتمع وانما قال بعينه لان الخلو عن احدهما لا على التعيين فيما يمكن
فيه غير متصور اذ انتفاء الايمان يستلزم الكفر وبالعكس واما اذا كان الضدان بحيث لا يمتنع ارتفاعهما عن المحل
كالاسود والابيض فيجوز ان لا يقوم شيء منهما مع صحة الاطلاقين باعتبار الاتصاف السابق وتلخيص الكلام ان حاصل
الاستدلال لا صحة اطلاق المؤمن على الغافل والنائم اللازمة عدم خروجهما عن الايمان تقتضي كونه حقيقة كما في
ساير الاوصاف بعد الانقضاء وخلاصة الجواب اما منع لزوم الحقيقة لجواز كون الاطلاق مجازا مستندا بامتناع
كافر الخ او المعارضة بادعاء المجازية واثباتها بالامتناع المذكور ومحصل كلام المحقق منع استلزام دليل مدعي
الحقيقة وخصمه مدعاه لخروج المؤمن والكافر عن محل النزاع عن تقريب المعارضة لو عدم صلاحية سنده
خصمه للسندية لما ذكر وحاصل التحقيق المقدم منع استلزام الدليل المدعى على تقدير كون اسم الفاعل بمعنى الحدوث
لانه ليس من محل النزاع لعدم انقضاء المعنى فيه وابطال دليل مدعي المجاز لصحة اطلاق كافر المؤمن لغة بالاتفاق على تقرير
المعارضة وعدم صلاحية السندية على تقدير المنع مع زيادة التحقيق على ما ترى كيف وقد ابطلوا جوابا صح بتوثيقه
التامي عضد ناصية قالوا ثالثا لو اشترط لكونه اي الوصف حقيقة بقاء المعنى لم يكن لاكثر المشتقات من المصادر
السيالة حقيقة لانه لا يتصور بقاؤها الا بعد حصولها وهي لا تتصور الا باجتماع اجزائها وانها تنقضي اولا فاولا
كضارب ومخبر اما الضرب فنفي كونه منها نظر كما سيأتي واما الاخبار فلانه عبارة عن التلفظ بحروف تنقضي اولا فاولا
فقبل ان يتلفظ بالحرف الاخير لم يتحقق الاخبار وحين تلفظ به قد انقضى فمتى يطلق عليه عند بقاء المعنى
ليكون حقيقة بل تكون الحقيقة لتحقق قيام وتباعد مما اشتق من غير السيالة مما تجتمع اجزاؤه في الوجود وتبقى
والجواب انه اي بقاء المعنى يشترط ان امكن بقاؤه والا اي وان لم يمكن فوجود جزء اي فيشترط وجود جزء فلا يلزم
ان لا يكون لاكثر المشتقات حقيقة فما دام جزء منها موجودا يطلق الوصف حقيقة ولا يلزم كون المجيب مطلق
الاشتراط لان هذا الجواب خلاف مذهبه والجواب هذا التفصيل يجب ان يكون مراد مطلق الاشتراط
اي من اشترط بقاء المعنى في مطلق الاوصاف ضرورة اي وجوبا ضروريا او للضرورة المقتضية الوجوب المذكور
وذلك لان العاقل العارف باللغة لا يلتزم نفي الحقيقة راسا عن اكثر المشتقات لا مذهبا ثالثا معطوف على ضرورة
فلا يكون فيما بعد الانقضاء الا مذهبان نفي الاشتراط مطلقا والتفصيل وهو اي مطلق الاشتراط وان قال
يشترط بقاء المعنى والمتبادر منه بقاؤه ولا يخفى عليك ان هذا يفيد النفي فيما يمكن وما لا يمكن ولا ضرورة في ارادة
فيما يمكن وقد صرح التفتازاني ان مراد المطلق انه لا بد من بقاء المعنى بتمامه ان امكن والا فبجزء منه ويمكن حمل هذا
الكلام عليه بضرب من المسامحة وانما لم يقل الى اخره كما في المنهي لان المعتبر المباشرة العرفية كما اشار اليه بقوله
فلفظ مخبر وضارب اذا اطلق في حال الانقضاء اي انقضاء المخبر ببعض الاخبار بكسر الهمزة اي عند مباشرته

يبعض حروفه وبشيء من الضرب يكون حقيقة لان مثل ذلك لا الاطلاق يقال فيه انه اطلاق حال انتفائه اي المخبر
بالاخبار من الضرب عرفا اي في عرف اللغة ومدار معرفة الحقيقة والمجاز على العرف فاذا كان العرف او الامر كذلك
وجب ان يحمل كلامه اي مطلق الاشتراط عليه اي على ما ذكر من المراد تصحيحا للكلام العاقل العارف باللغة ومن
المستبعد ان يقول احد ممن له ادنى معرفة باللغة لفظ ضارب اذا اطلق على متحقق في حال الضرب مجاز لعدم قيام
مجموع اجزائه في تلك الحال وانه اي الشارح لم يستعمل حقيقة ابدا وكثير مثل هذا من اثبات الخلاف بناء على
ما يتوهم من ظواهر الاقوال في كلام المولعين من اولع بالشيء اغري به باثبات الخلاف وهم الذين ابتلوا بالوقوع
فيه من غير تحقيق وتامل ووقوع من لغري بشيء وحث عليه ونقل الاقوال معطوف على اثبات الخلاف اي الواقع
بمجرد نقل الاقوال من غير تدبر وتعمق في فهم مقاصد القوم ويجوز ان يكون اجزاؤه لمن تتبع اي نقلها مسلم لمن تتبع حق
التتبع والمولعون لمسولهم وعلى الاول متعلق بمحذوف اي معلوم كثرته لمن تتبع ثم الحق ان مشار بالليس
منه اي من الوصف الذي لا يمكن بقاء معناه لان الموجود عند اطلاقه على من يباشر الضرب تمام المعنى لاجزائه كما يتوهم
من ضرب مائة عصي اي ضرب واحد وكل واحد من المائة جزء معنى بالكل وواحد منها يصدق عليه مفهوم الضرب من حدود
فيه تمام حقيقته وان انقضى كثير من الامثال اي من افراد الضرب المماثلة للموجود حال الاطلاق لا يقال فالوجه ح
اي حين اجيب عن ادلة المجاز والحقيقة ولم يبق لاحدهما رجحان على الاخر من حيث الدليل الحقيقة اي اختيارها
تقديما للتواطي وهو كون اللفظ موضوعا للمانع المعنى الذي هو حقيقة فيه بلا اشتهار والمعنى الذي فيه شبهة المجاز
على المجاز اي المجاز بعد الاثبات لا التوقف اي لنبوء الاطلاق فيه كما هو بعض المتاخرين اي كما هو ظاهر كلام بعضهم وهو الامدي
وابن الحاجب لعدم لازمه اي التواطي تعليل على قوله لا يقال وحاصله لا استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم
وهو اي لازمه ستواء الاحد اي احد الامرين من المثبت له المعنى قاعا والمثبت له منقضيا الدايرين بين الامرين
المذكورين يعني لو كان الوصف موضوعا لاحد الامرين لسبق الى الفهم عند اطلاقه كما هو شان الموضوع له لكنه
لم يسبق فلا وضع له فلا تواطي اللغة الدابرة اي المعنى الى الفهم باعتبار الحال من نحو زيد قائم وسبق احد الامرين بعينه
يستلزم عدم سبق احدهما لا بعينه وظاهر هذا الكلام ان الخلاف المجازية في محل النزاع وقد استبان بما ذكر
من التفصيل ان محل النزاع الوصف الذي هو مظنة لان يكون حقيقة بعد الانقضاء بخلاف ما اعتبر فيه عدم طرو
المنافي الفصل الثاني في تقسيم المفرد باعتبار الدلالة وظهورها وخفائها ففي تقسيمات ثلاثة التقسيم
الاول وهو تقسيمه باعتبار الدلالة نفسها التقسيم ضمن فيه مسامحة اذ انما هو باعتبار الى مفهوم كلي بحيث يحصل
من انضمام كل قيد مخصوص فيه بالنسبة الى الحصر اللفظ اما دال بالمطابقة او التضمن او الالتزام وسيجيء تفسيرها
والعادة اي عادة الاصوليين التقسيم فيها اي الدلالة نفسها لا الدال ويستتبع اي الدلالة اللفظ في الانقسام
اي ينقسم اللفظ بتبعها الدلالة انما عدل عنها ليكون التقسيمان في كلها ملزوم تسهيلا للضبط والدلالة
كون الشيء بحيث متى فهم فهم منه غيره فان كان التلازم اي ملزوم فهم الغير لذلك الشيء وملزومه
ذكر الشيء لفهم الغير المستفاد منه فقوله متى فهم فهم الخ والمراد عدم الانفكاك لا امتناعه بسبب الوضع
بسبب كون ذلك الشيء موضوعا لذلك الغير او لما هو جزؤه او لازمه فوضعته اي فالدلالة وضعية

او العقل

او العقل والتقابل باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضا فعقلية
ومنها الطبيعية اي من العقلية الدلالة الطبيعية وهي ما كانت الطبيعة سبب وجود الدال اذ دلالة اح
اح على الاذى وهو وجع الصدر الملجي صاحبه الى اتباعه دلالة الاثر وهو اح على مبداه ومنشائه وهو
الوجع المذكور كالصوت اي كدلالة الصوت المسموع من وراء الجدار على صاحبه والكتابة بالنسبة الى الكاتب
والدخان بالنسبة الى النار فانها عقليات كلها والوضعية تارة غير لفظية كالعقود جمع عقد وهو ما يعقد بالاصابع
على كيفية خاصة موضوع لعدد معين والنصب جمع نصبة وهي العلامة المنصوبة لمعرفة الطريق واللفظية وهي
كون اللفظ بحيث اذا ارسل لم يقل اطلق لان المتبادر من الاطلاق ما قرن بالارادة والارسال اعم والتلفظ به اي على
معناه اذا لفظ به وان لم يرد به المعنى فهم منه المعنى للعلم بوضعه اي اللفظ له اي المعنى والمتبادر كون اللام متعلقا
بفهم وهو يوهم كون اللازم الفهم من حيث انه معلل ويرد انه اذا ارسل ولم يكن السامع عالما بالوضع لم يفهم وهو
ينافي متى فهم فهم فتعين كونه متعلقا بالارسال واللام بمعنى عند كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس واورد
نقضا على عكس التعريف من حيث تضمنه لزوم حدوث فهم المعنى عند الارسال سماعه اي اللفظ حال
كون المعنى مشاهدا للسامع لعدم حدوث الفهم حينئذ لامتناع حصول الحاصل واجيب بقيام الحيثية
المفسرة بها الدلالة اللفظية والبادشاه بقوله وهي اي الحيثية المذكورة الدلالة توضيحه سلمنا انه ما هو
فهم للمعنى حال المشاهدة لكنه لا يخل بها لانها عبارة عن تلك الحيثية وهي موجودة في الدال لكونه بحيث الخ
ولقائل ان يقول لا نسلم قيام الحيثية لان كلمة اذا فيها بمعنى متى كما مر في تعريف مطلق الدلالة فيجب حدوث
المعنى في كل ارسال وقد عرفت عدمه عند الارسال حال المشاهدة ولعدم حقيته هذا الجواب قال والحق
ان يقال انه حصل الانقطاع اي انقطاع المشاهدة بالسماع اي بسبب اشتغال البال باستماع اللفظ ثم
التجدد اي تجدد فهم حادث عنه اي عن اللفظ يتحرى انه لا ينقطع المشاهدة غاية الامر ان ينقطع الالتفات الى
المشاهد بالذات والجواب ان المراد بانقطاع المشاهدة ههنا والمراد بالفهم اللازم في الدلالة ما يعم الفهم
الحادث من حيث الذات والحادث من حيث الالتفات وللدلالات اضافات اي صفات اضافية حاصلة لها بالقياس
الى تمام ما وضع له اللفظ وجزئه ولازمه فاذا اعتبرت الدلالة بالنسبة الى تمام ما وضع له حصلت اضافة والى
الجزء والى اللازم اخرى ان كانا اي ان وجد الجزء واللازم وكان تامة ويجوز كونها ناقصة والخبر محذوف
اعني موجودين وقوله للدلالة الحاضرة دال على الجزء المحذوف والمشروط انما هو الاضافتان الاخيرتان بالحقيقة
اشار الى ما هو المشهور من ان المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام لجواز ان يكون ما وضع له بسيطا لا
له او مركبا كذا وللها اي للدلالة مع كل اضافة اسم فمع الاول اسمها دلالة المطابقة ومع الثاني دلالة التضمن
وكذا الالتزام اي مع اضافتها الى اللازم اسمها دلالة الالتزام والمتبوع عن الاضافة بالاول والثاني باعتبار
كونها مصدرا او يستلزم اجتماعها اي الدلالات الثلاث انتقالين من اللفظ واحد منه الى المعنى المطابقي
والتضمني وانما قلنا بوحده الانتقال فيها لان فهم اي الجزء في ضمنه اي تمام ما وضع له لا كذلك اي كما ظن شارح
المطالع الفاضل المشهور قطب الدين الرازي من انه ينتقل الذهن من اللفظ الى جزء ما وضع له ثم منه الى تمامه

المطابقة تابعة للتضمن في الفهم لسبق الجزء في الوجود وما ذكره المص اشارة الى ما ذكره المحقق شارح المختصر العضد من التأخر
في الدلالة اللفظية من انه ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ابتداء وهي واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين
فيفهم منه الجزءان وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين معا مغايرة بالذات بل بالاضافة
والاعتبار وقد رده المحقق التفتازاني ثم قال ويبني هذا التحقيق على ان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والا
فهم اللازم بعد فهم الملزوم حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنا
او التزاما بل مطابقة لكن يرد ان الدلالة على تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد به انتهى بيان ذلك ان دلالة اللفظ
بحسب المعنى فالعالم به اذا فهم اللفظ منه حيث قصد يكتفي على نحو الموضوع له لا الجزء وان كان ينتقل
تعقل الكل ضرورة لان الذهن غير منتقل اليه قصدا او كونه واسطة في الانتقال فيتوجه الذهن اليه بعضا
لا بقائل لم لا يجوز ان يكون بعضه شارح المطالع من كون الجزء واسطة في الانتقال مقدم في التعقل لان ذلك بعد
لا يحتاج الى البيان ولا ينافي فيه مع انه شبه وساطة بالنسبة الى الكل بوساطة الموضوع له بالنسبة الى اللفظ
الالتزامي **يليه** اي يلي ذلك الواحد انتقال **آخر** من المعنى المطابقي **الى** المعنى **الالتزامي اي لزوما** اي يكون الالتزام
لازما المطابقي وانما صار كذلك بسبب الانتقال **لانه** اي اللزوم هاهنا **بالمعنى الاخص** اللزوم عند المنطقيين يطلق
على معنيين احدهما اخص وهو كون اللازم بحيث يحصل في الذهن كلما حصل الملزوم فيه وثانيهما الاعم وهو كونه
بحيث اذا تصور مع الملزوم حكم العقل باللزوم بينهما على الفور او بعد التامل اما العلاقة عقلية او العرف
او عام وما يجري مجراه والاخص باعتبار انه كلما تحقق اللزوم بين الشيئين اذا تعقلا يحكم العقل باللزوم بينهما
من غير عكس وهو ظاهر **فانتفى لزوم الالتزام اي مطلقا** كما زعم الامام الرازي من ان كل مسمى له لازم ذهني
فكل لفظ **للزوم تعقل له** اي للمسمى **ليس غيره** اي غير نفسه **لان ذلك** اي التعقل المذكور لازم **بالاعم** اي بالمعنى الاعم
وقد عرفت وللمعتبر هنا اللازم بالمعنى الاخص **هذا كله على اصطلاح المنطقيين فالدلالة التي للالفاظ على**
المعاني المجازية لعدم كونها بحيث متى ارسلت فهم منها تلك المعاني المجازية بل اذا ارسلت مع القرينة كما اشار اليه
بقوله **بل ينتقل اليها** اي المعاني المجازية **بالقرينة فهي** اي المعاني المجازية **مرادات** بالمجازات **لا مدلولات لها**
فلا ترد المجازات نقضا **عليهم** اي على عكس تعريف المنطقيين بانها خارجة عنه **اذ يلتزمونه** اي خروجها عن
التعريف لعدم دخولها في المعرف **ولا ضرر** في ذلك **لانه لم يستلزم** عدم الدلالة على المعاني المجازية **نفي فهم المراد** منها
منها لتكون دلالة ابهم باطلا لكونه خلاف الواقع **فليس للمجاز** المستعمل **في الجزء واللازم دلالة مطابقة فيهما**
اي باعتبار استعماله في الجزء واللازم **كما قيل** قائله المحقق التفتازاني وقد انفقا **بل استعمال يوجب الانتقال**
معه الى كل فقط اضراب عن ثبوت الدلالة المطابقية للمجاز على الجزء واللازم الى ثبوت استعماله لدلالة
القرينة المفيدة ارادة احدهما حال كونها مع ذلك الاستعمال الانتقال عن الموضوع له الى كل من الجزء واللازم
بدون مشاركة معنى آخر اياه في الارادة **ودلالة** معطوف على استعمال **تضمنية والتزامية فيهما** اي متعلق باستعمال
وانما تثبت الدلالتان **بتبع المطابقية** **التي لم ترد** فلا بد ان تحقق الدلالة التضمنية والالتزامية بدون المطابقية
وهذا اي وجود المطابقية في المجاز المذكور مع كونها غير مرادة **لانه بعد تحقق الوضع لا يسقط الدلالة**

المطابقية **عن** الدال **الوضعي** اذا كان السامع عالما بالوضع **فكذا لا تسقط** الدلالة **عن لازمه** اي لازم الوضعي اذا كان
له لازم **فيتحقق** الدلالة المطابقية في المجاز المذكور **لتحقق علتها** اي الدلالة **وهو** اي علتها **العلم بالوضع** فان
قلت قوله بعد الوضع الى آخره يدل على ان مجرد الوضع كاف في تحقق الحيثية وهذا يدل على انه لا بد من العلم بالوضع
ايضا قلت ليس المراد من التحقق هنا اتصاف اللفظ بالحيثية المذكورة بل ثمرتها وهو الانتقال الى ما وضع له
ومجرد الوضع كاف في اتصافه بالحيثية المذكورة غير كاف في الانتقال بل لا بد فيه من العلم بالوضع ايضا **والمراد**
من اللفظ المجازي **غير متعلقها** اي غير متعلق الدلالة المطابقية فهو المدلول المطابقي يعني المراد المعنى المجازي
الذي هو غير متعلقها **واما الاصوليون فما للوضع دخل في الانتقال** اي فعندهم الدلالة الوضعية هي التي
للوضع دخل في الانتقال منه اليها الى مدلولها **فيتحقق** الدلالة على اصطلاحهم **في المجاز** لدخل الوضع في الانتقال
المجازي لان العلاقة بين المعنى المجازي والموضوع له سببه وعدم اعتبارهم اللزوم الكلي بين فهم المعنى وفهم
اللفظ اكتفاء باللزوم في الجملة **والالتزامية بالمعنى الاعم** اي فيتحقق الدلالة الالتزامية باللزوم بالمعنى الاعم
ولا يشترط اللزوم بالمعنى الاخص وقد مر تفسيرهما **ثم اختلف الاصطلاح** للاصوليين في اصناف الدلالة الوضعية
باعتبار مفهوماتها واساميها **وفي ثبوت بعضها** بان اثبات بعضهم فيما لم يثبته البعض الآخر كالمفهوم المخالف
اثبته الشافعية **كالحنفية فالحنفية** اي فعلماء الحنفية **الدلالة** الوضعية قسمان **لفظية وغير لفظية وهي**
اي غير اللفظية **الضرورية** اي التي اوجب الضرورة الناشئة من الدليل اعتبارها من غير لفظ يدل **ويسمونها**
اي الحنفية **بيان الضرورة** اي الحاصل بسببها فهو من اضافة الشيء الى سببه واما تسمية الدلالة بيانا فباعتبار ان
موصوفها بيان لمدلوله **وهي** اي الضرورية **اربعة اقسام كلها دلالة سكوت** لان السكوت بمعاونة المقام يقتضي
اعتبارها **الاول ما يلزم منطوقا** لان السكوت بدون انضمام المنطوق لا يفيد اعتبارها كما في قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث دل سكوته عن ذكر نصيب الاب **ان للاب الباقي** لانه لا شك ان تعيين نصيب بعض وتعيين
نصيب الام ما لم يكن الباقي له لا ينبغي فيلزم عدم صحة السكوت لا يقال المنطوق يدل على انحصار الوارث فيهما
وتعيين نصيب الام ويلزم كون الباقي للاب فهو مدلول التزامي لانا نقول المسلم دلالته على الانحصار لا نسلم كونه
دالا عليه التزاما لجواز ان يكون له بعض الباقي والبعض الآخر يقسم بينهما بطريق الرد او يعطى لبيت المال فان
قلت الاب عصبة فلا يحتمل ما ذكرت قلت الكلام في دلالة اللفظ وليس المخاطب منحصرا فيمن يعلم قواعد الفرائض
ما احتيج الى ان يقال لو كان نصيب بعض الباقي لما صح السكوت عن بيانه فتأمل وورثه ابواه مبتدأ خبره محذوف اي
منهما وقوله دل الى آخره استئناف وكذا قوله **ودفعنا** اي التعمد **مضاربة** وهي عقد شركة في الربح الحاصل بعمل
المضارب **على ان لك نصف الربح** سكوته **ان الباقي** وهو النصف الآخر **للمالك** ويحتمل هاهنا نظر الايراد المذكور
وليس فيه نظر في ذلك الجواب لان الباقي من حيث انه نماء ملكه يتعين ان يكون له الا ان يقال المراد بدلالة السكوت
ما لم يكن الدال فيها منطوقا وملاحظة الحيثية المذكورة كذلك **وكذا في قلبه استحسانا** اي وكذا في قوله دفعته
اليك مضاربة على ان لي نصف الربح فالقياس فساده لعدم بيان نصيب المضارب والاستحسان صحته لان المنطوق
دل على ان نصيب المالك النصف فتعين النصف الآخر للمضارب لعدم مستحق آخر والربح مشترك بينهما **الثاني دلالة**

قال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا او في تلك الحادثة كسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يشاهده
من قول او فعل ليس معتقد كافر مع قدرته على الانكار وعدم سبق بيان حكمه منه فانه يدل على الجواز من فاعله
وغيره لانه لو لم يكن جائزا لزم ارتكابه لمحرم وهو تقريره على المحرم هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر واما اذا استبشر
فدلالته على الجواز اوضح بيان في الشرع بيانه مستفاد من اشارة الله تعالى وسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد
المغرور هو ولد الرجل من امراة ملكها في ظنه بشراء او نكاح ثم استحقت بثبات كونها امة لغيره فرد
عليه مع العقر وثبت نسب الولد منه وهو حر بالقيمة قال الشيخ ابو بكر الرازي بلا خلاف بين الصدر الاول وفقهاء
الامصار في انه حر الاصل وفي انه مضمون على الاب الا ان السلف اختلفوا في كيفية ضمانه فذهب اصحابنا ان عليه
القيمة بالغة ما بلغت وفي الهداية معزيا الى اجماع الصحابة على ذلك وعند وقوع الحادثة في زمن الصحابة رضي الله
تعالى عنهم بينوا ما يتعلق بها من الاحكام وسكتوا عن تقويم منافع الولد لما اخذ المستحق قيمتها كما اخذ قيمة
الولد وقد جاء طالبا الحكم للحادثة عن عالم مجيب ما لا يعلم عالم به فسكوتهم هنا يفيد عدم تقويم المنافع
لانها لو كانت متقومة في الشرع مستحقة للمولى للزم عليهم ارتكاب محرم وهو كتمان حكم الله عند وجوب
بيانه قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ومنه اي من
الثاني سكوت البكر عند استيذان الولي او رسوله لها في تزويجها من معين مع ذكر المهر او لا على اختلاف
المشايخ او عند بلوغها ذلك عن الولي على الاصح فانه حينئذ يفيد الرضا بدلالة حالها من الرغبة في
الزواج كما هو شان النساء وعدم المانع عن الرد لان الحيا يمنعها عن الاجازة لما فيها من اظهار الرغبة في
الرجال لا عن الرد بل الحيا يقتضي الرد لان السكوت لا يخلو عن تجويز غلبة سيما اذا علمنا ان سكوت البكر
رضى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قلت يا رسول الله تستامر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحيي
فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه في ادعاء اكبر ولد من ثلاثة بطون امته نفي لغيره اي عنهما سكوته عن
دعوة الاكبر فانه في ادعاء الاكبر خاصة نفي لهما اعلم ان الفراش ثلاثة قوي وضعيف ومتوسط فهي
فراش المنكوحة والامة وام الولد وفي الاول يثبت النسب بغير الدعوة فلا ينتفي بنفيه الا باللعان وفي الثاني
لا يثبت بدون الدعوة وفي الثالث يثبت بدونها لكن ينتفي بنفيه من دون لعان الامة فيما نحن فيه فصارت
ام ولد بادعاء الاكبر فاشار الى الجواب بقوله لا يلزم ثبوتهما اي نسب غير الاكبر منه لما ذكرنا المقارنة النفي اي
نفي نسب غيره المفهوم من السكوت مع اقتضاء المقام عدم السكوت لوجوب البيان عليه خصوصا بعد بيان
نسب الاكبر الاعتراف بالامومة اي اعتراف المولى بكون الامة ام ولد له وانما قيد بثلاثة بطون لانها لو ولدتهم
في بطن واحد بان كان ما بين كل اثنين منهم ما دون ستة اشهر كان اعترافه باحدهم اعترافا بالباقي ضرورة
الثالث من الاقسام الاربعة اعتباره اي اعتبار بيان الضرورة لدفع الغرر اي لضرورة دفع وقوع الناس
في الغرور لدلالة سكوته اي المولى عند رؤية عبده يبيع لداره او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا
او فاسدا او يشتري ما لم يتعلق به الحاجة المعتادة كالخبز واللحم عن النهي متعلق بسكوته اي نهي العبد عن ذلك
على الاذن في التجارة متعلق بالدلالة لعلمه بان الناس اذا راوا انه راى عبده يبيع وسكت عنه يستدلون بذلك

ولدين من ثلاثة بطون امته بعد دعوه

على

على الاذن فلا يمتنعون عن معاملته وينبغي ذلك الى تضررهم عند لحوق الدين بما اخر اداؤه الى ما بعد العتق فان سكوت
مع علمه بذلك دليل الاذن والتزام ما يترتب على ذلك دفعا للغرر فان المؤمن لا يرضى بضرر الناس من جهته قال صلى
الله عليه وسلم من غشنا فليس منا ثم هنا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر والشافعي لا يكون حجة لاحتمال
ان يكون سكوته لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناء على انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا يترجح جانب الرضا
لان المعروف نهيه اذا لم يرض ومنه سكوت الشفيع اي يجعل دلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع
على اسقاطها لضرورة دفع الغرر عن المشتري بتصرفه في الدار بهدم وبناء وزيادة ونقص يظن انه لا تعرض
للشفيع فيها والطلب فيها ثلاثة طلب مواثبة اي يطلبها كما علم بالبيع سواء كان عنده احد او لا من غير توقف
عند اكثر المشايخ والى اخر مجلس علمه عند بعضهم وطلب تقرير بالاشهاد على البائع ان كانت في يده او على المشتري
او عند العقار ما اطلبها وانه طلبها قبل ذلك ويطلبها الان وقل لهم اشهدوا على ذلك ومدته مقدرة بتمكنه منه
وطلب خصومة وتملك بالمرافعة الى القاضي وطلب القضاء واتفقوا على انه لا يبطل بمجرد السكوت وقيل يبطل
بالتاخير شهرا بلا عذر وعند ابي حنيفة لا يبطل ابدا وعليه الفتوى فالمراد هنا سكوته عن الاولين
الرابع بيان الضرورة التي هي دلالة السكوت الثابت ضرورة الطول مفعول له للثبوت لان علة تحقق السكوت
عن ذكر ما يدل عليه انما هو ضرورية للاحتراز عن طول الكلام فالفعل المعلل هو الثبوت وفاعله السكوت
والضرورة فعل قائم به فوجد شرط نصب المفعول له وهو كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل فيما تعورف
ظرف للثبوت يعني لا يثبت في كل مقام سكت فيه عن ذكر شي مخافة الطول بل فيما تعورف في عرف اللغة
السكوت عند ضرورة الطول كالسكوت عن مميز عدد عطف عليه عدد مفسر كماية وثلاثة اثواب او
عطف عليه ما يدل على جنس يصلح تفسيرا للمعطوف عليه كماية ودرهم او دينار او قفيز من بر مثلا
اي ماية درهم ودرهم وماية دينار ودينار وماية قفيز من بر وقفيز منه فالسكوت عن مميز هذه عدا
يدل على انه من جنس ما عطف عليها بخلاف ماية وعبد او ماية وثوب فانه تعورف السكوت عن مميز
عدد عطف عليه الدرهم والدينار وما كان مقدرا كالمكيل والموزون وما تعورف في الاخرين وعلله
المشايخ بعدم مشابهة العبد والثوب للعدد الذي تعورف فيه حذف ما بعد لدلالة على ان
الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة ثم ان الشافعي رحمه الله يوافقنا في ان
البيان قد يكون بالسكوت لضرورة الطول ويخالفنا في هذه المسائل عليه لان العطف مبناه على
التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على انه لو كان بيانا في ماية ودرهم لكان بيانا في ماية وعبد وهو منتف
بالاتفاق وقد عرفت الفرق انفا واللفظي اي الدلالة اللفظية ايضا اربعة اقسام عبارة واشارة ودلالة
واقتضاء وجه الضبط انها اما ثابتة بنفس النظم او لا والاول اما مقصودة وهي العبارة او لا وهي الاشارة
والثاني ان فهم مدلولها لغة فهي الدلالة والا فان توقف عليه صدق المنطوق او صحته فهو الاقتضاء والا فهي
من التمسكات الباطلة وباعتباره اي هذا التقسيم ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الخ اي ودال بالاشارة ودال
بالدلالة ودال بالاقتضاء فعبارة النص اي اللفظ فسرها بذلك لينبه ان المراد ما يقابل الظاهر كما يشير اليه

ومعنى اللفظ المفهوم به المعنى حقيقة او مجازا والعبارة لغة تفسير الرؤيا ماخوذ من العبر جانب النهر يقال عبرت
النهر اي قطعته الى الجانب الآخر كان عابر الرؤيا بالحركة الفكرية يعبر من جانب الى جانب وسمي هذا النوع بها لانه
يعبر بها في الضمير الذي هو مستور دلالته اي اللفظ على المعنى على كونه مقصودا اصليا من ذكره ولو كان ذلك
المعنى لازما لما وضع له ولو بالمعنى الاعم وهو اي كون المعنى مقصودا اصليا من ذكر لفظه هو المعتبر عندهم اي
الحنفية في النص المقابل للظاهر او دلالته على المعنى حال كونه مقصودا غير اصلي من ذكره وهو اي كون
المعنى غير مقصود اصلي هو المعتبر عندهم في الظاهر كما سيذكر كل منهما في التقسيم الثاني فهم اباحة النكاح
والقصر على العدد اي الاربع عند اجتماعهن في حق الحر من اية فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع من العبارة لانهما مقصودان من اللفظ وان كان الاول غير اصلي كما اشار اليه بقوله وان كانت اي
الاية ظاهرا في الاول اي اباحة النكاح لان المقصود بالافادة بالكلام اصالة انما هو بيان العدد والسياق
لان النفس الحل لا تعرف من غيرها قبل نزولها وانما وقع العبارة نسبا محضا لان الفهم المذكور من مدلول العبارة
لانهما يجوز ان يكون من للابتداء لا للتبعيض وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة بين البيع والربا بالحل
والحرمة من اية واحل الله البيع وحرم الربا من عبارة النص وان كانت ظاهرا في الاولين نصا في التفرقة لان
سياقها الانكار نفي الكفار بينهما وبيان الفرق وابطال قياسهم المفهوم من قولهم انما البيع مثل الربا والتفرقة
لازم متأخر لمسمى اللفظ فيصح جعله من العبارة بخلاف المتقدم فانه من الاقتضاء وذلك لان المتاخر كالمعلول
والمتقدم كالعلة ودلالة العلة على المعلول مطردة بخلاف العكس كما بين في موضعه ولذا اي ولان المعنى العبارة
قد يكون لازما لما وضع له لم تقيده بالوضع اراد بالوضع ههنا بقرينة المقام ما هو بعض الموضوع له
او جزؤه كما هو المتبادر منه وان كان ما سيقع في تعريف الوضعية يعم اللازم ايضا وقد يقال في تعريفها
قال فخر الاسلام ومن تبعه ما سيق له الكلام قال صاحب الكشف وغيره والمراد ما سيق له سوقا اصليا او
غير اصلي وهو اي غير الاصلي مجرد قصد التكلم اي باللفظ لافادة معناه ليتوسل به الى اداء ما هو المقصود
بالذات من السياق ولذا اي لكون المراد السوق الاعم عمما الدلالة العبارة في الايتين حيث نص بعض الصدر
الشريعة حيث جعل الدلالة على التفرقة عبارة لكونه مقصودا بالسوق وعلى الحل والحرمة اشارة لعدم
كونهما مقصودين به ولا يخفى عليك ان تسمية ما دل عليه اللفظ صريحا بالاشارة لا يخلو من بعد ودلالته اي
اللفظ على ما لم يقصد اصلا لا اصالة ولا تبعا اشارة كانتقال الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة
الامتناع ووجوب رد الزائد في الربا وقد يتامل اي المعنى الاشاري اصله يتامل فيه حذف الجار واوصل
الضمير الى الفعل فيستتر اي المعنى فيحتاج في التامل في استخراج المعنى الاشاري من اللفظ قال صاحب الكشف فهما
لان ادراك ما ليس بمقصود بالبصر مع المقصود به من قوة الابصار كذا فهم ما ليس بمقصود من الكلام في ضمن المقصود
به من قوة الذكاء ولهذا يختص بفهم الاشارة الخواص كالاختصاص اي اختصاص الولد بالوالد نسبا اي من حيث
نسبه فانه مفهوم اشارة من اية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف دون الام لان اللام للاختصاص
فيجب كون الوالد اخص بالولد ممن سواه في الولاد الذي هو الانتساب وهو غير منتف منهما وانما المقصود

من سوقها ايجاب النفقة والكسوة على الوالد فان قلت قد سبق ان السوق اعم من الاصلي وغيره والاختصاص لكونه
معنى اللام مسبوق له ايضا قلت معنى اللام الاختصاص مطلقا لا من حيث النسب فتامل وهذا مثال لما يتامل
فيه لغموضه ولذا خفي على كثير من الاذكياء فيثبت احكام متفرعة على الاختصاص المذكور من انفراده اي الاب بنفقته
اي الولد كالعبد لما كان مختصا بالمولى لا يشاركه احد في نفقته لان غرمه على من له غنمه فاصل النفقة
وجب بعبارة النص والانفراد باشارته والامامة والكفاءة وعدمهما اي الامامة والكفاءة يعني من تلك الاحكام
اهلية الولد للامامة الكبرى وكفاءته للقرشية مثلا اذا كان الاب اهلا وكفؤا لها اي من حيث النسب فلا يرد
ان الولد الذي لا يستجمع شرايطها لم يصلح لها وكذا اذا لم يكن الاب اهلا وكفؤا لم يكن الولد اهلا وكفؤا
ما لم يخرجه الدليل استثناء اي يثبت جميع الاحكام التي تقتضيها الاختصاص المذكور الا ما اخرجه الدليل عن
ذلك فلا يستحقه وقد يتبعه الاب لكونه تابعا للام فيهما وزوال ملك المهاجر من الانثى وزوال ملك المهاجرين
دار الحرب الى دار الاسلام معطوف على الاختصاص وهو مثال اخر لما يتامل فيه عن المخلف متعلق بالزوال
اي عما خلفه في دار الحرب باستيلاء الكفار عليه واحرازهم اياه من لفظ الفقراء في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والجار متعلق بمحذوف وهو صفة النوال اي المفهوم اشارة
منه والكلام انما سيق لبيان استحقاق الفقراء المهاجرين من مكة الى المدينة سهما من الغنيمة ولم
يقصد به زوال ملكهم عنه اصلا لكنه يفهم باشارة لفظ الفقراء فان الفقير لغة هو من له ما يكفي عياله او من
يجد القوت والمسكين من لا شيء له او الفقير المحتاج والمسكين من اذله الفقر وغيره وقيل هما اخوان لا
من الفقر وقيل هما سواء شرعا من لم يملك النصاب وكل واحد من المعاني المذكورة يلزمه زوال الملك لانه
لو لم يزل لصدق عليهم الاغنياء لا الفقراء لان الغنى يتحقق بملك المال وان بعد عن يده عند ولذا ذكر ابن
السبيل مقابلا للفقراء في النصوص واتفق على عدم دخوله فيهم عامة العلماء فان قيل هو استعارة تشبيه
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد
السبيل الشرعي لا الحسي ولقرينة اضافة الديار والاموال اليهم اجيب بان الاصل الحقيقة ونفي السبيل
باعتبار انه لا يمكن الفقير المومني بالاستيلاء واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في
حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل على ان المعتبر في الحقيقة حالة اعتبار
الحكم من الشرع لا حالة التكلم والاثبات فاضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال الاخراج
والوجه انه اي الزوال المذكور دلالة الاقتضاء او الاقتضاء بمعنى المقتضى والمعنى ان الزوال يقتضي
عليه الفقر اقتضاء لا اشارة لان صحة اطلاق الفقراء اي الفقير على المهاجرين المخلفين اموالهم بعد ثبوت ملك
الاموال لهم متوقفة على الزوال اي زوال الملك عنها والاشارة دلالته على ما لم يقصد باللفظ ولم يتوقف عليه صحة
المنطوق وانما اعترضنا الشيء فيها لكونها مقابلة للاقتضاء المعتبر فيه ذلك ودلالة لفظ التمني في الحديث على انعقاد
بيع الكلب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان مهر البغي وثمن الكلب وكسب الحجام سحت او انه من السحت رواه
ابن ماجة في صحيحه وفي رواية لمسلم خبيث ولو ان الكاهن اجرته كان مقتضى العطف على الاختصاص ان نفس

وانعقاد بيع الكلب من لفظ الثمن في الحديث لكنه لما كان الكلام في بيان الدلالات وكان اللائق بذلك التمثيل بالدلالة
اراد ان يشير الى ان لفظ الدلالة فيما سبق مستدرك اي كدلالة الاختصاص ودلالة زوال تلك المهاجر الحاصلة
من كذا وكذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فيناسب الى الفاعل هنا ووجه الدلالة ان لفظ الثمن من بعض
لغة وشرعا لما يلزمه البيع تكميلا وتحقيقا وهو مال يقصد به بدله عند مبادلة المال بالمال وهو معنى
البيع فان قلت المنع عن اخذ ثمن الكلب لا يدل على صحة بيعه قلت المنع عن الشيء فرع امكانه ولا يمكن
ان يكون له ثمن من غير انعقاد بيعه وذلك لان الممتنع لا يحتاج الى المنع لا يقال يجوز ان يكون اطلاقه مجازا
لان الاصل هو الحقيقة ولا شك ان الانعقاد المذكور غير مقصود من اللفظ بل هو مجرد لوازم الثمن فكانت
دلالته اشارة ودلالة آية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على جواز الاصباح جنبا لانها دلت على جواز
الجماع الى آخر جزء من الليل وجواز الملزوم يستلزم جواز اللازم وظهر من المعاني المذكورة في الامثلة الدلالة
اشارة انها اي الاشارة الدلالة لا التزامية ان خفي اللزوم واحتيج الى تامل وفي بعض النسخ انها الالتزامية
للعبارة فان صح فالمعنى الدالة عبارة او المراد بالعبارة المعنى المشهور فان لم يرد شيء آه اي سوى اللازم المفهوم من
الالتزامية باللفظ الدال عليه التزاما وكان اللفظ الذي اريد به مجازا لاستعماله في غير ما وضع له والفاء
للعطف على الشرطية اذ تجرد السببية والجزاء قوله لزم في كون دلالة اللفظ عليه عبارة ويجوز ان يكون
مفعول لزم بتضمين معنى الصيرورة وكذا لم تتم النسخة بهذا لانه اي اللازم المذكور هو المقصود بالسوق
في سوكان سوقا اصليا او غير اصلي وكذا في الجزء يعني اذا لم يرد باللفظ سوى جزء ما وضع له فكان مجازا فيه لزم
ان يكون دلالة اللفظ عليه عبارة فالمعنى الاشاري فيكون بجزء الموضوع له وقد يكون لازما للمتأخر كانعقاد
البيع المذكور ويفيد التأخر احترازا عن اللازم المتقدم فان الدلالة عليه اقتضاء كما سيجيء وان دل اللفظ على ثبوت
حكم منطوق بالاضافة اي حكم ما نطق به باستعمال اللفظ فيه لمسكوت متعلق بالثبوت وهو ما لم ينطق به تعقيد
باللفظ لفهم مناطه تعليل الدلالة يعني انما يدل على ثبوته للمسكوت لانه يفهم السامع منه علة ذلك الحكم وهي
موجودة في المسكوت ثم افاد ان ذلك الفهم بمجرد فهم اللغة اي الفهم الحاصل من العلم بوضع اللفظ لغة من غير حاجة
الى اجتهاد وقياس فخرج ما دل على ثبوته لمسكوت لفهم مناطه بطريق القياس ثم جمهور مشايخنا على انها ليست
من القياس ومنهم من قال انها نوع منه وهو نص الشافعي رحمه الله في رسالته واختيار امام الحرمين والرازي
وسموها قياسا جليا قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الثابت بها فوق الثابت بالقياس لان المناط هنا
يدركه كل من يعرف اللغة فكانه ثابت بنفس النظم ويستدل على مغايرتهما بان الاصل في القياس لا يكون جزءا من
الفرع اجماعا وهنا قد يكون فان قوله لا تظلموا ذرة يدل على منع ما فوقها والذرة جزء منه وبانها ثابتة قبل
شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف ان لا تضربوا ولا تشتموا سواء علم شرعية القياس اولا وبان النافين
للقياس قائلون بها والنزاع لفظي يرجع الى الخلاف في تعيين مسمى القياس فدلالة جزاء الشرط اي فدلالة اللفظ
على ما ذكر تسمى دلالة وانما غير الاسلوب ولم يقل ودلالته على حكم الخ دلالة لانه لا يخلو عن الفصل فان كان اي
كان المسكوت اولى بحكم المنطوق منه باعتبار تحقق المناط فيه على الوجه الاتم اولا بان يكونا متساويين

كدلالة قوله تعالى لا تقل لهما اف على تحريم الضرب فحكم المنطوق التحريم المستفاد من النهي الثابت للمنطوق
الذي هو التأفيف وكل من يعرف اللغة يعرف ان النهي عنه لعلة الاذى فيفهم منه حرمة الضرب
والشتم والمسكوت هاهنا وهو الضرب والشتم اولى بالحرمة لوجود العلة فيه اتم واف صوت
يدل على تضجر المتكلم او اسم الفعل الذي هو اتضجر وانجر واما دلالة اللفظ على تجرد لازم المعنى
من غير اعتبار ما ذكر من كونه حكم منطوق لمسكوت الى آخره كدلالة الضرب على الايلام كما ذكر
فخر الاسلام ومن تبعه فان الضرب اذا ذكر في مقام التأديب والتعذيب يدل على الايلام فمن
حلف لا يضرب كان حانثا ان لابي لم فيحنث بالخنق والعض وما فيه ايلام كالضرب فغير مشهور
كونها من دلالة النص وان دل اللفظ على مسكوت يتوقف صدقه اي المنطوق عليه اي على
ذكر المسكوت واعتباره في الكلام كرفع الخطا في الحديث المتداول بين الفقهاء رفع عن امتي الخطا
والنسيان ولا يعرف بعدم العثور بروايته بهذا اللفظ فانه روي بمعناه عن ابن عباس مرفوعا
رفع الله عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقيل رجاله ثقات ويجوز ان يقرأ بلفظ
المصدر المضاف منقولا به الى الرواية الصحيحة هذا ولا شك ان ذات الخطا غير مرفوع لكثرة
وقوعه فلو لم يرد حكم الخطا او اثمه لم يكن الكلام صادقا فالمقدر رفع ذاته او صحته معطوف على صدقه
اي يتوقف صحة المنطوق على اعتبار ذلك المسكوت كاعتق عبدك عني بالف فانه لو لم يكن المعنى
بع عبدك مني بالف وكن وكيلي في اعتاقه لم يصح هذا الكلام ولم يستقم كما سنذكر تفصيله في مسئلة
المقتضي اقتضاء اي الدلالة على المسكوت المتوقف عليه صدق المنطوق او صحته اقتضاء ووجه
التسمية ظاهر فان قلت كل واحد مما دل عليه اللفظ دلالة او اقتضاء اما مقصود منه او لا فعلى
الاول يندرج تحت العبارة وعلى الثاني تحت الاشارة وعلى التقديرين يلزم كون قسم التقسيم
له قلت ليس شيء منها مقصودا منه ولا يندرج تحت الاشارة لان المراد منها ما لم يكن بطريق
الدلالة ولا اقتضاء بقرينة التقابل والثابتة بشروطها اي الدلالة الوضعية اللفظية الى منطوق
دلالة اللفظ عطف بيان للمنطوق ان جرى على ما جوزه الزمخشري في قوله تعالى مقام ابراهيم
انه عطف بيان لآيات او بدل منه او خبر محذوف او رفع ومفعول اعني ان نصب في محل النطق
ظرف للدلالة باعتبار المدلول او اللفظ اداة له على حال منطوق فيقابل دلالته في محل النطق واذا
دل على حال مسكوت يقابل دلالته ليست في محل النطق لان بيان حال المنطوق حقيق بان يقع النطق فيه
ومحل لدونه بيان حال غيره حقيق بان يسكت عنه على ثبوت حكم المذكور او كان ذلك الحكم غير مذكور
كفي السائمة اي كدلالة قوله في السائمة زكاة وهي وقع في جواب من قال اي
الغنم المعلوفة الزكاة لم يبين السائمة على حكم غير مذكور هو وجوب الزكاة في محل النطق لكونه
بيان حال المنطوق وهو السائمة واضافة الى الحكم من قبيل اضافة الدال الى المدلول
ومفهوم معطوف على منطوق دلالته والكلام فيه كما مر لا فيه اي لا في محل النطق على ثبوت حكم مذكور

للسكوت لم يذكر في الكلام اونفيا اي الحكم المذكور عنه اي عن المسكوت سوا كان الحكم المذكور ايجابيا او سلبيا
وقد يظهر من كلام القوم انهما اي المنطوق والمفهوم قسمان للمدلول قال المحقق التفتازاني جعلهما
من اقسام الدلالة محوج الى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم نقل عن المصنف ان كلمة قد ههنا
للتكثير وهي قد تستعمل لذلك كما قال سيبويه وغيره فالدلالة حينئذ دلالة المنطوق ودلالة المفهوم لا نفسهما
يعني جعل المنطوق والمفهوم قسمي المفهوم للمدلول بيان في التقسيم اليهما الدلالة الوضعية اما دلالة
المنطوق بان كان مدلولها واما دلالة المفهوم كذلك والمفهوم قسمان صريح هو دلالة اي اللفظ الناشئة
عن مجرد الوضع بل لابد فيها من علاقة اللزوم ايضا وغيره اي غير الصريح وهو دلالته على ما
يلزمه اي ما وضع له وينقسم غير الصريح الى الدلالة على لازم مقصود من اللفظ بتعلق
قصد المتكلم به وارادة افادته باللفظ فيختص الدلالة على اللازم المقصود بالاستغناء الى الاقتضا
كما ذكرنا آنفا اي منذ ساعة وفي اول وقت يقرب منا يعني قوله وعلى مسكوت بتوقف صدق عليه
كرفع الخطأ او صحته والايما وهو دلالته على لازم مقصود بسبب قرانه اي اللفظ بما اي بشيء
لو لم يكن هو اي ذلك الشيء علة له اي لمدلوله كان ذكر القران بعيدا عاهو المتعارف في المحاورات
يكون للتناسب وفيه شك لارادة عليته ما قرن له به ويسمى هذا القسم المسمى بالايما تنبيها ايضا لانه
كما فيه ايما الى عليه ذلك الشيء بسبب ذلك القران كذلك فيه تنبيه عليها ايضا كقران قول النبي
صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة بواقعت اي بقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول الله
كذا ذكر الحديث في كتب الاصول والمذكور في الصحاح الستة عن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال
لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال
لا قال اجلس فاتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به قال على افقر مني يا رسول
الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك عليه الصلاة والسلام
حتى بدت ثناياه وفي لفظ انيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه فاطعمه اهلك ذكره المصنف في
شرح السابقة فقرانه قوله صلى الله عليه وسلم في الجواب فعله وقعت الى اخره يفيد علية الوقاع
للاعتاق فان غرض السائل بيان موجب فعله وغير مقصود عطف على مقصود فهو القسم الثاني من
غير الصريح وهو الاشارة ويقال له ايضا دلالة الاشارة وكذا ما قبله يعني يقال له دلالة الاقتضاء ودلالة
الايما كدلالة مجموع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى وفصاله في عامين على
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لان المراد ان مدة الحمل والفصال الذي هو الرضاع التام المنتهي الى
الفطام من تنبيه الشيء باسم غايته ثلاثون شهرا وقد حط عنه للفصال حولان لقوله وفصاله في عامين
فلم يبق للحمل الا ستة اشهر والمقصود من الاية بيان ما تكابده الام في تربية الولد مبالغة في التوصية
بها فانه ذكر بعينه بطريق الاشارة لا يقال لم لا يجوز ان يراد ان كل واحد من الحمل والفصال اكثر مدته

الوضع ولو كانت تلك الدلالة تضمنا فا
الصريح في المطابقة والتضمن وخرجت
الالتزامية لانها ليست عن مجرد

ثلاثون لانه يتعين في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
وعليه ما قيل في الاية دليل على ان اكثر مدة الرضاع سنتان كما هو قول الامامين والائمة الثلاثة وقال
الامام ان الثلثين توقيت لكل على حدة الا انه وجد المنقص في مدة الحمل وهو قول عايشة رضي
الله عنها ما تزيد المراة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل وبقي مدة الفصال على ظاهرها
فلا يكون في الاية على هذا دليل على ان اقل الحمل ستة لعدم التنصيف وفيه انه يلزم حينئذ ابطال
ما يدل عليه الكتاب بخبر الواحد فتدبر ودلالة انه احل لكم ليلة الصيام الرفث على جواز الاصباح
جنبا وقد مر بيانه وليس شيء منهما اي من كون اقل الحمل ستة وجواز الاصباح جنبا
مقصودا باللفظ بل لزم كل منهما منه اي اللفظ كما بينا وكدلالة ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
في صفة النساء انه قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي
لا يعرف وعن النووي انه باطل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعي وكذا القول
الظهر لان المراد بالشطر النصف لو تم مناط الاستدلال وهو كون المراد بالشطر النصف لكن القطع
بعدم ارادة حقيقة النصف به اي بالشطر ههنا لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر
ولا حيض فيها ومعتاده خمسة عشر لا تكاد توجد لا يشتكم العمر وهو الحكم بانتفا الصلاة في نصف عمر كل
امراة بوجوده اي الحكم المذكور في فرد نادرا ان سلم تحققه واستعمال الشطر في طائفة من الشيء اي بعض
منه سوا كان نصفا او لا شايع في الكلام كما في قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام في القاموس
الشطر نصف الشيء وجزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اي بعضها والجهة انتهى وتفسيرها
ما في الاية بالبعض انسب بما ذهب اليه الشافعي في الاستقبال وبالجهة انسب بما ذهب اليه اصحابنا
ويمكث شطرا من الدهر فيجب كونه اي المذكور وهو طائفة من الشيء المراد به اي بالشطر في المروي
لتعذر ارادة النصف مع شيوع ارادة البعض مطلقا وفي اصطلاحنا ان الصريح من المنطوق على
اصطلاحهم يندرج في العبارة على اصطلاحنا وغير الصريح منه اذا كان مقصودا من اللفظ احد
قسميه وهو الايما كذلك والاخر وهو الاقتضا قسيم لها كما كان قسيما لها عندنا واذا لم يكن مقصودا
منه فهو اشارة عندنا وعندهم والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة بالاضافة الى المصدر الحصول فهم
المدلول فيه بسبب موافقة المسكوت للمذكور في المناط او لموافقتهما في الحكم وهو اي مفهوم الموافقة
فحوى الخطاب اي يسمى به وفحوى الخطاب معناه وذلك لان مدلوله يفهم بمجرد الخطاب مع ان اللفظ غير
مستعمل فيه ولحنه اي ويسمى لحن الخطاب ايضا اي معناه قال تعالى ولتعرفنهم في لحن القول واللحن
قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة ايضا والمناسبة في كل منهما ظاهرة ما ذكرنا من دلالة اللفظ على حكم
منطوق لمسكوت لفهم مناطه بمجرد اللغة في الدلالة اي دلالة النص الا ان منهم اي الشافعية من
شرط اولوية المسكوت بالحكم من المذكور ولا وجه له اي لهذا الشرط اذ بعد فرض فهم ثبوته
اي الحكم للمسكوت كذلك اي لفهم مناطه بمجرد اللغة لا وجه لاهدار هذه الدلالة غاية الامر كون الاحتجاج

فلا تقل لهما اف ... اي بالاعلي علي الادني مثل قوله تعالي صح

بانتفاء الشرط المذكور اقتدي عن الواسطي ان اشتراط الاولوية ظاهر المنقول عن الشافعي رحمه الله وعليه
يدل كلام اكثر اصحابنا وطريقة الامام الرازي واتباعه انه لا يشترط وعبارتهم اي الشارطين بتنبيه
بالادني علي الاعلي مثل قوله تعالي ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك كعبد الله
ابن سلام استودعه رجل من قريش الفا ومايتي اوقية ذهبا فاداه اليه فانه يدل علي اداء الايمن
علي دينار فلا يؤديه بالطريق الاولي وقد يكتفي بالاول وهو تنبيه بالادني علي الاعلي كما فعله ابن الحاجب
علي ان يراد بالادني الادني مناسبة للحكم اللام للتقوية لا صلة المناسبة يعني كونه ادني باعتبار مناسبة
الحكم في حد ذاته لا باعتبار دلالته علي كمال المحكوم عليه في الحكم بعد ما اثبت له فالقنطار في حد ذاته
اقل مناسبة بالتادية من الدينار لغلبة الشح علي الانفس في المال الكثير المانع عن التادية دون القليل فانه
يبذل عادة والدينار اقل مناسبة بعدمها اي التادية منه اي القنطار فاذا ثبت الحكم وهو التادية
مع وجود ما لا يناسبه وهو القنطار المناسب لعدم التادية لزم ثبوته مع وجود ما يناسبه وهو الدينار
المناسب للتادية ولاعتبار الحنفية المساوي المسكوت للمنطوق في الحكم ومناطه اثبتوا الكفارة علي الاكل
في رمضان من غير مبيح شرعي ولا شبهة ملحقة به بعد الاكل كالجماع اي كما اثبت النص المذكور في
الكتب الستة في الجماع العمد والمناط المستوي فيه الاكل والجماع تفويت ركن الصوم اعتداء وانما حكمنا
بكونه مناطا لتبادره منها اي الكفارة فيه اي الجماع لتفويت الركن اعتداء ومن اسباب العلم بالمناط تبادره
من النص كيف والجماع من حيث ذاته لم يكن محرما فانه الا لكونه مفوتا لركن الصوم عمدا ولا شك انهما مساويان
في معني التفويت والركن في اللغة الجانب القوي وفي الشرع جزء الشيء اذا كان له جزءان فصاعدا او لا
نفسه والحكم صرح في شرح الهداية في الصوم بان ركنه واحد وهو الكف عن كل منهما اي الاكل
والشرب والجماع وقال تتساوت كلها في انها تتعلق الركن لا بفعل واحد علي ما في ذكره الشيخ
والمراد بالاعتداء العدوان والظلم بتعمد الافساد وقد يقال لا نسلم ان المتبادر مجرد تفويت الركن بل
تفويته علي نفسه وعلي غيره مع زيادة حصول صيانة ... موجبة لكمال الغفلة فتدبر وهذا القسم
مفهوم الموافقة قطعي هو ما يكون فيه التعليل بالمعني وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين علي ما
ذكره القاضي عضد الدين والظاهر انه مبني علي راي شارط الاولوية والا يكفي قطعية التعليل بالمعني
بمجرده بالمسكوت كما سبق من الامثلة المذكورة وظني وهو ما فيه احد المذكورين ظنيا كقول الشافعي
رحمه الله اذا وجبت الكفارة وهي تحرير رقبة مومنة لمن قدر عليه وصيام شهرين متتابعين لمن لم يقدر في
القتل الخطا قال النووي العمد قصد الفعل والشخص بما يقتل غالبا جارح او مثقل فان فقد قصد احدهما
بان وقع عليه فمات او رمي شجرة فاصابه فخطا او عن الغموس اي وجبت الكفارة وهي اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما يطعم الشخص اهله او كسوتهم او تحرير رقبة في حق المستطيع وصيام ثلاثة ايام اذا لم يستطع
في اليمين المنعقدة وهي الحلف علي امر في المستقبل ليفعله او يتركه بالنص علي ذلك ففيهما اي لوجوب
الكفارة في القتل العمد المفهوم بذكر مقابله والغموس وهو الحلف علي امر حال او ماض يتعمد فيه الكذب اولي

من وجوبها في الاوليين لفهم التعلق تعليل لقول الشافعي اي قال ذلك لانه فهم من النصين الدالين علي
وجوب التعلق في المنطوق ان الحكم فيهما متعلق بالزجر عن الاثم كما يتعلق المعلول بعلته وان العمد
والغموس اشد مناسبة بهذه العلة فهو اولي بالحكم وذلك لان احتياجهما الي الزجر اكثر وهذا الفهم
ظني لعدم ما يفيد القطع به ومن ثمة لم يوافقنا اصحابنا بل ذهبوا الي ان المناط فيهما ما اشار اليه بقوله
لا بتدارك ما فرط عطف علي قوله بالزجر اي لا التعلق بتلافي ما فرط من التثبت في الرمي والتحفظ
عن هتك حرمة اسم الله بترك اليمين او بعدم ارتكاب ما يوجب الحنث بالثواب الحاصل بالكفارة
لانها لا تخلو عنه وانما الكلام في ان معني العبادة فيها اغلب او العقوبة فعلي الاول يترجح تعلقها
بالتدارك وعلي الثاني بالزجر فالاغلب فيها عندنا الاول وعنده الثاني ولا يخفي ان ما يتدارك به
اضعف لا يصلح لان يتدارك به الاغلظ والعمد من اكبر الكبائر والغموس كبيرة محضة معدودة في الخبر
الصحيح من الكبائر وقال المصنف في شرح الهداية عندنا لا كفارة فيها اي في الغموس الا التوبة
والاستغفار وهو قول اكثر العلماء منهم مالك واحمد جاز الاختلاف فيها جواب لما يعني لما كان قسم منها
ظنيا محلا للاجتهاد جاز الاجتهاد فيها وتفرع عليه الاختلاف فيها ولو كان كلها قطعيا لما جاز ذلك
والخطا عطف علي الاختلاف لان جواز الاختلاف يستلزم جواز الخطا لعدم امكان صواب القولين
المختلفين ولذا اي لجواز الاختلاف في دلالة النص بناء علي الاختلاف في فهم المناط فرع ابو يوسف
ومحمد وجوب الحد باللواطة علي دلالة نص وجوبه اي الحد بالزنا بناء علة للتفريع او الدلالة علي تعلقه
اي تعلق وجوب حد الزنا بسفح الماء اي اراقة المني في محل محرم مشتهي والحرمة قوية حال عن مفعول
فرع اي فرع وجوب حد اللواطة عليها حال كون الحرمة المقتضية ذلك الوجوب اقوي من الحرمة
الموجبة حد الزنا لكونها ابدية لا تنكشف بحال بخلاف الاخري لانكشافها في بعض المحال بملك النكاح او
اليمين وبه افاد اولويته المسكوت بالحكم وهذا والائمة الثلاثة ذهبوا الي ما ذهبا اليه والامام ابو حنيفة
رحمه الله يمنع وجوب الحد باللواطة فانه يمنع تعلقه بالسفح بل بالزنا المشتهر من السفح باللواطة اذ هو اي
السفح بالزنا اهلاك نفس معني يوجه انه قرن بينه وبين القتل في قوله تعالي ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون قيل لانه مفض الي الابناء ظاهرا واذا انتفت ولم يعرف لها مرب ولا قيم
يعجز صبيهن عن الاكتساب فيهلك الولد والاوجه انه يريد الاهلاك المعنوي لهتك العرض بعدم النسب في
الحديث عرض المؤمن كدمه وعدم الاتصاف بالكمالات العلمية والعملية والاتصاف بالرذائل مما ينشأ
من الحسب فان عجز النساء والهلاك لعدم من ينفق لا عبرة به مع قوله تعالي وما من دابة في الارض
الا علي الله رزقها علي ان الزانية لا تعجز وهو اي القول للعلل مبني علي اعتباره اي الاهلاك المذكور
المناط ثاني مفعولي الاعتبار اي قوله المذكور مبني علي انه جعل مناط وجوب حد الزنا السفح المفضي
الي الاهلاك لا مجرده معطوف علي ضمير اعتباره اي لا علي اعتبار مجرد سفح الماء في محل محرم مشتهي لكون
اللواطة مشاركة له في هذا المعني ولا يخفي عليك ان قوله علي اعتباره المناط ظاهره يدل علي انه المناط

استقلالا وقوله لا بمجرده يدل على انه جزء منه والتوجيه ظاهر **والشهوة** الناقصة في المناط الموجودة في الزنا
اكمل من الشهوة الكاينة في اللواطة فاذا اعتبر في المناط تلك الشهوة لزم عدم تحققه فيخلو الحد
حال عن المناط يعني بجمل الاهلاك من المناط حال كون الشهوة المعتبرة فيه المتحققة في الزنا كاملة
لانها اي الشهوة في الزنا **من الجانبين** لميلانهما اليه بالطبع بخلاف اللواطة لعدم ميل المفعول فيه
بالطبع اليها على ما هو الاصل في الجبلة السليمة ونقصان الشهوة في المفعول فيه يستدعي نقصانها
في الفاعل لان زيادة جاذبية المحبوب توجب ازدياد محبة المحب ولانه يصدر منه حينئذ افعال
تقتضي زيادة هيجان الشهوة فان قلت سلمنا التفاوت بين الشهوتين لكن لا نسلم اعتبار تلك الزيادة
في المناط قلت لا بد ان تعتبر لان زيادة التلذذ في المعصية يستدعي زيادة التشديد فيما يترتب
عليها لما بين العمل والجزاء من المماثلة فاللواطة لا يشارك الزنا في مناط الحكم فلا دلالة في نص وجوب
حده على وجوب حدها **وهذا** القول **اوجه** من قولهما لما مر من اشتماله على اعتبار ما ينبغي اعتبا
ره في المناط **والترجيح** الذي ذكراه **بزيادة قوة الحرمة** في اللواطة على الحرمة في الزنا **ساقط** عن درجة
الاعتبار عند انعدام تحقق المناط على ما بينا قال الشارح في بيان السقوط لانه ان حرمة الدم والبول
فوق حرمة الخمر من حيث ان حرمتهما لا تزول ابدا وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد بشربهما انتهى ولا
يخفى عليك ان الحرمة ماخوذة في المناط اتفاقا فزيادة قوتها في اللواطة يصلح لان يكون موجبة
لاولويتها بالحكم لولا المانع المذكور وهو عدم الاهلاك والاكملية وليس في مناط حد الخمر ما
يزداد قوته فما ذكر في البول فتدبر **وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل** اي كما ان قولهما بعدم ايجاب
الحد باللواطة بدلالة نص الزنا اوجه من قوله كذلك قولهما بايجاب القتل قصاصا بالقتل عمدا بالمثقل
الذي لا يحتمله البنية بدلالة نص ايجاب القتل بالقتل بما يفرق الاجزاء كالسيف اوجه من قوله
لظهور تعلقه اي ايجاب القتل بما يفرق الاجزاء **بالقتل العمد العدوان** وعدم اعتبار خصوصية
تفريق الاجزاء في الادلة انما المعتبر كونها آلة ملزمة للعمد وهو القصد معتبر في قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى لقوله عليه السلام في مقام بيان موجب القتل العمد قود اي موجبه وحكم
الزجرية تتوقف العقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال
الآلة القاتلة وكل من يعرف اللغة يفهم وجوب القود بالمثقل المذكور بالنص المذكور والبداهة بتنزيله
ويتحقق القتل العمد العدوان **بما لا تحمله البنية** من المثقل كما يتحقق بما يفرق الاجزاء بل ربما
كان ابلغ لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة السراية **فادعاء قصوره** اي القتل بالمثقل
في العمدية كما ذكره بعض المشايخ في وجه قول ابي حنيفة رحمه الله **ممنوع** والداعي عند القتل خلا
وتبدل المناط القريب بما لا يطيقه البدن وفي التلويح هو مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولذا ذهب
ابو حنيفة الى انه الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا او ظاهرا بان يكون منهضا للروح متسددا
للطبايع الاربع فانه حينئذ في الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار المتكون من الطف اجزا

الاغذية السبب للحس والحركة التام للحياة واحترز به عن النفس الانسانية التي لا يفنى بخراب البدن
فيكون اكمل من الجناية بدون القصد كما في قتل الخطا او بعض ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا
فقط كالقتل بالمثقل ولا يخفى ظهور تعلق القود بالقتل العمد العدوان كما ذكره المصنف ولا شك في
انه اظهر مما ذهب اليه ابو حنيفة فلا شك في كون قولهما اوجه فان قلت اثبات القصاص بالقتل بالمثقل
بطريق القياس غير جائز لان الحدود تندرئ بالشبهات والقياس لا يخلو عنها فتعين ان يكون بدلالة
النص ويلزم معاني المناط بمجرد فهم اللغة وهو يستدعي توارد الافهام عليه من غير خفا واختلاف
قلت لا نسلم استدعاه ذلك وانما يستدعي بداهته والبداهة لا تنافي الخفا وعند الخفا قد يقع
الخلاف **والى مفهوم مخالفة** معطوف على مفهوم موافقة **وهو** اي مفهوم المخالفة **دليل الخطاب** ولما
كان الدلالة في الاول على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت وفي الثاني على ثبوت نقيضه له ناسب ان
يسمى فحوى الخطاب اي معناه في الاول وهو ظاهر ودليل الخطاب في الثاني لحصوله بنوع من
الاستدلال بسبقها الاعتبارات الخطابية كالوصفية والشرطية **وهو اقسام مفهوم الصفة** بدل من
اقسام او مبتدا خبره محذوف وفاي منها **عند تعليق حكم** ظرف للدلالة المفهومة من التقسيم اي منها
دلالته على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت الحاصلة من الصفة عند تعليق حكم **بموصوف بمخصص**
صفة موصوف اي بوصف مخصص **لا كاشف** اي لا بوصف كاشف عن معنى الموصوف غير مخصص اياه
كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومن ثمة قال
ثعلب لمحمد بن عبد الله بن طاهر لما سأله ما الهلع قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا ابين من تفسيره
ومدح وذم اي ولا بوصف مادح ولا ذام يقصد به مجرد المدح والذم ولا ترحم به على الموصوف نحو جا
زيد العالم او الجاهل او الفقير ولا بوصف مؤكد وهو ما موصوفه متضمن لمعناه كامس الدابر لا يعود
ومخرج الغالب اي ولا بوصف خرج مخرج الغالب المعتاد بان لا ينفك عن الموصوف في الاكثر تحققا فيه
فخروجه وبعدمه مع الموصوف في الذكر على حسب بروزه معه في الوجود ولا يقصد به التخصيص **كاللاتي
في حجوركم** في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم جمع ربيبة بنت زوجة الرجل من آخر سميت بها
لانه يربها غالبا كولده وانما خصصنا المثال انه فعيل بمعنى مفعول للغير ورتدا كونهن في حجور
ازواج الامهات هو الغالب من حالهن فوصفهن به لذلك لا للتخصيص **فلا يدل** الكلام المشتمل
على الموصوف بوصف من الاوصاف المذكورة لو قوله وربائبكم الى آخره **على نفي الحكم عند
عدمه** اي عدم ذلك الوصف او عدم كونهن في حجورهم وفائدة ذكره الاختصاص تقوية
التشبيه بينها وبين الاولاد المستدعية كونها حقيقة بان تجري مجراهم وذهب جمهور العلماء الى
تعميم الحكم وقد روي عن علي رضي الله عنه جعله شرطا في ان الربيبة عن الزوج لا تحرم
عليه ونقل عن ابن عبد السلام ان القاعدة تقتضي العكس وهو انه اذا خرج مخرج الغالب
يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالبا لان الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوتها لها فالمتكلم يكتفي

دلالة اي اللفظ **على** ثبوت **نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى** اي مفهوم المخالفة صح

جد لا لما علي ذكره فيتبدل المجيب في الغنم السايمة ذكره فذكر الوصف لتخصيص الجواب في محل السؤال
فلا يدل علي عدم الوجوب في غيرها وبيان الحكم لمن هو له اي ولا بوصف ذكر لبيان الحكم لمن له
الموصوف بهذا الوصف كما اذا كان لزيد غنم سايمة وانت تريد بيان حكم غنم زيد لا غيره فيكون
في الغنم في الغنم السايمة ذكره تنصيصا علي ان الغرض بيان وجوب الزكاة لاجل زيد ولتقدير
جهل المخاطب بحكمه اي ولا بوصف ذكر لغرض جهالة المخاطب بحكم الموصوف باعتبار هذا الوصف
فقط لعلمه باعتبار وصف اخر كما اذا لم يعلم في السايمة مع علمه في المعلوفة او ظن المتكلم اي او
لتقدير ظن المتكلم علم المخاطب بحال المسكوت كظنه ان المخاطب عالم بانه لا زكاة في المعلوفة
او جهله اي لتقدير جهل المتكلم بحال المسكوت فيما اذا كان غير الشارع وخوف يمنع ذكره لم ولا
بوصف ذكر لتقدير خوف يمنع المتكلم عن ذكر المسكوت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه
بالذكر فان مفهوم الصفة انما يصار اليه اذا لم يكن لذكرها فايدة اخرى كفي السايمة الزكاة
يفيد الوصف بالسوم نفيه اي نفي الحكم وهو وجوب الزكاة عن المعلوفة بفتح العين المهملة اي
المعلوفة والقايل بمفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري وكثير من العلماء رضي الله عنهم ونفاه ابو حنيفة
وابن سريج وامام الحرمين والقاضي ابو بكر الغزالي رضي الله عنهم والمعتزلة والشرط علي شرط اي
ومفهوم الشرط عند تعليق حكم علي شرط فانه ينتفي بانتفا الشرط فيثبت نقيضه والعاطف اما العطف
الشرط علي الصفة والظرف وما اضيف اليه مقدر بقرينة السياق او لعطف الشرط وما بعده
علي الصفة وصلة التعليق اعني بموصوف والعطف علي معمولي عاملين مختلفين جايز مطلقا عند
الاخفش الا اذا وقع فصل بين العاطف والمعطوف المجرور وكذا اعلي ما هو المختار عند ابن الحاجب
اذا كان المجرور مقدما مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فلا نفقة للبائن غيرها
اي غير الحامل علي ايجاب النفقة علي كون المبانة ذات حمل فدل علي عدم وجوبها للمبانة غير حامل
وقيد المطلقة بالمبانة لوجوب نفقة المطلقة الرجعية اجماعا حاملا كانت او لا والغاية اي ومفهوم
الغاية عند مده اي الحكم الثابت للمنطوق اليها اي الغاية لان ذكر الغاية يدل علي انتهايه عندها فلم
يثبت للمسكوت الذي هو بعد الغاية فيثبت له نقيضه كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره فان حكم المنطوق وهو عدم الحل انتهى عند نكاح الزوج الاخر فتحل للاول اذا نكحت
غيره وانقضت العدة فللمسكوت نكاح الزوج الاول بعد نكاحها الثاني ونقيض الحكم الحل والعدد
اي ومفهوم العدد وهو دلالته علي ثبوت نقيض حكم المنطوق عند تقييده اي حكم المنطوق به
اي بالعدد للمسكوت فيما عدا العدد كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل علي نفي
الوجوب عن الزايد علي الثمانين كما يدل علي وجوبها بسبب تقييد الوجوب بالعدد المذكور فرجع
الكل اي الشرط والغاية والعدد الي الصفة لان المقصود من الصفة تخصيص المنطوق
وهو حاصل في الكل وليس المقصود عدم التفاوت بين المذكورات بوجه حتى يرد انه لو كان الكل

لما وقع الاختلاف بين القايلين بها فان الشافعي واحمد والاشعري وابو عبيد من اللغويين وكثير من
الفقها والمتكلمين قالوا بمفهوم الصفة وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهومها وبعض من لم
يقل به كابن سريج وابي الحسين البصري وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض
من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار فان من يرد الكل اليها يريد بها ما هو اعم من النعت اي ما يفيد
معنى تخصيص المنطوق والتفاوت انما هو بين الصفة بمعنى النعت وباقي الاقسام ثم قالوا اقواها
مفهوم الغاية ثم الشرط ثم الصفة وثمرته تظهر في الترجيح عند التعارض والاتفاق بين القايلين
بالمفهوم علي انه اي المفهوم ظني والا لما كان للاجتهاد مجال ومفهوم اللقب لم يقل واللقب تنبيها
علي انه ليس في عداد تلك الاقسام ولذا لم يقل به الا شذوذ كما سيشير اليه وهو تعليق بجامد
اي دلالة تعليق حكم بجامد علي نفيه عن غيره والمراد دلالة اللفظ علي ثبوت نقيض حكم المنطوق
للمسكوت عند تعليقه بجامد كفي الغنم زكاة فانه يدل علي نفي الزكاة عن غير الغنم والفرق من
اهل المذاهب متفقون علي نفيه اي نفي مفهوم اللقب سوى شذوذ وعلي ما سنذكر والحنفية
ينفونه اي مفهوم المخالفة بانواعه في كلام الشارع فقط قال الكردري تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل علي نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فاما في متفاهم الناس وعرفهم وفي
المعاملات والعقليات فيدل انتهى نقلا واتفق اصحابنا الشافعية في غالب احكام الامثلة السا
وكان ذلك معهم كونهم قايلين بمفهوم المخالفة او ال ذلك بقوله ويضيفون حكم الاولين
مفهوم الصفة والشرط الي الاصل وهو العدم الاصلي بحكم الاستصحاب وابقا ما كان علي ما كان وانما
اخرج المنطوق من ذلك الحكم الاصلي لكان النطق المصرح بخلافه فيما سواه ابقي علي حاله الا انه يبقى
بقي حكم الموصوف عند انتفائه بوصف اخر والمشروط عند عدم الشرط انما هو العدم الاصلي دايما
الا اذا ثبت له حكم حادث لدليل اقتضى ذلك والاخرين اي ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد
الي الاصل الذي قرره السمع اي الشرع من العمومات وغيرها كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم في
حل نكاح المطلقة ثلاثا بعد نكاح الزوج الثاني وعموم المنع من الاذى الدال علي حرمة الضرب بعد
الثمانين في القذف ولعل تخصيص الاصل في الاخيرين بتقرير السمع بحكم الاستقراء بان وجد وامو لا
كلها داخلة تحت اصل قرره السمع بخلاف الاولين وينفون نفي النفقة للمبانة التي ليست بحامل جواب
اشكال وهو انكم فلم يضاف حكم الاولين الي الاصل ولا يستقيم ذلك في المبانة المذكورة لان ذلك الاصل
فيها وجوب النفقة ما دامت في العدة لان النفقة في مقابلة احتباسها له ثم كان الاصل عدم الوجوب
قبل النكاح لكنه انعكس الامر بنا علي علته فاجيب بمنع نفيها فان نفقتها واجبة عندنا والحق بعض
مشايخهم اي الحنفية بالمفهوم المخالف في النفي دلالة الاستثنا فقال ليس فيه دلالة علي ثبوت
نقيض حكم الصدر لما بعد الا والحصر اي والحق ايضا دلالة الحصر علي نفي الحكم عما عدا المحصور فيه كما في
الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات اختلف في انما فقيل لا تفيد

فينتفي الحكم عما يقابل المذكور في الكلام اذا كان المعنى
صحة الاعمال او ثوابها بالنيات لا به وهنا والعالم
زيد فقيل لا يفيد الحصر اصلا وقيل يفيده
بالمنطوق هـ هـ

الحصر وقيل نفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم كدليل الاول انه لو افاد عكسه اي زيد العالم ما لا لازم
باطل ودليل الثاني ان العالم لا يصلح للجنس لان الحقيقة الكلية ليست زيدا الجزئي ولا للمعهود لعدم
القرينة فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر
الادعائي ودليل الثالث ان وضع اللغة لا يقتضي الا اثبات زيد للعالم فالحصر انما يفهم بعرف
الاستعمال والمختار عند المص ما افاد بقوله وهو اي ما ذكر من دلالة الاستثناء والحصر عندنا
عبارة ومنطوق لا في حصر اللام والتقدير فان دلالتهما ليست بعبارة ولا منطوق هنا اي فدلالة
الحصر بالادلتين حرف الاستثناء وانما ظاهر كونه عبارة ومنطوقا وسيعرف كل في موضعه مفصلا
وقد نفوا اي الحنفية اليمين عن المدعي بحديث البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه المخرج
في الصحيحين بواسطة العموم اي عموم اليمين المستفاد باللام الاستغراقية فانه في قوة كل يمين
عليه او عموم البينة فانه اذا كان كل بينة على المدعي يلزم ان لا يكون عليه يمين اصلا فانه لو فرض
لزوم يمين عليه لزم ان يكون على خصمه وهو المدعى عليه البينة فلم يكن كل بينة على المدعي فلم
يبق يستحق عليه اي المدعي وحاصل هذا الكلام تضعيف نسبة نفي دلالة الحصر على النفي الى
الحنفية لان كلا منهم مستعملون باعتبارها وهل العدد اتفاق اي باعتبار مفهوم العدد متفق
عليه بين القائلين بمفهوم المخالفة وبين اصحابنا لقول الهداية في دفع قول الشافعي لا يجب
الجزاء على المحرم بقتل ما لا يؤكل من الصيد كالسباع لانها جبلت على الاذى فدخلت في الفواسق
المستثناة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ لجلده او ليصطاد به او لدفع
اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد المذكور في حديث الصحيحين خمس من
الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة فانه
يخبر بقتل غيرها الحاقا بها ينفي فائدة ذكر العدد الخاص مع التصريح بالاسامي المعدودات
فان قلت لم لا يجوز ان يكون فائدته نفي حل قتل ما ليس في معنى واحد منها قلت اذن يكفي ذكر
المعدودات من غير ذكر العدد والحق ان نفي الزايد اي نفي حل قتل ما سوى هذه الخمسة من الصيد
البري اذا قلنا به انما هو بالاصل الذي افاده السمع وهو قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم
حرما لا بالمفهوم المخالف للعدد المذكور قال الشارح فلا يرد قتل الذئب لانه ليس من الصيد في
ظاهر الرواية وهذا مخالف لما سبق وقوله اي صاحب الهداية يكفي الزاما يعني يكفي في مقام التناظر
ان يكون بحثا الزاميا فان الخصم قائل بمفهوم العدد على ما ظن من كونه الزاما للشافعي وهو مستقبل
عنه لانه يقدم القياس على المفهوم لكنهم اي الحنفية قد زادوا على الخمس استشكال مما يفهم
من قوله من ان الحنفية ما زادوا على الخمس شيئا فانهم زادوا قتل الذئب نادافعل ذلك الدليل
اوجبه قلنا فكذلك يقول الشافعي في السبع هذا ثم جواز قتل الذئب ابتداء قول الكرخي وتبعه
صاحب الهداية والمحيط وظاهر الرواية انه ليس بصيد وفي البدايع الاسد والذئب والنمر والفهد

يحل قتلها ولا شيء منها وان لم تصل لانها تبتدي بالاذى وبالجملة اختلفت اقوال المشايخ في اعتبار
مفهوم العدد والزيادة على الخمس والمصنف جزم بالزيادة ولم يصح عنده الاتفاق على اعتبار مفهوم
العدد بل صح خلافه قالوا اي القايلون بمفهوم الصفة صح عن ابي عبيد بلفظ المصغر بلا هاء كما ذكره
الاكثر وهو القاسم بن سلام الكوفي اوبها كما ذكر امام الحرمين وهو معمر بن المثنى فهمه
اي مفهوم الصفة من لي الواجد ومطل الغني اي من الحديث الحسن الذي اخرجه احمد واسحاق والطبراني
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ولي بفتح اللام مطله وهو مدافعته والتعلل في اداء الحق الذي
عليه وحل عرضه ان يقول مطلني وعقوبته الحبس ذكره البخاري عن سفيان الثوري وذكر
احمد واسحاق عنه حل عرضه ان يشكره انتهى فقال يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه
وعقوبته من الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري وغيره مطل الغني ظلم فقال يدل على ان مطل
غير الغني ليس بظلم اعتبارا لمفهوم الصفة فان الواجد والغني صفتان فقدرا اي المدين والمراد بالغني
القدرة على الايفا وكذا صح عن الشافعي فهم مفهوم الصفة نقله اي الفهم المذكور عنه خلق كثيرون
وهما اي ابو عبيد والشافعي عالمان باللغة وهما ذلك من مجرد اللغة من غير اجتهاد فيجب كون
ما فهماه مدلوله وعورض الاستدلال المذكور بقول الاخفش ومحمد بن الحسن بخلاف ذلك وهما
امامان في العربية اما الاخفش فهو من الثلاثة المشهورين ابو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد
شيخ سيبويه وابو الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه وابو الحسن علي بن سليمان صاحب
ثعلب والمبرد واما محمد فناهيك به وقد روى الخطيب باسناده عنه قال ترك ابي ثلاثين الف درهم
فانفقت خمسة عشر الفا على النحو والشعر وخمسة عشر الفا على الحديث والفقه ولو ادعي على صيغة
المجهول السليقة في الشافعي اي مذاق العربية فيه ذوقا طبيعيا في القاموس يتكلم بالسليقة اي
عن طبعه لا عن تعلم فالشيباني يعني محمد بن الحسن منسوب الى شيبان وهي قبيلة من العرب والخبر
محذوف اي مثله او كذلك مع تقدم زمانه على زمان الشافعي فانه ولد سنة اثنين وثلاثين ومائة
وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومائتين
والمتقدم قد ادرك من صحة الالسنة ما لم يدركه المتاخر ومن ثمة استشهد العصر الاول عن ائمة دين علم
العربية وعلى زمان ابي عبيد فانه توفي سنة اربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين او ثلاث وسبعين
وايضا رأي المتقدم اقرب الى الصواب لقوله عليه الصلاة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
الحديث وروي ان كليهما ممن تلمذ له واخذ عنه خصوصا الشافعي حتى ذكر اصحابه وغيرهم عنه انه
قال حملت عن محمد بن الحسن وما رأيت افقه منه كنت اذا رأيته يقرأ كان القرآن نزل بلغته وقال ابو اسحاق
في الطبقات وروى الربيع قال كتب الشافعي الى محمد وقد طلب منه كتبا ينسخها فاخرها عنه • قل
للذي لم تر عيني من رآه مثله • ومن كان من رآه قد رأى من قبله • العلم ينهى اهله ان يمنعوه اهله • لعله
يبذله لاهله لعله • وعن ابي عبيد ما رأيت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن او العلم معطوف

علي السليقة معني اوادعي في الشافعي العلم البالغ الي حد لم يبلغ اليه علم محمد بن الحسن وصحة النقل
اي وادعي انه صح عنه نقل ذلك للاتباع اي لكثرة الاتباع وكونهم ثقات فكذا اي الشيباني
مثله في العلم وصحة النقل عنه لكثرة اصحابه وكونهم ثقات وههنا نبين ضعف ما قيل من ان ابا يوسف
ومحمدا لم يكونا مجتهدين علي الاطلاق بل من المجتهدين في المذهب فان قيل الدليل المثبت للحكم اولي
بالقبول من الدليل النافي اياه عند التعارض ودليل القايل بمفهوم الصفة مثبت للحكم الذي هو
نقيض الحكم المنطوق ودليل خصمه نفيه فان القايل يقول يدل اللفظ عليه وخصمه يقول لا يدل
عليه وذلك لان النفي لعدم الوجدان وهو لا يدل علي عدم الوجود الا ظنا والاثبات للوجدان وهو
يدل عليه قطعا قلنا ذلك اي كونه اولي انما هو في نقل الحكم عن الشارع و نقل نفيه لان الاحاطة
بالنفي هناك غير ممكن فعدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود الا ظنا اما هنا اي فيما نحن فيه من اثبات
المفهوم ونفيه بحسب اللغة فلا اولوية للمثبت علي النافي لامكان الاحاطة بالنفي للحاذق بمعرفة
اللغة وسيظهر بجهد قريبا قالوا اي المثبتون للمفهوم مطلقا لو لم يدل الكلام المشتمل علي ما ذكر
من الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب علي نفي الحكم عن المسكوت خلا التخصيص اي تخصيص
الحكم باحد المذكورات عن فايدة لان غيره من انتفا بعدمه وهم ظاهر واللازم باطل لخروج كلام الله
تعالي ورسوله صلي الله عليه وسلم عن البلاغة اجيب بمنع انحصار الفايدة فيه اي في نفي الحكم
عن المسكوت لجواز ان يكون له فايدة اخري وعدم ظهورها بالنسبة الي بعض الافهام لا يستلزم
عدم ظهورها بالنسبة الي الكل واجيب ايضا بانه اي ما ذكرتم اثبات اللغة اي وضع التخصيص لنفي
الحكم عن المسكوت تفسير للغة فانها عبارة عن اللفظ الموضوع واثباته بمعني اثبات وضعه التخصيص لما
كان من اعتبارات اللفظ الموضوع جعل بمنزلته بانه اي التخصيص متعلق باثبات حينئذ اي حين
يجعله الاعلي ما ذكر مفيد بخلاف ما اذا لم يجعل فانه علي ذلك التقدير يلزم خلوه عن الفايدة
فلا يجعل البه وينبغي جعله دالا وهو اي اثبات اللغة بدليل العقل بدون النقل باطل لا عبرة
في وضعهم فان قلت الخلاف في اثبات اللغة بالقياس لا بغيره قلت منشا الخلاف كونه اثباتا بالمحتمل
وهو موجود في التعليل المذكور لان كون التخصيص مفيدا احتمال لا يجعل سببا للوضع وتحقيق
الاستدلال بالخلو عن الفايدة علي تقدير عدم اعتبار المفهوم بدفعه اي هذا الجواب وهو اي
تحقيقه ان الاستقرا اي تتبع اللغة دل حاكيا عنهم اي عن اهلها علي انه متي التخصيص بوصف
او غيره بيان للموصول ظن علي صيغة المجهول وقوله ان لا فايدة فيه قايم مقام فاعله والجملة
صلة الموصول سوي كذا مما يصلح ان يكون فايدة له استثنا من الفايدة المنفية تعين ذلك الذي
استثني منها مرادا ولزم التخصيص المذكور وحاصله اي التحقيق او الاستقرا ان ما بالتخفيف وقع
علي صيغة المجهول التخصيص بالرفع لفايدة يعني ان الوضع يعرف بالاستعمال وقد علم بالاستقرا
مواد التخصيص ارادة فايدة ما من غير تخلف فعلم انه وضع لها فان ظنت الفايدة غير النفي من

المسكوت فهي اي فالفايدة المظنونة هي الموضوع لها التخصيص والا اي وان لم يظن غير النفي المذكور
جمل التخصيص عليه لكونه متبادرا مما وضع له ولا يخفي ان مسمي اي وضع التخصيص لما ذكرنا ناهض نقل اللفظ
لان دلالة الاستقرا التتبع للغة تابعة لدلالة الالفاظ المنقولة اليه فافادته وضع التخصيص لما
ذكر افادة نقل اللفظ في الحقيقة فان قلت اذا كان التخصيص موضوعا لما ذكر كان دلالته من قبيل
المنطوق لا المفهوم قلت هو ليس للفظ ليلزم ذلك ولا معني له اي لكونه موضوعا للفايدة
التي تتعين بالظن الذي يختلف لاختلاف الفهم فمنهم يظن اعضاء فايدة في شي واخري في شي اخر فكان
وضعه لما ذكر وضعا للافادة ورفع الجهل باعتبار وقصد الواضع موديا بالاخرة الي الجهل باعتبار
اختلاف الفهم وموجبا لاختلال الكلام لعدم انضباط مدلوله بحسب المفهوم والاستقرا انما يفيد
وجوب الاستعمال اي استعمال ما فيه تخصيص بالوصف وغيره ثم غاية ما فيعلم عنده اي عند
وجود الاستعمال انتفا الحكم المنطوق فيه ذلك الاستعمال عن المسكوت وفيه اشارة الي ان هذا العلم
مفقود في اكثر المواد والكلام بعد ذلك اي بعد حصول العلم المذكور في انه اي الانتفا المذكور هل هو
مدلول اللفظ الذي فيه التخصيص او مدلول الاصل الذي هو الاستصحاب فان الاصل عدم الحكم
للمنطوق والمسكوت لكن المنطوق خرج عن حكم الاصل بالتنصيص والمسكوت بقي علي حاله او النفي
نفره السمع علي ما هو او علم الواقع يعني او ليس فهم الانتفا مدلولا لشي من اللفظ او الاصل بل هو
علم حاصل للمخاطب بما هو الواقع يعني الانتفا المذكور فهذه احتمالات لم يترجح واحد منها فكيف
يتعين كونه مدلول اللفظ لا يفيد ذلك اي كونه مدلول اللفظ الاستقرا بالرفع علي الفاعلية والمفعول
فكون والجملة تاكيد لما علم ضمنا في قوله الاستقرا انما يفيد وجود الاستعمال الخ فكذلك للكلام
السابق ولهذا اي لاجل ما ذكرنا من عدم افادة الاستقرا ذلك الي اخره نفاه اي المفهوم
من ذكرنا من اهل اللغة من الاخفش ومحمد بن الحسن وغيرهما مع ان الاستعمال والمراد لم يخف عليهم
تا يبطل في دلالة الاستقرا بانه لو دل ما اختص بعضهم من اهل الاستقرا بعض دون بعض ولما كان في
قوله ولهذا نفاه في معرض مناقشته هي ان ما قبله افاد التردد في انه مدلول اللفظ او لا فكيف يتعين
عليه نفي كونه مدلولا له اشار الي دفعها بقوله وهذا اي هذا التردد والنفي لان اكثر ما النفي فيه
الحكم عن المسكوت من الاستعمالات التي شملها يوافق الاصل لكون الانتفا المذكور موجبا الاصل
الذي هو الاستصحاب او النفي قرره السمع فالنفي المذكور بموجب الاصل مثبت وباعتبار الفهم
من اللفظ منفي لما ذكر من التردد والاستقرا يفيده اي كون الاكثر موافقا للاصل فلا يمكن
من اثباته اي انتفا الحكم باللفظ والحال انه فيه اي في اثباته باللفظ النزاع بين الفريقين
والحاصل انه لو لم يكن الاصل الذي يصلح لان يثبت به انتفا الحكم عن المسكوت موجودا في الاكثر
كان يظن ثبوته بالمفهوم لانه اذا علم مشروعية الحكم ولم يظهر له في الشرع ما يظن كونه دليلا
له سوي امر خاص يجب ان ينفي له ذلك واما اذا اوجد له ما يصلح لذلك سوي امر هو محل

النزاع تعين استناده اليه واظهر مما ذكر من الاستدلال بفهم ابي عبيد وغيره على المفهوم ان الدليل
المفهم اي الدليل لاثبات المفهوم من فهم انتفا الحكم عن المسكوت في المواد المذكورة وفي معنيه
اي الفهم المذكور احتمال لما ذكرنا من التردد في انه مدلول اللفظ ام لا من الاصل الى اخره لاحتمال الاثبات
والنفي اي نسبة اثبات المفهوم ونفيه الى اللفظ على السوية لتساوي احتمالية الافادة وعدمها
بالنظر اليه والدال على الشي لا يتشكك في انه يفيده ام لا فالشك في افادته يستلزم نفي دلالته وهذا
هو المط فان اجيب بمنع المنع اي منع احتمال الفايدة في النفي عن المسكوت بنحو ما يراد دليل على وجه لا
يتجه للمنع المذكور بان يقال وضع التخصيص للفايدة على صيغة المجهول او المصدر المضاف وضع المشترك
المعنوي بالنصب على الاول والرفع على الثاني اي وضع ما وضع لمفهوم عام تحته افراد
هذه الفوايد الجزيية كما اشار اليه بقوله وكل فايدة فرد منه اي المشترك المذكور فتتعين
تلك الفايدة المطلقة الموضوع لها التخصيص في المورد في كل كلام ورد فيه تخصيص بالقرينة
المعينة لها وهي اي القرينة عند عدم قرينة غير النفي عن المسكوت لزوم عدم الفايدة للتخصيص الموجب
وجود الموضوع بدون ما وضع له ان لم يكن النفي عن المسكوت مرادا من التخصيص فيجب ان يكون
النفي عنه حينئذ مدلولا لفظيا لان الموضوع للجنس اذا اريد به فرد منه بالقرينة يكون دالا عليه
قلنا الدلالة للاعم على الاخص بخصوصه باحدى الدلالات الثلاث ممنوعة فاذا قلتم بوضع التخصيص
لمطلق الفايدة الذي نفي الحكم عن المسكوت فرد منه لزم كون التخصيص اعم منه وقلنا لا دلالة الى
اخره فليس النفي المذكور مدلولا لفظيا بل الدلالة للقرينة معطوف على قوله للاعم فان قلت
ذكر العام وارادة الخاص بمعاونة القرينة اطلاق مجازي ومدلول المجاز مدلول لفظي قلت
النزاع في اثبات المفهوم وهو عبارة عن دلالة اللفظ باعتبار التخصيص من غير حاجة الى امر
اخر وما ذكرتم من لزوم عدم الفايدة امر اخر على ان قولنا فليس لفظيا سند للمنع فان المجيب عن
المنع منصب اثبات المدعي بادعا وضع التخصيص الى اخره والخصم يمنع وضعه لما ذكر ويقويه
منعه بنفي الدلالة اللفظية ولا خفا في انه سند اخص وابطال الاخص لا يوجب وايضا يتحقق النزاع
في كل مادة يعترف الخصم بثبوت المفهوم مدعيا وجود القرينة اعني لزوم عدم الفايدة فيقال
له لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون هناك فايدة اخرى واليه اشار بقوله ثم الثابت في المواضع
التي يدعي الخصم فيها ثبوت المفهوم عدم العلم بقرينة الغير اي غير نفي الحكم عن المسكوت لا عدمها اي
عدم قرينة الغير في نفس الامر لعدم الاحاطة بالنفي فيكون التخصيص الذي ادعي وضعه لمطلق
الفايدة مجملا لازدحام المعاني الممكنة ارادتها وعدم ما يعين بعضها في نفي الحكم عن المسكوت
وغيره اي غير ذلك النفي لا موجبا نفيه اي في المسكوت شيئا من نفي الحكم عنه وغيره او شيا من
الايجاب كرجل بلا قرينة فيه فانه مجمل في زيد وعمرو وغيرهما لا يوجب في زيد شيا فان قيل ليس
الامر كما زعمتم من ان الثابت عدم العلم بها لا عدمها وان الاول لا يدل على الثاني بل عدم العلم بقرينة

الغير ظاهر في عدمها اي في عدمها بحسب الواقع وان لم يكن نصا فيه بعد فحص العالم باساليب الكلام وقرا
ين المقام مع كمال الاهتمام عن قرينة الغير فيدل عدم علمه بها على عدمها بحسب غالب الظن لانها لو كانت
لم تخف عليه وهذا الكلام اثبات للمقدمة الممنوعة على تقدير ان يكون ما قبله منعا وابطال العلم
بثبوت عدم القرينة ان كانت معارضة قلنا ظهوره عدمها ممنوع لان عدم العلم بالشي ولو بعد فحص
العالم لا يستلزم عدمه والا اي وان لم يكن كذلك بان يستلزمه لم يتوقف العالم المجتهد الفحص في حكم
لانه لا يخلو حادثة من الحوادث عن حكم ثابت من الله تعالى مع امارة ابتنت عليه على ما هو الحق
عند اهل التحقيق ومن ضرورة استلزام عدم العلم بالشي عدمه استلزام وجوده وجود
العلم به فلا وجه للتوقف وقد ثبت التوقف عن الائمة المجتهدين في كثير من الاحكام فان قلت لعل توقفهم
لعدم القطع ونحن قلنا ظاهر في عدمها ولم ندع القطع به قلنا ثبت عنهم التوقف فيما يكتفي فيه
بالظن من الفروع فان قيل لاثبات المقدمة الممنوعة وهو ظهور عدم قرينة الغير بابطال السند
المساوي للمنع بزعم الخصم التوقف نادر كالمعدوم فلا ينافي الظهور المذكور قلنا لنا تأييد المنع بسند
اخر ان لم يسلم ذلك السند فمواضع الخلاف بين القايلين بالمفهوم والنافين او بين المجتهدين في الاحكام
الشرعية كثيرة تفيد تلك المواضع عدم الوجود بالفحص اي عدم وجود علم العالم بسبب الفحص
مع وجود المخصوص عنه في الواقع او عدم وجود ما يخص عنه لما زعمتم من ان عدم علم العالم
به دليل على عدمه وهو باطل لوجوده بدليل ما ادى اليه اجتهاد المخالف من صحته فكلا من
المجتهدين المتخالفين يعلم ما ادى اليه اجتهاد الاخر ولا شك ان ما ادى اليه اجتهاد احدهما
حكم الله لم يعلمه الاخر مع وجوده في نفس الامر والمفروض ان قول كل منهما نقيض الاخر فانه لو كان
احدهما احض من نقيض الاخر لجاز انه لا يكون شي منهما حكم الله ولو سلم ظهوره عدم علم العالم بعد
الفحص في عدم قرينة غير النفي عن المسكوت في كلام غير الشارع لعدم سعة دايرة ما يقصد
بالتخصيص من الفوايد بحيث لا يمكن علم العالم بها اقتصر جواب لو اي اقتصر اعتبار المفهوم
على كلام غير الشارع فقلنا به اي باعتبار المفهوم في غيره اي في كلام غير الشارع من المتكلمين
للزوم الانتفا اي انتفا فايدة التخصيص اللام متعلق بقلنا لولاه اي لولا انتفا الحكم عن
المسكوت فالضمير راجع الى الانتفا بطريق الاستخدام وذلك لما فرض من تسليم استلزام عدم علم
العالم الفاحص عن قرينة غير انتفا الحكم عن المسكوت عدمها اما الشارع فللقطع بتعبيته اي الفايدة اجمالا
منه اي من الشارع في التخصيص يجب تقديرها اي اعتبار الفايدة في كلامه المخصص واعتقاد
وجودها فيه اجمالا فلا يلزم الانتفا اي انتفا الفايدة لولا الانتفا اي انتفا الحكم عن المسكوت فاثباته
اي نفي الحكم عن المسكوت اقدام على تشريع حكم بلا دليل اي موجب كلزوم انتفا الفايدة لولا اعتبار
انتفا الحكم عن المسكوت للعلم بوجود الفايدة اجمالا من غير دليل على تعيينها فان قيل نفي الحكم
عن المسكوت ظني فيكفي لاثباته ظن ان لا فايدة في التخصيص سواه قلنا ظن المعين بصيغة المفعول
وهو الانتفا المذكور عند انتفا معينه بصيغة الفاعل المضاف الى ضمير المعين وهي القرينة
المعينة له ممنوع وعلمت انه اي المعين للنفي المذكور لزوم انتفا الفايدة اي فايدة التخصيص

انه لم يرد به وانتفا اي وعلمت انتفا اللزوم المذكور ولا سيما في كلام الشارع واندفع بما ذكرنا قول لم
اي المثبتين للمفهوم يثبت دلالة الايماء وهو قران الحكم بما لو لم يكن علة له كان بعيدا على ما مر لدفع
الاستبعاد متعلق بيثبت فالمفهوم اي فثبوت دلالة التخصيص على النفي المذكور لدفع عدم
الفايدة اللازم على تقدير عدم انتفا الحكم عن المسكوت اولى لان الاحتراز عن ايراد ما لا فايدة فيه
اهم منه عن الاستبعاد ولو جعل اي القول المذكور اثباتا لاثبات الوضع بالفايدة رد على من حكم
ببطلان اثبات الوضع بها وكلمة لو وصلية اشارة الى انه لا فرق في الاندفاع بين ان يجعل دليلا مستقلا
على المطلوب كما فعله القاضي عضد وبين ان يجعل جوابا ثانيا لمنع بطلان اثبات الوضع بالفايدة
كما فعله غيره من شارحي المختصر ووجه الاندفاع ظهور الفرق بين ثبوت دلالة الايماء ودلالة
التخصيص لظهور وجود القرينة المعينة هناك وهو الاستبعاد المذكور على ما مر وعدمها ههنا
لعدم لزوم عدم الفايدة على ما بين بما لا مزيد عليه واما الاعتراض عليه اي الدليل المذكور وهو لزوم
خلو التخصيص عن الفايدة بان تقوية دلالته اي دلالة ما وقع فيه التخصيص على الثبوت اي ثبوت
الحكم المنطوق في الموصوف بدفع توهم خروجه على سبيل التخصيص فايدة فانه لو قال في الغنم
زكاة توهم ان يراد المعلوفة دون السائمة فلما ذكر السائمة زال الوهم وكذا في المشروط والمغيا
والمحدود وكذا الاعتراض على الدليل المذكور بان يقال ثواب القياس والاجتهاد في الحاق
المسكوت بالمنطوق لاشتراكهما في العلة فايدة تصلح لان يكون التخصيص لها فلا يستلزم النفي المذكور لا
يكون فايدة له فدفع الاول بانه اي الاول وهو التقوية المذكورة فرع عموم الموصوف نحو في الغنم
السائمة زكوة حتى يكون معناه في الغنم سيما السائمة زكوة ولا قايل به اي بعموم الموصوف نحو
ولو ثبت العموم في مادة كالصورة المذكورة فرضا فصار المعنى في الغنم سيما السائمة زكاة فخرج
عن محل النزاع لان النزاع فيما لا يقتضي التخصيص فيه سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع
وهم التخصيص فايدة سواها ودفع الثاني بانا شرطنا في دلالة اي التخصيص على نفي الحكم عن المسكوت
عدم المساواة في المناط اي عدم مساواة المسكوت للمنطوق في علة الحكم والرجحان اي وعدم
كونه اولى من المنطوق به وثواب الاجتهاد انما يتصور بمثابة اذا كانا متساويين في العلة والحاق المسكوت
في الحكم بالمنطوق بدلالة النص انما يكون عند الرجحان وسيدفع هذا اي الدفع الثاني ونقضه اي
الدليل المذكور بمفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفي الغنم زكاة بان يقال لو لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لم يكن التخصيص باللقب مفيدا فيلزمكم اثباته ولستم تثبتونه وان اثبته شذوذ مدفوع
بانه اي ذكر اللقب ليصح الاصل اي اصل الكلام في افادته اصل المراد فانه يختل بدونه وهذا اعظم
فايدة ومن ادلتهم اي القايلين بالمفهوم المزيفة اي المضعفة واصله زيف الدراهم اذا جعلها زيوفا
مردودة لغشها لو لم يكن التخصيص للحصر لزم اشتراك المسكوت والمذكور لعدم الواسطة بين الاختصاص
والاشتراك وهو اي الاشتراك منتف اتفاقا للقطع بانه اي الحكم ليس له اي للمسكوت بل هو
للمذكور محتمل لان يكون ثابتا للمسكوت ايضا فيتعين الحصر ودفع بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو لم
يكن للحصر لزم الاشتراك بل اللازم اذن عدم الدلالة اي عدم دلالة التخصيص على اختصاص ولا على

في الحكم

اشتراك

اشتراك بل الدلالة على مجرد تعلق الحكم بالمذكور والمسكوت على الاحتمال وللامام اي امام الحرمين
استدلال قريب منه اي من هذا الدليل وهو ان التخصيص لو لم يفد الحصر لم يفد اختصاص الحكم بالمذكور
دون غيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه لا معنى للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره واما
انتفا اللازم فللعلم الضروري انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور واليه اشار بقوله
لكنه يفيد في المذكور وجوابه منع انتفا اللازم بان يقال لا نسلم ان عدم افادته الاختصاص
منتف بل انما يفيد الحكم على المذكور لا اختصاصه به اي بالمذكور مع ما في تركيبه
اي جوابه المنع مع الذي في تركيب الدليل او المستدل من المحذور يعني المصادرة على المطلوب
او ما يقرب منه اذ هو اي ما في التركيب ما حاصله لو لم يفد الحصر لم يفد الحصر فان
الاهم في تالي هذه الشرطية تفصيل ليس في مقدمها فلا يبعد من استلزام الشي لنفسه
وفي نقيض تاليها تفصيل ليس في نقيض مقدمها فلا يبعد من المصادرة على المطلوب بل هو
من الاستدلال من التفصيل على الجملة انتهى قال المحقق التفتازاني لا تفاوت بين المقدم والتالي
الا في اللفظ وكان لفظ الاختصاص اوضح دلالة فجعل التالي انتهى فغاية العناية به الزام
عن المحذور لا اثبات المطلوب وما روي لازيدن على السبعين اي ومن ادلتهم المزيفة احتجاجا
بانه صلى الله عليه وسلم فهم مفهوم العدد من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة وهو اعلم
الناس بلسان العرب لما روي عنه صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين في الصحيحين لما
قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي على عبد الله بن ابي بن سلول قام عمر فاخذ بثوبه فقال
يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيده على
السبعين واخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد في تفسيره عن قتادة والطبري عن عروة مرسلا
بلفظ الكتاب ولو لم يفهم صلى الله عليه وسلم ان حكم ما زاد على السبعين خلاف حكمها وهو المغفرة
لما قام ذلك بل امتنع عن الاستغفار واذا ثبت مفهوم العدد ثبت مفهوم الصفة بالطريق الاولى
ولنا كل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة من غير عكس وكذا اثبته مفهوم الشرط لكونه اقوى
بمثل ما ذكرناه وكذا الحال في مفهوم الغاية واجيب بانه اي ما روي ليس محل النزاع للعلم بان ذكرها
اي السبعين ليس لنفي عدم المغفرة بخصوص هذا العدد بل للمبالغة في الكثرة فانها صارت
معناها فانه في مثل هذا المقام فالمراد سلب المغفرة بالكلية واقناط منها وان بلغ عدد الاستغفار
غاية الكثرة ويلزمه عدم التفاوت بلغها وبين ما فوقها واليه اشار بقوله واتحاد الحكم في الزايد
اي وللعلم باتحاده فيه والرسول اعلم الناس بذلك وكيف يفهم الاختلاف بان يكون حكم تسعين
عدم المغفرة وحكم ما زاد عليها المغفرة فلازيدن تاليف اي فقوله صلى الله عليه وسلم لازيدن
تاليف لقلب ابنه واكرام له من المومنين روي ان عبد الله بن ابي وكان من المخلصين سال

رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرض أبيه أن يستغفر الله فعفعل فنزلت فقال صلى الله عليه وسلم
لأزيدن على السبعين على أنه لم يكن عنده ذلك ممنوعا عن الاستغفار لهم حتى يلزم مخالفة النهي
وقد يجاب عنه بأنه يجوز أن يكون من قبيل حمل الكلام على غير المراد مع العلم به استعطافا وطلبا
للرحمة والفضل كقول القبعثري للحجاج وقد قال له متوعدا لأحملنك على الأدهم يعني القيد
مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب يحمل كلامه على الفرس الأدهم فقال ثانيا إنه حديد فقال
لأن يكون حديدا خير من أن يكون بليدا والأدهم الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي
فيه والأشهب الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد ثم أجاب بطريق التنزل
وفرض كونه من محل النزاع وأنه ليس للمبالغة فقال **وعلم أن الاختلاف** أي اختلاف السبعين والزائد
عليها في الحكم **جائز** جزاء **إن ثبت** العلم المذكور **يجب كونه** أي ذلك الثبوت أو العلم حاصلا **من**
خصوص المادة تنزلنا بجاء إلى آخره جواب الشرط وهو مع جزائه خبر المبتدأ أعني علم وفي
كلمة إن إشارة إلى أنه لم يثبت يعني أن فرض علمه صلى الله عليه وسلم بأن حكم ما زاد على السبعين بخلاف
السبعين وهو الغفران فذلك العلم ليس بسبب مفهوم العدد بل يجب كونه من خصوص المادة
وهو أي خصوص المادة **قبول دعائه** صلى الله عليه وسلم ولا يخفى بعد هذا العلم بعد العلم بموت
ابن أبي على الكفر **وقول يعلى بن أمية لعمر ما بالنا نقصر وقد أمنا** أي ومن الأدلة المزيفة احتجاجهم بأن
يعلى وهو من البلغاء فهم مفهوم المخالفة من قوله تعالى ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة
إن خفتم الآية وأن القصر مقصور على الخوف فقال ما بالنا إلى آخره ووافقه عمر في فهم
ذلك ولذا لم يرد عليه في فهمه ذلك **في الشرط** متعلق بقول يعلى فإن هذا القول الدال على
المفهوم المخالف إنما وقع منه في مادة الشرط وإذا ثبت فيه يثبت في الباقي قياسا عليه **فقال عمر**
ليعلى **عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم** فدل أنه صلى الله
عليه وسلم أقر عمر في فهمه مفهوم الشرط ولم ينكر عليه كما أنه أقر يعلى عليه غير أنه بين عدم إرادة
المفهوم في خصوص المادة بقوله صدقة يعني حكم الرخصة في السفر يعم الخوف والأمن وإن
فالتخصيص بالشرط لا بد له من فائدة لئلا يقع اللغو في كلام الله بل العناية بشأنه لكونه سببا
للتشريع في الأصل إلى غير ذلك **والجواب** منع لزوم فهم المفهوم من كلامهما والسند **جاز تعجبهما**
التعجب من القصر **على الأصل** في الصلاة قبل رخصة القصر للخوف **فهو** أي الأصل المذكور **الإتمام**
وإنما خولف الأصل **في الخوف** لمورد النص وخلاف الأصل مقتصر على مورد النص فيبقى فيما
عداه على الأصل قيل هذا مخالف لما ذهب إليه أصحابنا من أن الأصل في السفر عندنا القصر والإتمام
في حق المقيم بعارض الإقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية أربعا إن أتى بالقعدة الأولى أساء
وإلا فسدت صلاته ويشهد لهم ما في الصحيحين عن عائشة فرض الله الصلاة حين فرضها
ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر واللفظ للبخاري

والجواب أن سند المنع جواز تعجبهما على أن الأصل هو الإتمام لما فهم من نفي الجناح المقرون بما يصلح
تعليله من الخوف فإن المتبادر منه أنه لولا ذلك كان المطلوب الإتمام وبالجملة لا يلزم كون ذلك للأصالة
المظنونة لهما المنافاة عندهما من الأصالة مذهبا لأصحابنا **وأنه في التقييد به تكثير الفائدة** أي ومن
الأدلة المزيفة أن في القول بمفهوم المخالفة تكثير فائدة الكلام اللائق بالحكمة لاستلزامه نفي الحكم
عن المسكوت مع إثباته للمذكور **ونقض** هذا الدليل نقضا إجماليا بما ناقض الآمدي **بلزوم الدور**
لأنه يتوقف حينئذ ثبوت المفهوم على التكثير لكونه علة لوضع التخصيص له مع أن التكثير يتوقف
عليه لحصوله به **وليس** هذا النقض **بشيء لظهور أن الموقوف عليه الدلالة** أي دلالة اللفظ على نفي الحكم
عن المسكوت **تعقلها** أي تعقل الواضع كثرة الفائدة **وأفيد** مفعول ثان للتعقل المتضمن معنى
العلم فعلم أن علة الوضع تصورها بصفة المرتفع لا تحققها في نفس الأمر **وتحققها** أي كثرة الفائدة
بحسب الواقع **هو الموقوف عليها** أي الدلالة فالدلالة متأخرة عنها باعتبار الوجود الذهني متقدمة
عليها باعتبار الوجود الخارجي وهكذا شأن العلل الغائية **بل الجواب ما تقدم** من أنه يلزم
إثبات اللغة بالفائدة وهو باطل ولا يدفعه تحقيق الاستدلال ههنا كما دفعه هناك فهو ظاهر
وأنه لو لم يكن المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم **لزم حصول الطهارة قبل السبع** أي ومما أدلة المثبتة
على مفهوم العدد أنه لو لم يكن المسكوت وهو ما دون السبع مخالفا للمذكور وهو السبع لزم
أن يكون حصول طهارة الإناء الذي ولغ الكلب فيه قبل أن يغسل سبع مرات **في** حديث ذكره
في صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة مرفوعا **طهور إناء أحدكم** إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع
مرات أولاهن بالتراب **والتحريم** أي وحصول تحريم النكاح بين رجل وامرأة اشتركا في
الرضاع في مدته **قبل الخمس** أي خمس رضعات **في خمس رضعات يحرمن** في حديث صحيح ذكره مسلم
وغيره عن عائشة موقوفا عليها كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن
ثم نسخن بخمس معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن بيان
ذلك أنه إذا لم يعتبر مفهوم العدد كان حكم ما دون الخمس في التحريم كالخمس **ويلزم** عند تحصيل
الطهارة والتحريم بالعددين المذكورين **تحصيل الحاصل** لحصولهما قبل تحقق العددين بالأقل منهما
والجواب منع الملازمة لأن المراد بقوله لو لم يكن المسكوت مخالفا فرض عدم دلالة التخصيص على كونه
مخالفا لا عدم كونه في نفس الأمر لأن المدعى إنما هو الدلالة المذكورة فلا بد من فرض نقيضها وبيان
استلزامه المحال وحاصل المنع أنه لا نسلم أن اللازم على تقدير نقيض المدعى لزوم حصول
الطهارة إلى آخره **بل اللازم عدم الدلالة على نفي الطهارة والتحريم** قبل تحقق السبع والخمس **وإنما يلزم**
ما ذكر من التحريم قبل الخمس **لو لم يكن الأصل** المقرر قبل هذا النص **عدم التحريم** أي عدم تحريم
النكاح بين كل اثنين من الذكر والأنثى إذا لم يكن ثمة شيء من موجباته لكن الواقع كون الأصل
عدم التحريم **فيبقى** عدم التحريم الذي هو موجب الأصل مستمرا **إلى وجود ما علق التحريم به**

وهو الجنس من الرضاع المعلق بها **ضده** اي ضد عدم التحريم وهو التحريم **وكذا اصابة النجاسة**
الحاصلة من ولوغ الكلب في الاناء **متقررة** في الاناء **بالدليل** وهو العلم بولوغ بخلاف الحي المستلزم
اصابة لعابه المتنجس لمعين لجرم الاناء **فتبقى** تلك النجاسة مستمرة **كذلك** اي الى وجود ما علق به ضد
النجاسة اي الطهارة وهو السبع من الغسلات وهذا كله مبني على مذهب الشافعية **واما**
الحنفية فالتحريم بالرضاع عندهم لا يتوقف على الخمس بل يثبت **بقليله** **والطهارة** **قبله** اي وطهارة
الاناء الذي ولغ الكلب فيه لا يتوقف على السبع بل يثبت **بالثلاث** على ما ذكر الحاكم في اشاراته
ونقل عن ابي حنيفة وجوبها واستحباب الاربعة بعدها او بغلبة ظن زوالها على ما ذكره الو
من انه لا توقيت في غسلها بل العبرة لاكبر الراي ولو مرة ونقله النووي عن ابي حنيفة قال
شيخ الاسلام ظاهر الرواية نجاسة عين الكلب وفرع عليه قاضي خان تنجس البير الواقع فيها
الكلب وان لم يصب فمها الماء لكن اختار طهارة عينه ونجاسة لحمه وما يتولد منه لعموم قوله عليه
السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه الترمذي وصححه واخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب
اياه فيه فبقي هذا كنجاسة سائر السباع وهما اي توقف التحريم بالرضاع
على خمس وتوقف طهارة الاناء على سبع **منسوخان** عندهم وحكمهم بالنسخ اما بالاجتهاد واما بالنقل
وافاد الاول بقوله **اجتهادا بالترجيح** نقل الشارح في تفسيره اي بسبب ترجيح ما عندهم من
المعارض فان كل موضع تعارض فيه دليلان فرجح المجتهد احدهما يلزم بالضرورة القول بنسخ
الاخر والا كان تركا للدليل الصحيح عن الشارع فتامل انتهى لعل وجه التامل ان الترجيح لا يستلزم
النسخ لجواز عدم صدور المرجوح عن الشارع في الواقع لان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن
ولا يقطع بعدم تثبيته والمعارض الراجح ما روى ابن عدي عن عطا عن ابي هريرة مرفوعا اذا ولغ
الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات مع ما اخرجه الدارقطني بسند صحيح عن
عطا موقوفا على ابي هريرة اذا كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهراقه ثم غسله ثلاث مرات وثبوت
عمل ابي هريرة وهو راوي السبع على خلاف روايته يوجب وهنا فيها فيما رضه ويتقدم عليه بن
لما تنبغي نسخ التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها على ان القياس بسائر النجاسات
ايضا يفيد ذلك وفي تحريم قليل الرضاع اطلاق الكتاب كقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
والسنة كحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ويقدم لمطلقية الكتاب وسلامة الحديث
من التعارض سندا ومتنا بخلاف حديث الخمس فقد قال الطحاوي منكر والقاضي عياض لا حجة
فيه لان عايشة رضي الله عنها احالت ذلك على انه قران وقد ثبت انه ليس بقران ولا تحل القراءة
به ولا اثباته في المصحف اذ القران لا يثبت بخبر الواحد **او نقلا** اي او هما منسوخان نقلا والعبرة
لعمل ابي هريرة على خلافه فان ظنية خبر الواحد بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى
راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي فينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة

فلزم انه لم يترك الا لقطعه بالنسخ فتركه بمنزلة روايته للناسخ وما روي عن ابن عباس لما قيل له
ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال آل امر الرضاع
الى ان قليله وكثيره يحرم وعن ابن عمر ان القليل يحرم وهذه الاثار صالحة لنسخ حديث عايشة
وان لم تكافيه في صحة السند لكثرتها ولما يلزمه من نسخ القران بعد وفاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم وثبوت قول الرافضة ذهب كثير من القران بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يثبته الصحابة وبطلان اللازم من ضروريات الدين وقد قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون **فاللازم** على تقدير عدم دلالة التخصيص في الحديثين من حصول الطهارة
والتحريم بقبل الخمس والسبع على ما ادعى الخصم **حق** في حد ذاته لا من حيث انه لازم لما عرفت
من ان الملازمة غير مسلمة **فيسقط** اي الله بطلان المذكوران **واعلم ان المعول عليه في نفي المفهوم**
عدم ما يوجبه اي القول به **اذ علم ان الاوجه** المذكورة لاثباته **لم تفده** اي الاثبات **وايضا**
الاتفاق من الفريقين **على ان المصير اليه** اي القول بالمفهوم انما هو **عند عدم فايدة اخرى**
للتخصيص سواه **وهي** اي الفايدة الاخرى **لازمة** متحققة في جميع مواد التخصيص فيجب
ان يصار اليه اتفاقا **اذ ثواب الاجتهاد للالحاق** اي الحاق المسكوت بالمذكور في حكمه بجامع
بينهما **فايدة لازمة** للتخصيص **والدفع** لهذا اللزوم **بان شرطه** اي العمل بالمفهوم **عدم المساواة**
بين المذكور والمسكوت في المناط واكتفي بذكر المساواة عن الرجحان لما تقدم ذكرهما والوعد بهذا
الدفع بقوله وسيندفع **فعندها** اي المساواة المحل **غير محل النزاع** لوجوب اشتراك المذكور والمسكوت
في الحكم حينئذ **ليس بشيء** خبر المبتدا اعني الدفع **لان فايدة الثواب** الاضافة بيانية **يلزم لا**
سواء **وصل** بسبب الاجتهاد **الى ظن المساواة** بينهما فيتحقق الالحاق **او** او صله **الى عدمها** اي
المساواة **اولا** اي او لم يوصله الى شيء منهما **ثم ينتفي الحكم** الثابت للمذكور عن المسكوت على كل من الا
بالاصل وقد مر بيانه **وعدم المساواة ليس لازما بينا للتخصيص بحيث لا اجتهاد لاستكشاف**
حال المسكوت فانه اذا كان بينا كان عدم مشاركتهما بديهيا غير محتاج الى اجتهاد لاستكشاف
ولم اي الحنفية **عنه** اي المعول عليه **ادلة منظور فيها** اي يرد عليها الاعتراض **منها انتفاه** اي
المفهوم **في الخبر في نحو في الشام غنم سائمة** فانه لا يدل على عموم المعلوفة فيها لغة وعرفا
مع عموم اوجه الاثبات اي اثبات المفهوم في الخبر والانشا حاصل الاستدلال انه لو كان
التخصيص دالا على المفهوم للاوجه المذكورة كان يدل في نحو ما ذكر لجريانها فيه لكنه لا يدل فلا دلالة
واجيب عنه بوجهين **بالتزامه** اي عموم المفهوم فيها **الا لدليل** خارجي دال على عدم ارادته
في البعض **ومنه** اي ومن ذلك الدليل **المثال** اي ما في المثال المذكور من العلم بوجود المعلوفة فيه
وبالفرق بين الخبر والانشا **بان كون المسكوت في الخبر غير مخبر عنه لا يستلزم عدم ثبوت**
الحكم في نفس الامر للمسكوت اذ لا يلزم من عدم ادراك الوقوع او اللاوقوع عدمهما في نفس الامر

وتوضيحه ان في الخبر نسبتين بين طرفي الحكم خارجية كائنة بينهما في الواقع وذهنية حاكية عن
الخارجية وانتفا الثانية لا يستلزم انتفا الاولى بخلاف الامر ونحوه من الانشا فانه لا خارج
له يجري فيه ذلك الاحتمال وهو كون المسكوت متعلق الحكم في الواقع مع عدم كونه متعلقه في
العقل بحسب دلالة اللفظ فاذا انتفى تعرضه اي الامر ونحوه للمسكوت ينتفي الحكم عنه في نفس الامر
لان ثبوت الحكم له فرع تعرضه ودفع الاول من الوجهين بانه مكابرة لظهور عدم اعتبار مفهوم
المخالفة في الاخبار مطلقا وفيه نظر كيف واوجه الاثبات غير مختصة بالانشا ودفع الثاني
وهو الفرق بينهما بافادته اي بافادة انتفا تعرضه للمسكوت السكوت عن المسكوت لا انتفا الحكم في نفس
الامر فلا فرق بينهما وهو اي السكوت عن المسكوت وعدم افادة ان الحكم ثابت له قول النافين
للمفهوم فيه ان قول النافي السكوت عنه اثباتا ونفيا اللازم من انتفا التعرض الذي ذكره
الخصم السكوت عنه اثباتا فقط فتدبر ومنها اي ومن الادلة المنظور فيها انه لو ثبت المفهوم
ثبت التعارض في حكم المسكوت بين الدال على نفي الحكم عنه وبين ما يدل على مشاركته للمذكور
فيه لثبوت المخالفة في مراد التخصيص بين ما يقتضيه المفهوم من نفي الحكم وبين ما يقتضيه دليل
اخر من ثبوته للمسكوت ثبوتا كثيرا ويلزم من ثبوت التعارض كثيرا وذلك كما في قوله تعالى
ولا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فانه مفهوم معدم النهي عن القليل والنهي عن القليل والكثير ثابت
لقوله وحرم الربا وغيره وهو اي التعارض خلاف الاصل اذ الاصل عدم التعارض بين الادلة
الشرعية لا يصار اليه اي التعارض او خلاف الاصل الا بدليل ملجي الى المصير اليه ويتجه حينئذ
ان الادلة المذكورة للمفهوم كثيرة فيصار بها اليه فاشار الى الجواب بقوله فان اريد الدليل على اعتبا
فبعد صحته فيه اشارة الى عدم صحته وعدم صلاحيته لان يعارض دليلنا الصحيح اي فبعد
تسليم صحته كان دليلنا معارضا واذا تعارضا تساقطا فلا يبقى بعد ذلك الاعتبار للمفهوم مرجح
ونعتبر المصنف بان ذلك اذا لم يرجح عليه فتدبر والا ان كان تدليل يخرج الحكم عن الاصل
بافادته اياه على خلاف افادة ما يوافق الاصل بعد صحته تقدم ذلك الدليل المخرج على ما يوافق
والا اي وان لم يقدم لزم مثله اي مثل ما ذكر من ثبوت التعارض الذي هو خلاف الاصل الى اخره
في حجية خبر الواحد ونحوه مما يدل على خلاف الاصل يعني لذا دلالة ظنية كالقياس على حكم موافق
للاصل وخبر الواحد على خلافه فيلزم ان لا تثبت حجية الخبر لثبت التعارض ثم تقديمهم المخرج على
الاصل كحجيتهم بينة الخارج على ذي اليد ويدفع هذا الايراد اعني تقديم المخرج للزوم مثله
الى اخره من قبل النافين بان ذلك اي ترجيح مثبت خلاف الاصل انما هو عند تساويهما اي الادلة
المتعارضة في استلزام المطلوب اعني للمثبتين بينا ان شيئا منها لا يستلزم اي المفهوم فاذن
لا يصلح لان يعارض ادلتنا الاستلزامها عدم اعتباره ومثله في الشرط اي ومثل ما ذكر في الصفة
من الادلة وما اورد عليها ذكر في الشرط من الجانبين المثبت والنافي وشرطه اي مفهوم الشرط

[margin: اعتباره] [margin: وادم نكم]

ما تقدم من عدم خروجه اي القيد وهو الشرط ههنا مخرج الغالب وقد مر تفسيره كقوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا على احد الوجوه ونحوه مما لا يتعين معه كون
المفهوم فايدة للتقييد ويخصه اي مفهوم الشرط قول لم انه اي الشرط سبب للجزا فعلى
تقدير اتحاده اي السبب انتفا الحكم عند انتفا الشرط ظاهر ضرورة انتفا الشي عند انتفا
السبب بالكلية وعلى تقدير جواز التعدد اي تعدد السبب الاصل عدم غيره اي الشرط من
الاسباب الاخر فان سببية الشرط معلومة وسببية غيره غير معلومة والاصل في الاشيا العدم
كما افاد بقوله فاذا انتفى الشرط الذي هو السبب انتفى السبب مطلقا لانحصار السبب فيه لما ذكر
ملاحظة للنفي الاصلي ثم لم يتم دليل الوجود اي وجود سبب اخر للجزاء مع ان الكلام فيما اذا استقصى
البحث اي بولغ في التفتيش والفحص الى اقصى الغاية عن وجود سبب اخر فلم يوجد فان احتمال
وجوده اي سبب اخر يضعف حينئذ جدا فيترجح العدم رجحانا تاما والمفهوم شرطه ظني لا يرتفع
فيه ذلك الاحتمال الضعيف بل حقيقة الظن لا تتحقق بدونه والاحتمال المرجوح انما ينافي القطعي ولا
يخفى ان هذا التقريب رجوع عن انه اي مفهوم الشرط مدلول اللفظ في اضافته اي المفهوم الى
انتفا السبب فكانهم اعترفوا بانه لا يدل عليه اللفظ بل يدل عليه دليل عقلي هو انتفا السبب المستلزم
انتفا المسبب الذي هو الحكم وهو اي الرجوع اليها قول الحنفية انه اي انتفا الحكم عند عدم الشرط نفي
لا عدم الاصلي في التحقيق ظرف لنسبة الجزا الى المبتدا او الاقرب لهم اي المثبتين اضافته اي
مفهوم الشرط الى شرطية اللفظ المفادة للاداة بنا على ان الشرط الذي هو من حيث شرطيته مفاد
للاداة لغة معناه ما ينتفي الجزا بانتفائه فيكون انتفا الجزا لانتفا الشرط مدلولا لفظيا للاداة اشار
الى ما قال من ان اهل اللغة قاطبة اطلقوا حرف الشرط على كلمة ان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
ما دخلت عليه شرطا والشرط ينتفي المشروط بانتفائه الا ترى ان العلم والزكاة ينتفيان بانتفا الحياة
والحول انتهى ولا يخفى عليك انه من باب اشتباه الشرط الحكمي بالشرط النحوي والبداشا ويقوله والجزا
مع كون الشرط النحوي شيئا سوى ما جعل سبب الجزا ذهنا او خارجا سوا كان علة للجزا كطلوع
الشمس لوجود النهار او معلولا له كعكسه او غيرهما كان دخلت الدار فانت طالق والانتفا اي انتفا الجزا
للانتفا اي لانتفا الشرط ليس من مفهومه اي الشرط مستفادا منه بل الانتفا للانتفا لازم
لتحققه اي الشرط غالبا لانحصار السببية فيه وعدم وجود الشي بدون سببه ونحو الاول وهو انتفا
الجزا عند انتفا الشرط لعدم دليل ثبوته ويتجه حينئذ قوله متشبثه بقول الحنفية ان عدم المشروط عند
عدم الشرط هو العدم الاصلي اي نفي الحكم عند عدم الشرط وفايدة الخلاف ان النفي اي الشافعي يكون مدلول
الدليل اللفظي عنده حكم شرعي عندهم اي الحنفية فلا يخص عموم ما ورا المحرمات المذكورة قبل قوله تعالى
واحل لكم ما ورا ذلكم بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع الاية فان قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان
ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات يدل بمفهومه عند القايل بمفهوم

الشرط على عدم حل نكاح الامة عند القدرة على نكاح الحرة للمؤمنة بالقدرة على المهر فيخص به عموم ما ذكر
ولما لم يقل به لم تخصص به لان مدلوله الشرط المذكور عندنا الحل عند عدم الاستطاعة من غير تعرض
بحال الاستطاعة ولولا ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم دل بعمومه على جواز نكاح الامة عند
الاستطاعة المذكورة لكنا نقول بعدم جوازه بناء على العدم الاصلي لا لمفهوم الشرط لكن امثال وفيه
نظر وان لم يشترط الاتصال اي اتصال المخصص بالمخصص وان وصلية متصلة بلا يخص كما قال اي
الشافعي اشارة الى خلافية اخرى وهي ان من شرط المخصص ان يكون متصلا بما يخصص به عندنا
خلافا له فهذا البحث على طريق التنزل ايما الى مانع اخر عن التخصيص وكما لا يخص عموم ما ذكر
بمفهوم من لم يستطع كذلك لا ينسخ به هنا على قولنا الخاص المتاخر ناسخ للعام المتقدم في القدر
الذي وقع فيه التعارض بينهما لان التخصيص والنسخ ههنا فرع اعتبار مفهوم المخالفة وافاده
الشرط المذكور عدم حل نكاح الامة مع استطاعة الحرة المؤمنة وحيث لا دلالة له عليه لا يتحقق
شيء منهما خلافا له اي الشافعي فانه يقول ان الخاص المتاخر اي مخصص لا ناسخ كما سياتي يعني
لو اعتبر هنا مفهوم المخالفة لكان يلزم احد الامرين اما التخصيص على قول من يقول ان الخاص المتاخر
مخصص واما النسخ على قول من يقول ناسخ وذلك لان قوله تعالى ومن لم يستطع الاية متاخر متراخ
عن قوله واحل لكم ما وراء ذلكم وما قيل من بناء الخلاف المذكور وهو ان النفي حكم شرعي عنده
عدم اصلي عندنا على ان الشرط والتعليق في مثل ان دخلت الدار فانت طالق مانع من انعقاد
السبب اي سبب الحكم قبل وجود الشرط فانت طالق لا يتصف بسببيته للطلاق قبل دخول
الدار فعدم الحكم كالطلاق بالاصل عندنا لان الاصل في الاحكام وغيرها العدم عند عدم اسبابها
و على ان الشرط مانع من انعقاد الحكم عنده لا من انعقاد السبب بل السبب موجود مع وجود
التعليق ونظيره التعليق الحسي في القنديل فانه مانع عن السقوط لا عن سببه الذي هو الثقل فعدم
الحكم بانتفاء شرطه عند وجود سببه لا يكون عدما اصليا بل يكون حكما شرعيا فيعني ان هذا الكلام غلط
كما لا يخفى على الفطن واستدل عليه اي على كون الشرط مانع السبب او الحكم صحة تعليق الطلاق للاجنبية
و تعليق العتق لغير المملوك بالملك اي بملك النكاح في الطلاق كقوله ان تزوجت فلانة فهي طالق وفي
ملك الرقبة في العتاق كقوله ان ملكتك فانت حر عندنا ظرف للصحة حتى اذا ملك يقع الطلاق والعتاق
و اسس على ما ذكر عدمها اي عدم صحة تعليقها بالملك عنده اي الشافعي طرق لعدم الصحة وجهه
الابتناء ان وجود المحل شرط لانعقاد السبب وقبل الملك لا وجود له فلا ينعقد واذ لا تاثير للتعليق
في عدم انعقاد الحكم فقط فالسبب باق على سببيته وصحة التعليق يستلزم صحة السببية فعدم
وجود المحل يستلزم عدم صحة السبب وعدم صحة السبب يستلزم عدم صحة التعليق ولما كان تاثير
التعليق عندنا في السبب والحكم معا صح التعليق بدون السبب بل الصحة اي صحة تعليقهما بالملك
حال عدم قيامه اولى منها اي من صحة تعليقهما بغير الملك حال عدم قيامه على خطر التحقق مع زوال الملك

حال

حال قيامه اي الملك للتيقن بوجود المحل وهو الملك في التعليق بالملك عند وجود الشرط وهو في
الملك بخلاف ما اذا علقا بغير الملك والملك موجود في زمان التعليق لجواز زوال العقد وجود الشرط
وكذا اي بناء على المبني المذكور تعجيل المذكور المنذور المعلق بشرط قبل وجود الشرط نحو ان شفي
الله مريضي فلله علي ان اتصدق بكذا صائرا او امتناعا ما يمتنع عندنا لعدم انعقاد السبب وعدم
صحة اداء الواجب قبل وجود سببه فان تصدق بذلك قبل الشفاء لا يقع ويجب عليه التصدق
بعده خلافا له اي الشافعي فانه يجوز عنده التعجيل قبل وجود الشرط لانعقاد السبب
وانما مثلناه في المنذور المالي للاتفاق على انه في البدني كالصلاة والصوم لا يجوز التعجيل
قبل وجود الشرط فغلط خبر المبتدا اعني ما قيل لان ما يدعيه الشافعي سببا مفعول ثان للادعاء
المتضمن ينتفي الحكم المعلق بالشرط بانتفائه الضمير للموصوف بالجملة اعني سببا في الخلافية المذكورة
وهي انه هل يدل التعليق بالشرط على انتفاء الحكم المعلق به عند انتفائه ام لا انما هو معنى لفظ الشرط
لا معنى لفظ الجزاء كما يفهم مما قيل والخلاف المشار اليه بقوله الشرط مانع الخ هو ان اللفظ الذي
ثبتت سببيته شرعا اي ثبوتا شرعيا او سببية شرعية لحكم كانت طالق لانشاء الطلاق اذا
جعل جزاء الشرط كان دخلت الدار فانت طالق هل يسلبه اي الجمل المذكور المجعول جزاء سببيته
الثابتة شرعا لذلك الحكم المسبب شرعا قبل وجود الشرط ظرف للسلب كانت طالق وانت
حرة قبل اللفظ الثابت سببيته شرعا واليه اشار بقوله جعل شرعا سببا لزوال الملك اي
ملك النكاح والرقبة فاذا دخل الشرط على السبب المذكور منع دخوله عليه الحكم عن الانعقاد
عنه اي الشافعي فقط لا السبب فلا يسلب سببيته قبل وجود الشرط فغايته تاخير انعقاد
الحكم الى وجوده وعندنا منع دخوله عليه سببيته اي السبب المذكور فيلزم منع الحكم بالطريق
الاولى فتفرعت الخلافات المذكورة ولا يخفى عليك انه منشأ الغلط اشتراك الخلافيتين في
لفظ من التعليق بالشرط وذكر السبب شرعا وعدم الحكم بانتفاء الشرط وعدم الفرق بين السبب
فيما نحن فيه وهو الشرط والسبب المذكور في تلك الخلافية وهو السبب الشرعي الواقع جزاء الشرط
فان عدم سلب الشرط سببية سبب الحكم شرعا لا يستلزم كون عدم الحكم عند عدم الشرط حكما
شرعيا لا عدميا اصليا ولا مناسبة بينهما لما بين عدم بناء الخلاف فيما نحن فيه على ما ذكر اراد ان
يبين مناسبة اخرى بينهما فقال وانما يتفرعان معا اي الخلاف الذي نحن بصدد بيانه وما جعله
القائل مبنيا له على الخلاف في اعتبار الجزاء حال كونه جزءا من التركيب الشرطي والاعتبار بتقديم معنى
الجمل شيء يجيء الى معنى لتبيينها الاول ما اضيف اليه والثاني قوله مقيد اي الجزاء حكمه على عموم التقادير
ويحتمل ان يكون قوله مقيد لتبيينها بيان الاعتبار كان سائلا قال كيف الخلاف في اعتباره فقال
هل يقيد الجزاء الذي هو سبب شرعي الحكم حكمه على جميع التقادير ام لا بان يبدل من جميع ذاته مع قطع النظر
عن تقييده بالشرط على ثبوت حكمه في جميع الاوقات باعتبار جميع احوال الدوال وقيامه حيزا انه خصصه

الشرط اي خصص الشرط عمومه المستفاد منه باخراج ما اي باخراج التقادير التي هي سوى ما تضمنه
الشرط من التقادير الحاصلة مع وجود الشرط عن ثبوت الحكم معه كلمة عن متعلقة بالاخراج وضمير
معه راجع الى ما سوى الشرط يعني يخرج الشرط ما سوى تضمنه من ان يثبت الحكم معه فيلزم افادة
الشرط نفي الحكم عند التقادير المخرجة فيكون النفي اي نفي حكم الجزاء عند عدم الشرط مضافا اليه
اي الى الشرط لانه اي الشرط دليل التخصيص اي تخصيص الحكم بما تضمنه الشرط فالثبوت والانتفا
حكمان شرعيان ثابتان بالنظم منطوقا وهو مفهوما وذكر السيد الشريف ان هذا ظاهر مذهب اليه
السكاكي في اصل العربية فانه عدم على ما ذكره المحقق التفتازاني الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد
له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية والا فانشائية فالقول بمفهوم الشرط
يتفرع على هذا المذهب كذا قيل ولا يظهر منه انه ما نقل عن المحقق لكلام السكاكي فتامل فان قلت
عرفنا تفرع عدم كون الحكم حكما شرعيا على افادة الجزاء حكمه على عموم التقادير وتخصيص الشرط اذ حاصله
قصر الحكم على تقادير الشرط وهو مركب من حكمين احدهما ان الحكم ثابت متحقق في تقاديره وانه منتف
فيما عداها لكن ما عرفنا تفرع كون الشرط غير مانع من انعقاد السبب عليه قلت يمكن ان يقال لما ترتب
على الشرط انتفاء في المذكور ناسب ان يجعل جزاؤه سببا متراخيا عند الحكم لا امر الغيا عن السببية
فتامل واهل النظر وهم المنطقيون وفي هذا التعبير اشعار بان الصواب ما ذهبوا اليه كما هو التحقيق
يعتبرون افادته اي الجزاء اشيا من الحكم حال وقوعه اي الجزاء جزاءا والمراد بالاول ذاته وبالثاني وصفه ومعنى
في زمان انتفائه فيما الجزائية واما اذا استعمل بلا تقييد بالشرط فيفيد الحكم كسائر الجمل بل هو اي الجزاء
حينئذ اي حين كونه جزاء كزيد في انه جزء الكلام المفيد للحكم وليس بمفيد له استقلالا وليس
التشبيه من كل وجه فلا يتخيل ان المشبه به لا دلالة له اصلا بخلاف المشبه فضلا عن ايجابه اي الجزاء
الحكم على عموم التقادير حتى يكون الشرط مخصصا لذلك العموم ومعناه منصوب بمحذوف وهو بين سقط
بين ادنى واعلى بعد نفي صريح او ضمني تنبيها بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته
وضمنا مستلزما لمضمون المنفية كما لا ينظر الى النقير فضلا عن الاعطا من فضل عن المال اذ ا
ذهب اكثره وبقي اقله والمعنى بنفي عدم النظر عن الاعطا ولا يخفي ما فيه من التهكم والمجموع اي مجموع
الشرط والجزاء عندهم يفيد حكما مقيدا بالشرط وذلك الحكم المقيد ما يستفاد من قوله فانه لا دلالة
اي المجموع على الوجود اي على وجود مضمون الجزاء عند وجوده اي وجود مضمون الشرط فاذا لم يوجد
الشرط بقي ما قبله اي الحكم الذي قيد وجوده بوجوده اي الشرط على عدمه الاصلي متعلق بقوله
بقي وذلك لان الاصل في الحكم العدم ولم يوجد ما يخرجه عن الاصل الا الحكم بوجوده عند وجود الشرط
ولم يوجد الحكم بوجوده عند عدم الشرط ليخرج هو ايضا عن العدم الاصلي فالقول بعدم مفهوم الشرط
متفرع على هذا التحقيق وحاصل تحقيق السيد في هذا المقام انه لما كان الخبر هو التالي لم يتصور
صدق الشرطية مع كذبه وهو مستلزم انتفاء المطلق انتفاء المقيد وحاصل اعتراض

الدولي

الدواني عليه منع كون المطلق الذي فيه الشرط ثبوت النسبة بحسب الواقع بل ما هو الواقع ما الظن
فكذب زيد قائم في الواقع لا يستلزم كذب زيد قائم باطني فاعتبر بدل الظن حال وجود الشرط
قلت اي المطلق زيد قائم يفهم منه بحسب الواقع فاذا قيد بالشرط يفيد بذلك الاعتبار ولعل
قال ان المراد انه يتحقق عند تحققه ان تحقق وتعيينه تحقيق اهل النظر فتدبر واما تفريع
جواز تعجيل الكفارة المالية كاطعام المساكين او كسوتهم او عتق الرقبة قبل الحنث على ان
السبب منعقد قبل وجود الشرط وان اثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى وجوده على ما مر فليس
بظاهر لعدم التعليق في اليمين فتبيد في تاويله ان تقديره باعتبار المعنى الذي هو مدار
الاصل المذكور ومعناه ان انتفا شرط الشي لا يمنع انعقاد سببه وقد تقرر عند الشافعي رحمه
الله ان سبب الكفارة اليمين والحنث شرطها وانما قيد بالمالية لان البدنية لا يجوز تعجيلها
لان وجوب ادائها انما هو بعد الحنث اجماعا والوجوب فيها انما هو بمعنى وجوب الادا ووجها
متلازمان فتعجيلها تعجيل قبل الوجوب بخلاف المالية فان وجوب المال في الذمة ثبتت قبل
وجوب الادا كالثمن المؤجل ولا يخفى ما فيه اي في هذا التاويل من التكلف من غير ضرورة لان
تفريعه على الاصل المذكور يستغنى عنه لكونه من فروع ان انتفا الشرط الشرعي لا يمنع انعقاد
السبب فان الحنث عنده شرط وجوب الكفارة واليمين سبب له ووقته انعقد من غير مانع والاول
خلاف قوله اي الشافعي رحمه الله في الفرع المذكور وهو عدم جواز تعجيل ادا الكفارة المالية
قبل الحنث لتعلقه بسبب الحنث اي لمعقوليته سبب هو الحنث بالنسبة الى الكفارة لا اليمين
اي لا معقولية سبب هو اليمين فالاضافة بيانية فوضح ان لا سببها عنده اليمين لان الله تعالى
اضافها الى اليمين في قوله ذلك كفارة ايمانكم ومتبادر منها السببية وعندنا الحنث لان الكفارة
تنبي عن ستر ما وقع من الاخلال بتوقير ما يجب لاسم الله فينبغي ان يكون سببها ما يوجب الاخلال
وهو الحنث لكونه مفضيا اليها من حيث انه جناية لا اليمين التي انعقدت للبر ووضعت للافضا
اليه فلا ينبغي ان يجعل سببا ومفضيا الى ما لا يجب الا عند عدم البر على ان السبب يجب تقرره
عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانتقاضها بالحنث غاية الامر ان الكفارة لا
تتحقق بلا سبق اليمين وهذا يقتضي كونها شرطا فان قلت لا يجوز ان يفضي اليمين اليها
بطريق الانقلاب يعني انها مفضية الى البر ابتداء وعند فواته تصير مفضية الى الكفارة من خلف
قلت الافضا بطريق الانقلاب خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا بدليل ولا دليل سوى الاضافة
وهو ضعيف لا يقاوم عقلية سببية الحنث والى ما يشار بقوله وان اضيفت الكفارة اليها اي الحلف في
النص المذكور فانها من اضافة الحكم الى شرطه كاضافة صدقة الفطر عندنا فان الفطر عندنا
شرطها وسببها راس يمونه ويلي عليه وبالجملة دلالة الاضافة على السببية ليست بامر مسلم
سيما اذا وجد ما هو منافي للسببية نظرا الى ما يفيده قاله ووجهه اي وجه ما ذهبنا اليه من ان

الشرط مانع من انعقاد سببية ما علق عليه الحكم او لان السبب الشرعي هو المفضي الى الحكم
اي الطريق المؤدي اليه والتعليق اي تعليق السبب المذكور مانع من الافضا اي من افضايه الى
الحكم قبل وجود الشرط لمنعه اي التعليق السبب الذي علق من التاثير في المحل اي محل
الحكم وذلك لان السبب كانت طالق انما يؤثر عند اتصاله بمحله الذي هو ملك النكاح اذا نجز من غير
تعليق بشي واذا علق به منع عن التاثير الى حين وجوده فعند ذلك يصير تنجيزا او الاسباب
الشرعية لا تصير قبل الوصول الى المحل اسبابا والمراد بوصوله تعلقه بها عند وجود المعلق
به فان المتكلم لم يقصد تعلق موجب السبب وهو الطلاق بالمحل الذي هو ملك النكاح الا عنده
فلا وصول قبله فتسميتها قبل الوصول اسبابا باعتبار ما يؤول اليه فضعف قوله اي الشافعي
رحمه الله السبب لوقوع الطلاق قول المعلق انت طالق والشرط لم يوجد لانه ان اراد عدم عقد
ذات السبب من حيث هي فلا يجديه نفعا وان اراد من حيث انها سبب فغير مسلم لما عرفت من منع
الافضا الخ فانما اخر الحكم يعني لا يمنع انعقاد السبب بل يؤخر الحكم الى وجود الشرط واورد علينا انه
اذا منع الشرط انعقاد السبب والحكم معا لزم عدم افادة ما علق بالشرط شيا فيجب ان يلغو
ذكر السبب المعلق لعدم الافادة لشي من الفوايد يعني كالاجنبية اي كما يلغو ذكر الطلاق منجزا في
الاجنبية لتساويهما في عدم الوصول الى المحل وان كان المحل موجودا في الاول دون الثاني واجيب
عن الايراد المذكور بانه لولم يرج وصول السبب المعلق الى المحل بان علق بما لا يرجى او نفى عليه
لغا جوابه كطالق ان شا الله فان مشيته تعالى فيما لا يعلم وقوعه بدليل لا يرجى العلم بها فلا
يرجى العلم بوصول السبب المعلق بالمشية الى المحل فيلغو وغيره اي غير ما لم يرج وصوله الى المحل من
الاسباب الشرعية المعلقة بالشرط بوصف السببية فعلك بمعنى للمفعول كالقبضة بمعنى المقبوض لما يعرض
دون الشي وللمعرض الامر المهيا لوجه اهم المراد هاهنا والبا مصدرية والاضافة من اضافة
المصدر الى مفعوله بتوسط حرف الجر والمعنى كونه الحرام متهيا للسببية بحيث لا يتوقف على شي سوى
وجود الشرط مع بقا المحل قابلا لورود الحكم فلا يلغي ذكر السبب ولا يعد لغوا صحيحا كلام العاقل
فان عرضيته فايدة مترتبة على ذكره معلقا فان قلت السبب مثل انت طالق موضوع لاثبات
التطليق بمعنى الطلاق شرعا واذا علق بالشرط يتاخر حكمه بالاجماع فالتعليق يمنع الحكم ضرورة
ولا ضرورة في منع سببيته فلا يعدل عن موجب وضعه الشرعي من غير ضرورة فينعقد قبل وجود
الشرط سببا ويتاخر حكمه وايضا جواب الشرط يتضمن نسبة احد جزئيه الى الاخر والحكم بها
والثاني هو المنتسب الى الاخبار والانشا وكل منهما يستحيل تعليقه لانهما نوعان من الكلام يستحيل
وجودهما حيث لا كلام والشرط قيد يرد حين يكون الشارط ساهيا او نايما او غير متكلم ويستحيل
كون الانسان مخبرا ومنشيا عنده ذلك فتعين ان التعليق باعتبار الاول فالمعلق مخبر ومنشي
عند التعليق والحكم حاصل عنده فالموقوف على حصول الشرط انما هو الطلاق لا التطليق

فقوله ان دخلت الدار فانت طالق انشا التعليق لا تعليق الانشا اقول ان اردت بقولك موضوع
لاثباته شرعا انه موضوع على الاطلاق منجزا كان او معلقا فممنوع لانه ابتدا سببيته شرعا
الا حال التنجيز وان اردت وضعه عند التعليق فهو عين محل النزاع وان اردت نفعه عند التنجيز فلا
يجديك نفعا ثم ان الجزا الذي كان جزا فالمعلق خبري وان كان انشا فانشايي فيتحقق تعليق الا
وانشا التعليق معلوم ان ذلك يستحيل وجودهما حيث لا كلام ان اردت بوجودهما تحقق نفسيهما
في نفس الامر مترتبا عليه الحكم الشرعي فلا يستحيل حيث لا كلام وهو ظاهر وان اردت وجودهما
في الذهن وانه لفظ فذلك عند التعليق مع سهو ولا نسيان ثمة والحكم التنجيزي نوعان
ابتدائي يثبت بمجرد التكلم بسببه الذي ما علق بشي وغير ابتدايي يثبت نسبته الذي يعبر عنه
عند تحقق ما علق به وكان المتكلم بالتعليق يصير متكلما بذلك السبب عند تحقق الشرط فلا يعتد
حصوله في الذهن والتكلم الا عند التعليق فكان المعلق ينفصل عند التعليق اذا تحقق هذا الشرط
فليكن هذا السبب وحكمه منجزين مني واعتبار الشارع هنا منه دفع عنه مونة العقد الجديد حال
وجود الشرط اكتفا بذلك التعليق المنسحب عليه فيما يحتاج اليه من التعليقات لمصالحهم فثانيا
اي وجه ما ذهبنا اليه من ان الشرط مانع انعقاد سببية ما علق عليه الحكم ثانيا نقوض
السبب الذي صار جزا على الشرط فصار السبب المعلق بجزء سبب في احتياج الحكم اليه مع عدم
استقلاله في ايجابه والشي لا يتحقق بمجرد تحقق جزء منه او المعنى فصار الشرط بجزء سبب وما لهما
واحد والاول اظهر بخلاف ما الحق الشافعي في التعليق به من البيع المؤجل فيه الثمن وبخلاف البيع
بشرط الخيار و بخلاف السبب الشرعي المضاف الى زمان كطالق غدا فان كلا منها سبب منعقد
في الحال اي في حال صدوره عن المتكلم لا يمنعه شي من الوصول الى المحل وهنا جواب عما
يمكن تقريره بوجهين احدهما المعارضة بقياس المعلق بالشرط على الاسباب المذكورة في حكم
الانعقاد من حيث السببية بجامع الاشتراك في كونها معلقة بحسب المعنى فالبيع بالاجل
والخيار والطلاق بالغد وثانيهما النقض بان القول بكون التعليق مانعا من الافضا
الى الحكم او بصيرورة الموقوف على الشرط بجزء سبب منقوض بهذه المعلقات وحاصل
الجواب اما منع صحة القياس لكونه مع الفارق او منع جريان الدليل ببيان ان المعلق في
المذكورات الحكم دون السبب بخلاف المتنازع لان الاجل الذي يعلق المؤجل بالوقت المعين انما
يعتبر دخوله ووروده في المبيع على الثمن اي على لزوم مطالبته فانه انما تأجيل في تأخير
المطالبة فقط لا يعتبر دخوله على البيع الذي هو سبب لان المقصود منه تأخيرها وهو يحصل
بمجرد دخوله على لزوم مطالبة الثمن في الحال فلا وجه لاعتبار دخوله على السبب من غير حاجة
مع انه على خلاف القياس وهو متقدر بقدر الضرورة ولان الخيار اي شرطه انما شرع بخلاف
القياس لدفع الغبن اي النقص المتوهم في البيع عند قلة التروي عن البايع والمشتري باستيفا

النظر في مدة الخيار لان اثبات ملك المال لا يحتمل الخطر تعليل لكونه على خلاف القياس يعني ان البيع اثبات لملك المال لكونه علة له شرعا واثبات ملك المال لا يحتمل ان يعلق بما بين ان يكون وان لا يكون لصيرورته اي لصيرورة الاثبات المذكور ان علق بما ذكر قمارا في المعنى لمشاركته اياه في علة الحرمة وهو التعليق على امر لا يعلم وجوده وعدمه فاكتفي في البيع بشرط الخيار باعتبار اي شرط الخيار في الحكم بتاخيره الى ان تجيز او يرد ولم يعتبر في السبب الذي هو البيع حذرا عن صيرورته قمارا او احترازا عن مخالفة القياس بغير ضرورة قال المصنف في شرح الهداية ولقائل ان يقول القمار والقمار ما حرم لمعنى الخطر بل باعتبار تعليق الملك بما لم يضعه الشرع سببا للملك فان الشارع لم يضع ظهور العدد القلاني سببا للملك والخطر لم يؤثر في ذلك لا اثر له انتهى ومعنى كون الخطر طردا انه عدم تحقق بدون الخطر فعلم انه حقق هناك ومشي المتقدم هنا ويمكن ان يستدل بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والحق انه اي اعتباره في الحكم دون السبب مقتضى اللفظ اي اللفظ الدال على خيار الشرط وهو قوله اني بالخيار بعد قوله بعت او اشتريت او نحوه لان الشرط اي الاشتراط يعلق اي بواسطة كلمة على الداخلة على المشروط التعليق ما بعده اي على فقط فلا يعلق ما قبله فانك على ان تاتيني المعلق فيه اتيان المخاطب على اتيان المتكلم بخلاف آتيك ان اتيتني فانه بالعكس ويدل عليه انه خلاف المشهور غير ان المصنف في شرح الهداية ان الحق ان حقيقته للاستعلاء اذا اتصلت بالاجسام وفي غير ذلك حقيقته في معنى اللزوم المتحقق في مورد استعماله من الشرط والمعاوضة اذا استعملت موضع الشرط وقد تقدم ما ذكرنا ان التعليق ما بعده وقد قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن وظاهره تعليق المبايعة بعدم الاشراك والمعنى اذا جاءك المؤمنات حال اشتراطهن المبايعة بعدم الاشراك وكذا فبايعهن ويحتمل ان يكون المعنى حال اشتراطهن عدم الاشراك وكذا فبايعهن بان يلزمن انفسهن تلك الاشياء على تقدير المبايعة فبايعهن ولا شك ان هذا ادعى الى اجابته صلى الله عليه وسلم لما سئلن من المبايعة فان قلت عدم الاشراك شرط صحة المبايعة لكنها عبادة لا تنفع بدون الايمان فكيف يعلق عليها قلت المعلق اما هو التزام الاستقامة على عدم الاشراك فكان يقلن اذا بايعتنا يا رسول الله نستقيم على هذا الاشياء واما اللزوم كون الخيار معلقا على البيع بناء على ما هذه فقد اشار الى دفعه بقوله فيتمسك على اني بالخيار في الفسخ نص اي الفسخ المعلق بالخيار لا البيع على ما زعم الخصم والبيع منجز يعني لما تقرر ان الشرط بعلى التعليق ما بعده فقط وان المعلق ما بعده لا ما قبله لزم عدم كون البيع معلقا بالخيار واذا لم يكن معلقا كان منجزا لا نكتة بعد ترجيحه شرعا التنجيز في البيع ولم يوجد مانع عنه ذكر من التعليق وغيره ولا شك انه يكن جعل الخيار معلقا بالبيع وكان الفسخ الذي يحتاج اعتباره بعد الخيار صالحا لان يعلق صرف اليه التعليق المستفاد من كلمة على قضاء لكل من المشروط والشرط بعد على

٥٧

وكذا

وكان

وكان موجب ذلك عدم لزوم تعليق حكم البيع ايضا فانه يستلزم ضرر من ليس له الخيار بتصرفه في المبيع والثمن كزيادة البناء ونحوه اعتمادا على لزوم ملكه عند ردمن له الخيار فاعتبر تعليق الحكم بالخيار والبيع انشاء بتعلق فيتعلق الحكم دفعا للضرر عمن ليس له الخيار لو تصرف من ليس له الخيار اعتمادا على ملكه الحاصل في البدل لموجبه من غير تعليق في الموجب ولا في الموجب فقد مسند فيه ما لا او فعه بدينه واما اذا علق الحكم فعلم من ليس له الخيار عدم خروج البدل عن ملك من له الخيار ومنعه ذلك عن التصرف وليس المراد دفع ضرر من له الخيار لو تصرف من ليس له كما زعم الشارح والحواشي الاولي لتعميم الضرر فان تصرف المشتري اذا كان الخيار للبائع مثلا قد يكون موجبا للنقصان في البيع بخلاف الطلاق والعتاق متعلق بمحذوف هو حال عن فاعل لا يحتمل اي لا يحتمل اثبات ملك المال الخطر حال كونه متلبسا بمخالفة الطلاق والعتاق ولا يضر طول الفصل بالجمل الاعتراضية لظهور الارتباط اسقاط محض والاسقاط يحتمله اي الخطر لعدم صيرورته قمارا عند التعليق لان القمار تعليق اثبات المال بالخطر وان كان العتاق اثباتا لكنه ليس اثبات مال بل هو اثبات قوة شرعية هي القدرة على تصرفات شرعية من الولايات كالشهادة والقضاء والنكاح نفسه وابنته وفي كون العتاق اثباتا مسامحة لان الاثبات وصف الاعتاق لا العتاق فانه خلوص حكمي عما كان ثابتا فيه بالرق وكلمة ان وصلية ولا منافاة بين كونه اسقاطا محضا وكونه اثباتا لانه محض اسقاط باعتبار حقيقته واثبات باعتبار لازمه على ان المراد نفي اثبات شائبة المال لا الاثبات مطلقا فبطل ايراد انه اي الاعتاق اثبات ايضا كما اورده المحقق التفتازاني في التلويح ولما فرغ من بيان الفرق بين البيع الموجل والمشروط بالخيار وبين السبب المعلق المانع فيه شرع في بيان الفرق بينه وبين المضاف فقال والتعليق يمين قال المصنف في شرح الهداية لفظ اليمين مشترك بين الجارحة والقوة والقسم لغة واما مفهومه الاصطلاحي فجملة اولى انشائية مقسم فيها باسم الله او صفته يؤكد بها مضمون جملة ثانية في نفس السامع ظاهرا او تحمل المتكلم على تحقيق معناها فدخلت يمينه ظاهر الغموس او التزام مكروه كفرا وزوال ملكه على تقدير ليمنع عنه او محبوب ليحمل عليه فدخلت التعليقات مثل ان فعل فهو يهودي وان دخلت فانت طالق وان بشرتني فانت حر وهي اي اليمين تعقد للبر وهو المحافظة على موجب اليمين ضد الحنث اعدام موجب المعلق بدل من البر فان البر في اليمين التعليقية متضمن اعدام ما يوجبه المعلق الذي هو السبب الشرعي بنفي الطلاق مثلا في ان دخلت فانت طالق لكونه مستندا للمنع عن الدخول واذا امتنع عن الدخول لا جرم انه لا يقع ما علق به واذا لم يقع لم يقع ما يوجبه فلا يفضي المعلق الى الحكم الذي هو سببه عند التنجيز وهذا على تقدير ان يكون له موجب المعلق بفتح الجيم واما ان كان بكسرها فالمراد به الشرط والمعنى ان التعليق يعقد لتحقيق الشرط المستلزم لعدم الجزاء الذي يكون وجوده المعلق اما الاضافة فتثبت المذكورة في السبب الشرعي المضاف الى الزمان

فلثبوت حكم السبب في وقته اي الوقت الذي اضيف اليه السبب المذكور فالمقصود منها وجود الحكم
على خلاف التعليق لا لمنعه اي السبب كما في التعليق فالمقصود من انت حر يوم الجمعة ثبوت الحرية
فيه فيتحقق السبب المضاف قبل تحقق الوقت الذي اضيف اليه بلا مانع كما في التعليق المانع
من انعقاد السبب المعلق بالشرط لما عرفت وعدم المانع مع وجود المقتضي وهو التكلم بالسبب
بلا تعليق يقتضي تحققه غاية الامر تاخر الحكم المسبب الى وجود الوقت الذي كان لا محالة
اذ الزمان من لوازم الوجود الخارجي فالاضافة اليه اضافة الى ما قطع بوجوده وفي مثله
يكون الغرض من الاضافة تحقق المضاف البتة ويرد على الدليل بان اليمين اعدام موجب المعلق
انه لا يصح على اطلاقه بل كون اليمين توجب الاعدام لما ذكر انما يصح في المنع اي فيما اذا كان
المقصود من اليمين المنع عن ايقاع ما عقدت لله من ان عند اما اذا قصد بها الحمل على الاثبات
بما عقدت لعقد تحقيقه فلا يوجب الاعدام وهو ظاهر كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر
فان غرض المتكلم فيه حمله عبده على المبادرة الى البشارة فالاولى في الفرق بين المعلق والمضاف
والفصل بان الاول يمنع السبب عن الانعقاد دون الثاني ان يقال الفرق بينهما حاصل بالخطر
وعدمه اي بان وجود الشرط المعلق به السبب على الخطر وهو بين ان يوجد وان لا يوجد بخلاف
الوقت المضاف اليه السبب فانه كائن لا محالة لما عرفت واذا كان وجود الشيء مشكوكا فيه فانعقاده
سببا اولى بذلك والاضافة الى الكائن لا محالة لا تورث شكا في وجود المضاف فلم يمنع عن الانعقاد
شيء لان الاصل عدم مانع اخر فان قلت في الاضافة تثبت الحكم في المستقبل اذا بقي المحل فاما
اذا لم يبق فلا فكيف يتعذر المضاف سببا مع التردد في وجود مسببه بسبب التردد في وجود محل
ذلك المسبب قلت الاصل في الشيء الثابت البقاء ثم ان الفرق بالخطر وعدمه يتنفى كون
انت حر يوم يقدم فلان كان قدم فلان في يوم كذا لاشتراكهما في كونهما على الخطر وان سمي الاول
اضافة والثاني تعليقا لان العبرة بالمعاني ولا فرق بينهما الا من حيث ان كل منهما على ما لا يعلم وجوده
لان اليوم المقيد بقدوم فلان مشكوك الوجود باعتبار قيده ويستلزم ايضا عدم جواز التعجيل
فيما لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان اي في صدقة فرض ايجابها بيوم قدوم فلان في القول
المذكور وان كان كل من التنبيهين متلبسا بصورة اضافة لانه لا عبرة بصورته بعدما ظهر عدم
الفرق بينه وبين المعلق بالشرط في معنى الخطر وهو يستلزم عدم انعقاد السبب والاداء قبل انعقاد
السبب غير جائز اتفاقا وكذا يستلزم كون اذا جاء غد فانت حر كاذا مت فانت حر في انعقاد
سبب الحرية في كل منهما لعدم الخطر المانع عن الانعقاد فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه
قبل الموت لانعقاده اي انعقاد اذا جاء غد الى اخره كانعقاد انت حر اذا مت سببا في
الحال اي بمجرد التكلم قبل مجيء الغد والموت على ما عرف من ان سبب الحرية في المدبر القول المذكور
لانها تثبت بعد الموت ولا ثبوت بلا سبب ولا سبب غيره فاما ان يجعل سببا في الحال او بعد الموت

ولا سبيل الى الثاني لان الموت سالب للاهلية وسبب التصرف لا ينعقد الا من اهله لكنهم اي الحنفية
يجيزون بيعه قبل الغد والاجوبة عنه اي عن الاشكال على الفرق بالخطر وعدمه بالوجه
المذكور ليست بشيء منها منع كون الغد كائنا لا محالة لجواز قيام القيامة قبله ورد بانه انما يستقيم
اذا كان التعليق بعد اشتراط الساعة ومنها ان الكلام في الاغلب فيلحق النادر به ورد بانه
اعتراف بالايراد على ان التعليق بمثل مجيء الغد وراس الشهر غير نادر الى غير ذلك وقيل في دفع ما
ذكر من استلزام الفرق بالخطر وعدمه المحذورات المذكورة المراد بالسبب في قولنا المعلق ليس
سببا في الحال اي في حال التعليق قبل وجود المعلق به العلة اعني واي حقيقة العلة لانه
امور اضافة الحكم اليها كما يقال قتله بالرمي وعتق بالشري وهلك بالجرح او كونها موضوعة
لشرع عاقبا بنصها فيه وحصوله معها في الزمان وفي حقيقة السبب ان يكون طريقا للحكم من
غير تاثير ومن غير ان يضاف اليه وجوبا او وجودا او يطلق اسم كل منهما على الاخر لما بينهما من
المناسبة وفي المضاف السبب المفضي معطوفا بعاطف واحد على قوله في نحو قولنا وقوله
العلة على مذهب الاخفش او من عطف الجملة على الجملة بحذف المبتدأ مع ما يتعلق به اي المراد با
في قولنا للمضاف سبب في الحال السبب المفضي الى الحكم من غير تاثير وهو اي السبب المفضي
السبب الحقيقي اصطلاحا كما وحينئذ اي وحين اذ اختلف مورد النفي والاثبات بان نفي عن السبب
المعلق وللمضاف باعتبار النفي ما الاثبات فلا يخفى انه لا فرق بينهما في الانعقاد سببا وعدمه فيما
اذا كان ما به التنبيه امرا كائنا لا محالة او مشكوك الوجود فلو فرقتم بينهما الا انا لم نفرق بينهما
نفينا العلية عن المعلق ولم نثبتها للمضاف واثبتنا الافضا للمضاف وما نفيناه عن المعلق وارتفعت
الاشكالات وصدق المضاف ليس سببا في الحال كما ان المعلق ليس سببا في الحال بذلك
المعنى اي بمعنى العلة كما عرفت الا ان اختلاف الاحكام حيث قالوا المضاف سبب في الحال يجوز تعجيله
اي تعجيل موجب حكمه اذا كان عبادة بدنية او مالية او مركبة منهما كما هو قول ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لانه تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا لمحمد رحمه الله فيما عدا المالية ولزفر
في الكل والمعلق ليس سببا في الحال فلا يجوز تعجيله جبرا اي يبقى كون المراد ما ذكر لرفع الاشكالات
لانه لو لم يتحد مورد النفي والاثبات لم يتفرع اختلافهما في جواز التعجيل وعدمه مسئلة
من المفاهيم مفهوم اللقب هو في اللغة النبز وفي اصطلاح النحاة قسم من العلم والاعلام على
ثلاثة اضرب اسم وهو ما لا يقصد به مدح ولا ذم كزيد ولقب وهو ما يقصد به احدهما كبطة وقفة
في الذم ومصطفى ومرتضى في المدح وكنية وهو المصدر بالاب او الام او الابن او البنت نحو ابو عمرو
وام كلثوم وابن لوى وبنت وردان والمراد باللقب ههنا ما ليس بصفة نفاه اي مفهوم اللقب
الكل الا بعض الحنابلة وشذوذ كابن خويز منداد من المالكية والدقاق والصيرفي وابي حامد
من الشافعية وهو اي مفهوم اللقب اضافة نقيض حكم اي نسبة نقيض حكم معنى معبر عنه اي عن ذلك

الحنفية

السبب

السبب بمعنى العلة واثبت للمضاف بمعنى
الافضا على الوجه المذكور لاختلاف
في المعنى بين المعلق

المسمي باسمه حال كونه ذكر الاسم علما او جنسا او جامدا او اسم متعلق باضافة اي ما سوي ذلك المسمي المعبر عنه
باسمه وهو المسكوت عنه علي ما عرفت في سائر المفاهيم مثل في الغنم زكاة فينتفي عن غير الغنم وفسر
قال العلم بدل اللقب كتب الحنفية التنصيص علي الشيء باسمه العلم لا يدل علي نفي الحكم والمراد
الاعم اي ما يعم نوعيه علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو ما ليس بصفة والمعول في نفيه عدم
الموجب للقول به كما في نفي مفهوم المخالفة وللزوم ظهور الكفر معطوف علي ما فهم من السياق
كانه قال نفيه لعدم الموجب وللزوم ظهور الكفر وذكر الظهور لانه عند القائل به ظني مبني علي الظاهر
من نحو محمد رسول الله يكون مفهومه علي القول به نفي رسالة غيره ظاهرا لا نصا لان القول به لا
يستلزم اعتباره في جميع الموارد بل اذا لم تكن قرينة صارفة ولزوم الكفر قرينة عن ان ظاهر الكلام
قبل التامل يفيده ذلك علي القول به وفلان موجود اي وللزوم ظهور الكفر من نحو فلان موجود يفيد
نفي وجود الحق سبحانه وتعالى وهو اي ظهور الكفر من نحوهما منتف بالاتفاق قطعا فالقول
به باطل قطعا فيلزم في الالزام به للدقاق في مجلس المناظرة بعقد ادقيل هذا اذا لم يكن للتخصيص
فايدة اخرى فلا يجوز ان يقصد به الاختصار وبذلك كطرينا لهم سوي التصريح بالاسم ورد
بانه اعتراف باشتباه رسالة لان هذه الفايدة حاصلة في جميع الصور فتامل واستدل علي نفيه
بلزوم انتفاء القياس علي تقدير اعتباره وانتفاؤه باطل وذلك لان النص الدال علي حكم الاصل
ان تناول حكم الفرع ثبت الاخر بالنص لا بالقياس والا فاما ان يدل مفهومه اللقبي علي نفي الحكم
عن غير المذكور اولا وعلي الاول ينتفي القياس لاقتضائه ثبوته للغير وعلي الثاني يثبت المدعي
وانت خبير بان اللازم انتفاء القياس فيما اعتبر فيه مفهوم اللقب لا مطلقا والجواب عن الاستدلال
المذكور ان القياس يستدعي مساواة الفرع للاصل في علة الحكم واذا ظهر المساواة قدم
القياس علي المفهوم اللقبي اذ القائلون به قائلون بتقديم القياس عليه لزيادة قوته اي القياس
علي المفهوم اللقبي كما اذا ظهر اولوية المسكوت من المنطوق في المناط فانه عند ذلك لا مجال
لمفهوم المخالفة بالنسبة اليه اصلا لثبوت مفهوم الموافقة له قالوا اي القائلون بمفهوم اللقب
لو قال قائل لمخاصمه ليست امي زانية افاد فهو لهذا النسبة اي الزنا الي امه اي ام المخاصم
لتبادره الي الفهم ولذا قال مالك واحمد رحمهما الله يجب الحد علي القائل اذا كانت عفيفة ولولا
ان تعليق الحكم بالاسم يدل علي نفيه عما عداه لما تبادر الي الفهم اجيب بانه اي التبادر المذكور
بقرينة الحال وهو الخصام التي هي مظنة الاذى والتقبيح قلت ولعل لاجل ذلك البعض قال
ذكر التنزيه للمذكور اجنبيا لا يليق بمقام الخصام مسألة النفي في الكلام المشتمل علي الحصر
المستفاد بانما نحو انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضربت زيدا يوم الجمعة لغير الاخر اي
النفي المذكور يختص بما يقابل الجزء الاخير من الكلام كالقيام في زيد ويوم الجمعة في الامثلة المذكورة
وما يقابلها المنفي كالقعود وعمرو ويوم غير الجمعة قيل انفهام النفي المذكور بالمفهوم المخالف قايله

ابو اسحاق

ابو اسحاق الشيرازي في جماعة وقيل بالمنطوق وقايله القاضي ابو بكر والغزالي وهو الاصح ونسب للحنفية
اي اليهم كتب له تعالى لعادة ما المانعون عنه عدمه اي عدم النفي المذكور والحصر فانما زيد قائم لا يفيد
الحصر عندهم بل هو كانه قائم اي مثل ان زيدا قائم في عدم الدلالة علي نفي غير القيام وكلمة ما
زايدة الحقت بان لمزيد التاكيد فقط قيل وهو مختار الامدي وابي حيان ونسبه الي البصريين
ونسبه الي الحنفية صاحب البديع ونقضه المصنف بقوله وقد تكرر منهم اي الحنفية نسبته
اي الحصر الي انما كما في كشف الاسرار والكافي وجامع الاسرار وغيرها وايضا مما يؤيد ذلك انه لم
يجب احد من الحنفية بمنع افادتها اي انما الحصر في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات علي شرط النية في الوضوء
بان الوضوء عمل ولا عمل الا بالنية لان كلمة انما تفيد الحصر كما ولا وكلمة علي صلة الاستدلال بل انما
اجابوا بتقدير الكمال او الصحة لانه لو لم يقدر مثل ذلك لم يصح الكلام للقطع بوجود العمل بلا نية
كعمل الساهي فالمراد لا كمال للاعمال او لا صحة لها الا بالنية وكمالها ان يترتب عليها الثواب اذا كانت
من العبادة او الاثر المطلوب منها ان كانت من المعاملات وهو اي تقدير الكمال او الصحة الحق
ويحتمل ان يكون المعنى ان العدول عن المنع للمذكور الي التقدير في الجواب هو الحق ثم انه ورد علي
تقدير الصحة ان نفي صحة الاعمال مطلقا بدون النية غير مسلم كيف والوضوء عندهم يصح بدونها
فاشار الي الجواب بقوله ولا يصح الوضوء عبادة الا بالنية يعني المراد من الاعمال العبادات علي
اعتبار تقدير الصحة فان قلت الاعمال جمع محلى باللام وهو من صيغ العموم قلت العموم ليس بمراد
قطعا لان الاعمال العادية لا مدخل للنية فيها ولا سيما السيئات ثم بين ان الوضوء الذي يتوقف عليه
الصلاة انما هو مطلق الوضوء لا المقيد بوصف العبادة بقوله لكن صححوا اي الحنفية توقف
الصلاة علي وضوء هو عبادة كما في الشروط كستر العورة وتطهير الثياب وغيره كما اي لم
يتوقف الصلاة علي وضوء هو عبادة كما لم يتوقف علي ستر هو عبادة بل يتوقف علي مطلق الستر
سواء كان عبادة بمقارنة النية او لا فقيل عدم منعهم ليس لتسليم افادة انما الحصر بل لان الحصر
كونه مستفادا من عموم الاعمال باللام فالمعنى كل عمل بنية وقد عرفت ان العموم ليس بمراد قطعا علي
ان الكلام في معرض التامل لا الحجة لان المستند في قول الحنفية بالحصر انما هو النقل لنا ايضا انهم
منه المجموع مبتدأ وخبر نحو نسخ بالمعنى جزمنا ان نزاه نقدره فهم المجموع من النفي والاثبات
من انما جزمنا فكان انما موضوعا له اي المجموع لان فهم المعنى من اللفظ من غير احتياج الي قرينة
دليل الوضع وكون النافي المعهود افادته النفي منفيا في انما لا يستلزم نفيه اي نفي النفي الذي
تضمنه الحصر او نفي العلم المذكور جواب سؤال تقديره دلالة انما علي النفي والاستثناء غير مستقيم
لان الموضوع المعهود للنفي كلمة لا ونحوها لا انما لان موجب الانتفاء بكسر الجيم الوضع حتى ان
اي موضع لفظ بل موضع للنفي مع العلم بالوضع لا الوضع بشرط وضع خاص كما لا حتى اذا لم يوجد
لم يوجد الانتقال وكون فهمه اي المجموع من النفي والاثبات من انما لا يستلزمه اي وضعها له

لجوازه اي فهمه بالمفهوم المخالف لا ينبغي الظهور خبر المبتدا يعني ان جواز فهمه بطريق المفهوم
احتمال فلا ينبغي ظهوره منطوقيته المستفادة من تبادره الى الفهم عند سماع كلمة انما ولو ثبت
فهمه بالمفهوم كان كذلك الفهم بمفهوم اللقب لعدم احتمال غيره من المفاهيم وهو ظاهر وهو
اي مفهوم اللقب منفي باتفاق الجمهور وقال المحقق التفتازاني النفي مفهوم لا منطوق ويدل عليه
امارات مثل جواز انما زيد قايم لا قاعد بخلاف ما زيد الا قايم لا قاعد وان صريح النفي والاستثنا
يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما انتهى وصرح الشيخ عبد القاهر واختاره المتنا
انه لا يحسن الجمع بين لا العاطفة وبين النفي والاستثنا لا نفي الصحة وتفرد السكاكي بعدم الصحة
متعقب وفي الكشاف في قوله تعالى زين للناس الاية اي المزين لهم حب ما هو الا الشهوات لا غير
واما استعمال صريح النفي والاستثنا عند الاصرار دون انما فلان من يخاطب الحصر عليه يختار ما
يدل على دفعه قطعا ونحن نعترف بانه لا دلالة لانما عليه قطعية كيف والاجما وقع الخلاف في افادتها
ذلك واما الحصر المستفاد باللام الاستغراقية المفيدة للعموم اي بعموم الجنس الذي دخلت عليه
وهو احد جزئي الكلام والجزء الاخر اخص حال عن اللام اما العموم اي والحال ان الجزء الاخص من
المحلي باللام كالعالم والرجل زيد فان كل واحد منهما دخلت اللام للعموم والجزء الاخر وهو ان زيد اخص
منه مطلقا تقدم او تاخر حال اخرى عن المذكور والضمير للاخر فلا ينبغي ان يختلف فيه جواب
اما والضمير المجرور للحصر ولو نفي المفهوم كلو وصلية اشارة الى ما قال المحقق التفتازاني في
ان كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا انتهى
وحاصل التحقيق الرضي في هذا المقام ان تقدم الوصف مبتدا على الموصوف الاخص خبرا له يفيد
قصره على الموصوف للعدول عن الترتيب الطبيعي وهو تقدم الذات على الوصف ولان المراد بالعا
وهو نفي هو الجنس بانيا على عمومه لعدم قرينة العهد والحكم بالاتحاد بين الجنس المستغرق وزيد
انما يكون بادعا انحصاره فيه بتنزيل ما عداه منزلة العدم انتهى وهذا يدل على ان الحصر في صورة
تقديم الوصف فقط وصرح المحقق التفتازاني بان افادة الحصر عند كون المبتدا معرفا ظاهر اي
العموم صفة كانت او اسم جنس وكونه خبره ما هو اخص منه مما لا خلاف فيه بين علما المعاني متمسكا
باستعمال الفصحا الاخلاف في عكسه ايضا غير ان القاضي عضدا ذكر ان الوصف اذا وقع مسند
اليه قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا
قصد به ذات ما موصوفة به وهو عارض الاول انتهى وذلك لانه على الاول يراد به الذات
الموصوفة بالوصف العنواني وعلى الثاني يراد به مفهوم ذات ما موصوفة بهذا الوصف وهذا
عارض للذات المخصوصة واتحاد زيد مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضه
فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحصة منه كذا افاده المحقق التفتازاني
ثم قال والحق ان ما ذكره في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصو

نوع او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا هذا وكلام المصنف مشعر بان الحصر المستفاد
فيه انما ليس بطريق المفهوم بل هو مستفاد من خصوصية الهيئة الحاصلة من المبتدا المعرف باللام
الظاهر في العموم مع اخصية الخبر حقيقة او مجازا عرفيا ويحتمل ان يكون المعني لا خلاف في ثبوت المفهوم
في هذه الصورة وان نفي في غيرها والله اعلم بخلاف صديقي زيد اذا اخر صديقي نحو زيد صديقي
لانتفا عمومه اي عموم صديقي لان عمومه انما كان عند التقديم للعدول عن الترتيب الطبيعي كما ذكره
القاضي وقد عرفت ما حققه المحقق التفتازاني ويندرج الحصر المذكور في بيان الضرورة عند الحنفية
فان قلت قد صرح بان اقسام بيان الضرورة كلها دلالة السكوت فكيف قوله اذ ثبوت الجنس الى بت
برمته اي بجملته لواحد بحيث لا يوجد في غيره حصة منه بالضرورة ينتفي عن غيره يدل على انه مدلول
امر لفظي هو ثبوت الجنس برمته لواحد والثاني يثبت لضرورة اتحاد الجنس بجملته معه واليه
اشار بقوله بالضرورة ينتفي عن غيره فالدال عليه امر معنوي اعني كون الجنس برمته للواحد
بحيث يكون دلالة سكوتية يقتضي ان يكون للسكوت مدخل فيها وهو غير ظاهر اللهم الا ان يقال
ان قولنا العالم زيد انما يدل على الحصر لسكوت المتكلم عن ذكر غير زيد معه وعند ذلك يتحقق
ثبوت الجنس برمته لزيد ويرد عليه انكم حكمتم في ايه للفقرا المهاجرين الى لا تها على ان الاملاك
المهاجر اشارة وكذا في جواز الاصباح جنبا في ايه احل لكم ليلة الصيام الرفث ولا فرق
بين الحصر المذكور وبينهما ويمكن ان يفرق بدخلية السكوت وعدمها فتامل وقوله ثبوت الجنس
مبتدا خبره ينتفي وبرمته حال عن الجنس وبالضرورة متعلق بينتفي ويمكن ان يجعل جملتين بان
يكون لواحد خبر ثبوت الجنس وضمير ينتفي للجنس والفعلان اسمية وفعلية اقتضى
الفصل وفيه بعد ويكرر من الحنفيه مثله اي مثل القول بالحصر المذكور في نفي اليمين عن المدعي
بقوله عليه الصلاة والسلام واليمين على من انكر اي مثل القول بالحصر المذكور في الهداية
جعل جنس الايمان على المنكرين وليس ورا الجنس شي انتهى وغيره اي وفي غير نفي اليمين والتشكيك
في افادة نحو العالم زيد الحصر بتجويز كونه اي الجنس لواحد كزيد ولاخر كعمرو وعدم تسليم كونه
برمته لواحد غير معقول بعد التمسك باستعمال الفصحا وقد حكي نفيه اي نفي الحصر المذكور واثباته
مفهوما ومنطوقا فهذه ثلاثة مذاهب واستبعد اثباته منطوقا لعدم النطق بالنافي اي بما يدل على نفي العلم
عن غير زيد مثلا وعلل في انما لا انزله اي لعدم النطق بالنافي المعهود كما ولا يعدو جود موجب الاستقلال
من وضع انما لمجموع النفي والاثبات بل وجهه اي وجه هذا الاستبعاد عدم لفظ يتبادر منه
النفي او الموضوع لمجموع باعتباره لان اللام في العالم زيد للعموم وشمول اللفظ جميع افراد المسمى فقط
اي فليس النفي جزء مفهومها لكنه يلزم لما ذكره بقوله فانما يثبت النفي عن الغير عن حال الاحر وبا
لا ثباته اي اثبات الجنس برمته لواحد او لاثبات النفي المذكور والاضافة بادنى ملابسة بخلاف
انما فانه يتبادر منه النفي كالاثبات وما نسب الى المتقدمين من جعلهم اياه اي ذا اللام الذي للعموم

جرسا اي غير مستغرقة لافراده لعدم اعتبار حرف اللام سور الكلية بنفيه حرف المصوف وللضمير المصرح لدو المرفوع قوله ماحقق في المنطق من ان السور ما دل على كمية افراد الموضوع كلا او بعضا ولا شك ان اللام تدل فقد واللام مسور بسور الكلية فهي كلفظة كل التقسيم الثاني من التقسيما المذكورة في عنوان هذا الفصل باعتبار ظهور دلالته اي اللفظ المفرد ومراتبها في الظهور فنا خر الحنفية اي فقال متاخرهم ماظهر معناه الوضعي فقد عرفت ان الوضعي ما للوضع مدخل فيه فيدخل المعنى المجازي ايضا بمجرده اي ظهور ونهم من غير ضبط بمجرد سماع اللفظ ظاهر هذه العبارة خروج المجاز لان ظهور معناه بالقرينة لا بمجرد اللفظ لكن يجوز ان يكون المراد بمجرد اللفظ مع ما لا بد منه في دلالته من غير احتياج الى امر مستقل من كلام او دليل عقلي واما القرينة فهي كالعلم بالوضع في فهم الموضوع لدى اللفظ قال ابن الحاجب ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط انتهى وقد فسر القاضي مراده بقوله كالاسد للحيوان واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر وقال المحقق التفتازاني هيهنا فظاهر كلام المصنف ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا بعض المجاز وبه صرح الامدي محتملا لغير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا ان لم يسق الكلام له اي لمعناه اي ليس معناه المقصود الاصلي من استعماله فاسم ليس ضمير المعنى وخبره المقصود قيده بالاصلي لئلا يتوهم ان المراد نفي كونه مقصودا مطلقا وهذا هو الموعود بقوله كما سنذكر عند تقسيم للمقصود الاصلي وغيره في عبارة النص فهو اي اللفظ بهذا الاعتبار اي باعتبار ظهور معناه الوضعي بمجرده الى اخره الظاهر الظاهر اي يسمى به ووجه التسمية ظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص والتاويل النص احتمال التخصيص فيما اذا كان عاما واما التاويل فهو يتحقق في العام والخاص فلا وجه لتخصيص الشارح اياه بالخاص والتاويل من اولت الشي صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والنص من نصصت الشي رفعته سمي به لارتفاعه بالنسبة الى الظاهر ويقال النص ايضا لكل سمعي اي لكل لفظ سمع من الشارع سواء كان ظاهر المعنى او لا ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر التفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه ولهذا حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيفضله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله ابعد دون المفسر لانه لا يحتمله اصلا غير انه يحتمل النسخ ويقال المفسر ايضا لكل ما بين المراد منه بقطعي مما فيه خفاء من الاقسام الاتية للفظ باعتبار خفاء معناه الوضعي ما عدا المتشابه لا يحصل البيان في هذه الدار وهو الخفي والمشكل والمجمل واعترض الشارح على المتن بما حاصله ان كلام المتن يدل على ان بين المعنيين عموما من وجه لاجتماعهما فيما لا يحتمل الا النسخ وقد كان لخفائه زيل بقطعي وافتراق الاول عن الثاني في غير محتمل لم يكن له خفا من الاصل والثاني عن الاول فيما بين بقطعي وهو يحتمل غير النسخ وكلام فخر الاسلام على خلافه

حيث قال واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التاويل والتخصيص انتهى لانه يدل على ان له معنى واحدا ابهم ما لا يحتمل من الاصل وما لا يحتمله بعد البيان وكذا يدل على خلافه ما في الميزان من ان المفسر اسم على ما كان مكشوف المراد من الاصل بان لا يحتمل الا وجها واحدا يقع على المشترك والمشكل والمجمل الذي صار مراد المتكلم منه معلوما للسامع بواسطة انقطاع الاحتمال والاشكال انتهى وانت خبير بان المصنف لم يصرح بالمتساويين المتباينين وكلام المتن موافق لما في الميزان فانه وان لم يصرح بكونه مكشوف المراد من الاصل لكنه يفهم بقرينة التقابل وكونه من اقسام ظاهر الدلالة ولا محذور في ان يخالف فخر الاسلام اذ لو افق غيره على انه يجوز ان فخر الاسلام لما راى ان لفظ المفسر يستعمل تارة في هذا وتارة في ذاك جعله بازاء ما يعمهما اصطلاحا منه ولا مشاحة فيه وان بين المراد بما فيه خفاء من الاقسام المذكورة بظني كخبر الواحد وبعض الاقيسة فماول ذكره تقريبا وتتميما لبيان ما بين منه المراد ومع عدمه اي وباعتبار ظهور ما سيق له مع عدم احتمال غير النسخ مع عدم احتماله ويفهم هذا من سياق الترقي من الادنى الى الاعلى ويحتمل ان يرجع ضمير عدمه الى مطلق الاحتمال ونفي المطلق يحصل المقصود في زمانه صلى الله عليه وسلم فيده بذلك الزمان لان احتماله لا يتصور بعد موته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي فجميع السمعيات متساوية في عدم احتماله بعده كما سيذكره المحكم ولا يخفى وجه التسمية وهو حقيقة عرفية مختصة بالاصوليين في المحكم لنفسه وهو ما لا يحتمل النسخ لا في زمانه ولا في غيره كالايات الدالة على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته وعلى الاخبار عما كان او سيكون عند الجمهور لامتناع التغيير في مدلولاتها للزوم الكذب والكل من الاقسام الاربعة بعد من السمعيات بعده صلى الله عليه وسلم محكم لغيره وهو انقطاع الوحي فان قلت فالكل يشمل المحكم لنفسه ايضا قلت فليشمل غاية الامر لزوم كونه محكما لغيره لنفسه ولغيره يلزمه اي لفظ المحكم عند اطلاقه على المحكم لغيره او يلزم المحكم لغيره عند الاطلاق لفظ المحكم عليه التقييد بغيره عرفا اصوليا تمييزا بين المعنيين في اللفظ بعد اشتراكهما في المعنى اللغوي وهو الاتقان والاحكام المنافي للتغيير والتبديل وانما لزم التقييد في الثاني لان الاول الكامل في معنى الاحكام فينصرف المطلق اليه ثم قيل زيادة الوضوح في النص على الظاهر بكونه مسوقا له وفي المفسر بكونه لا يحتمل التاويل والتخصيص واما في المحكم فغير ظاهر لان عدم احتمال النسخ لا يوجب زيادة الوضوح واجيب بان المراد بزيادة الوضوح فيه لازمها وهو زيادة القوة ثم اذا كانت الاقسام متمايزة بقيود متباينة فهي متباينة هذا على ما هو المشهور عند المتاخرين فيشترط في الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما وفي المفسر احتمال النسخ واما مقتضى كلام المتقدمين فهو ان المعتبر في الظاهر ظهور

المراد سواء سيق له او لا وفي النص السوق احتمل او لا وفي المفسر عدم احتماله احتمل النسخ او لا فعلي ما يجي
ولا يمتنع الاجتماع اي اجتماع قسمين منها فاكثر في لفظ واحد بالنسبة الي ما سيق له وعدمه
عطف علي الموصول والضمير له والمراد بعدمه ما لم يسق له من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم مع
ظهور القرينة ويجوز ان يكون عدمه علي صيغة الماضي مبنيا للفاعل عطفا علي سيق اذ المجرد فيكون معطوفا
علي صلة الموصول والضمير للسوق فتدبر ولا تدافع بين امكان الاجتماع ولزوم التباين بين
الاقسام لان ذلك باعتبار المعني الواحد وهنا باعتبار المعنيين كما يفيده المثل واحل الله البيع
وحرم الربا بعد له البعض من المثل يعني عائد الي المبدل للمسلم اولي امنح ببعضيته منها ظاهر اي
المعني المذكور ظاهر في الاباحة والتحريم اذ لم يسق لذلك اي الاباحة والتحريم نص جزئه جزء باعتبار
معني مفهوم منه خارج عن منطوقه هو اي ذلك الخارج رد تسويتهم المفهومة من قولهم انما البيع
مثل الربا فما وضع له اللفظ غير مسوق له ولازم مدلول التزامي هو المسوق له فانكحوا ما
طاب لكم الاية اي ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل اي في حل اصل
النكاح لان الامر للاباحة نص باعتبار معني خارج عن المسمى هو قصره اي النكاح او الناكح علي
العدد المذكور اذ السوق له اي العدد اما القصر عليه اذ الحل قد كان معلوما قبل نزولها
بل بعد ذلك ذكره بعد خوف الجور وترك العدل في اليتامى عند خوف ذلك فان لم ... في
قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا في اليتامى فكانه يقول اتركوا نكاح اليتامى عند ضعف ذلك الى
غيرهن الي هذا الحد فيجتمعان اي القسمان كالظاهر والنص دلالة تعين من نسبة الفعل الي
فاعله يعني المراد اجتماع الدلالتين كيف والاقادال واحد لا ينفصل فيه الاجتماع الا باعتبارها ثم
القرينة تعين المراد بالسوق فلا يشتبه علي المخاطب بسبب اجتماع الدلالتين وهو اي المراد بالسوق
المدلول الالتزامي فيما تقدم من المثالين فيراد المعني الاخر الذي هو ملتزم ذكر الالتزامي اي معني
حقيقيا للفظ لكنه مسماه لا يراد معني اصليا مقصودا بالسوق اعني بالاصل الحقيقي
المعني الظاهر ويصير للمعني النصي مدلولا التزاميا لمجموع الظاهرين في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربا فعلم ان النص قد يكون من كلا من جملتين فلا ينبغي تقييد المنقسم بالافراد
ومثال انفراد النص عن الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم لكون معناه الحقيقي
هو المسوق له واحتماله التخصيص بما عدا الصبيان والمجانين وكل لفظ سيق لمفهومه
الحقيقي المحتمل للتخصيص او التاويل الظاهر مرادة بمجرده معطوف علي ضمير المبتدا اعني يا ايها
الناس الي اخره واما الظاهر فلا ينفرد عن النص اذ لا بد في كل مادة تحقق فيها ظاهر من
ان يساق اللفظ لغرض ويمتنع خلو الكلام عن مقصود اصلي يساق له فان كان مسماه لم يكن
هناك غير النص وان كان غيره فلم ينفرد الظاهر عنه ومثلوا اي المتاخرون للمفسر كالمتقدمين
اي كما مثل المتقدمون بقوله تعالى فسجد الملائكة الاية ويلزمهم اي المتاخرين علي ما

ذهبوا

ذهبوا اليه من اعتبار التباين بين الاقسام واحتمال النسخ في المفسر انه لا يصح تمثيلهم هنا لعدم
احتمال النسخ لكونه من الاخبار وتثنيته اي احتمال النسخ معتبر في المفسر للتباين المعتبر بين الاقسام
علي رايهم فانما ينفصل المفسر اي تحققه بعد اعتبار احتمال النسخ فيه في مفيد حكم اي في لفظ
يفيد حكما شرعيا يمكن نسخه بخلاف المحكم فانه يتحقق في الاخبار ايضا كقوله تعالى والله بكل شيء
عليم لانه اي شرط المحكم بتقدير المضاف نفيه اي نفي احتمال النسخ والنفي يتحقق في الاخبار والاولى
ان يذكر في تمثيل المحكم نحو قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض منذ بعثني الله الى
ان يقاتل اخر امتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل مختصر من حديث رواه ابو داود
وجه الاولوية ان قصد الاصولي بالذات تحصيل بيان انواع ما يدل علي الحكم الشرعي وقال
المتقدمون من الحنفية المعتبر في الظاهر ظهور المعني الوضعي بمجرده اي بمجرد اللفظ الدال
عليه وقد مر بيانه سيق له او لا اي سواء سيق اللفظ لذلك الوضعي او لا والمعتبر في النص
ذلك اي الظهور المذكور المتحقق في ضمن السوق وعدمه مع ظهور ما سيق له اذا كان ما
سيق له غير معناه الوضعي والمسوق له سواء احتمل النسخ او لا والمعتبر في المحكم عدمه لما
مع ظهور ما ذكر وعدم احتمال التخصيص فهي اي الاقسام متداخلة لكون الاول يعم الثلاثة
الباقية والثاني الباقيين والثالث الرابع وقول فخر الاسلام في المفسر لا انه يحتمل سند التاويل
في اعتبارهم التباين بينهما لانه لا وجه لاعتبار التباين بين المفسر والمحكم دون غيرهما واليه اشار بقوله
اذ لا فصل بين الاقسام في اعتبار التباين وعدمه وبه اي بقول فخر الاسلام هنا يستغني اعتبار
التباين بين الاقسام عن كل المتقدمين لان الظاهر عدم مخالفته كلهم ولعدم اعتبار التباين بينها مثلوا
اي المتقدمون الظاهر اي صوروه بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم بحذف العاطف
او بسردهما علي طريق التعداد وبين الاول ذكره في قوله والسارق والسارقة باو فظهر مما المتقدمين
المعطوف عليه اشارة الي كون الامر والنهي باعتبار كونهما متميزين عن الامثلة المذكورة مع ظهور
ما اي معني سيق له كل واحد من المذكورات اي مثلوا بها مع علمهم بكونها نصوصا باعتبار معنا
الظاهر بين لكونها نصوص قال انما فعلم ان المعتبر في الظاهر عندهم ظهور المعني سواء كان مسوقا له
او لا فالظاهر اعم من النص لا مباين له واقتصر بعضهم اي المتقدمين في تمثيل النص علي اباحة
العدد علي ذكر مثنى الي رباع ولم يذكروا فانكحوا الي مثنى وفي تمثيل النص علي التفرقة بين
البيع والربا علي ذكر حرم الربا ظنا منه ان النص انما هو مثنى وثلاث ورباع في الاولى وحرم الربا
في الثانية والحق ان كلا من انكحوا واسم العدد لا يستقل الا بملاحظة الاخر وكذا كل من
احل الله البيع ومن حرم الربا لا يستقل نصا علي التفرقة الا بملاحظة الاخر فالمجموع هو النص
وذلك لان التنصيص علي عدد معين باعتبار حكم خاص لا يحصل بمجرد ذكر العدد من غير ذكر المعدود
والحكم وكذا التنصيص علي الفرق لا يحصل بمجرد بيان حرمة الربا بدون ذكر حل البيع وقالت الشافعية

ابو داود
ابن
منها
فيفيد

الظاهر ما كان للفظ له دلالة ظنية اي للفظ عن وضع كالاسد للحيوان المفترس وعلى هذا فالنص
ما دل دلالة قطعية او عرف كالغائط للخارج المستقذر فباعتبار هذه العلاقة اذ غلب فيه
بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض وان كان المثال المذكور مجازا باعتبار اللغة يعني
ان لفظ الغائط كان في اللغة موضوعا بازاء المكان المطمئن الذي هو محل عادة للخارج المستقذر
وباعتبار هذه العلاقة كان يستعمل فيه مجازا ثم صار لكثرة الاستعمال فيه موضوعا عرفا فان
استعمل فيه باعتبار الوضع العرفي كان حقيقة وان بني التخاطب فيه على الوضع اللغوي
ما استعمل فيه باعتبار تلك العلاقة كان مجازا لغويا وقوله عن وضع الى اخره من تمام الحد
لئلا خروج المجاز عن التعريف واما كان اشارة الى التقسيم بمقام الحد يلزم عدم ان التقسيم
حينئذ لا يكون حاصرا ويستلزم كونه ظني الدلالة ان يحتمل احتمالا لا مرجوحا غير المعنى الظاهري
والا لزم كونه قطعي الدلالة على المعنى الظاهري وهو قسم من النص عند الحنفية اي الذي هو ظاهر
عند الشافعية قسم مما هو نص عند الحنفية فالظرف متعلق بما يستفاد من قوله من النص
والمعنى من المسمى بالنص عندهم ويجوز ان يكون ظرفا لكون الظاهر قسما منه ومالهما واحد
ولما كان يتجه ههنا سؤال وهو ان ما دل عليه اللفظ ظنا فقد لا يكون مسوقا له ولا ظاهرا
منه بمجرده وهما معتبران في النص عند الحنفية مع الدلالة الظنية فكل نص دال ظنا من غير
عكس فالدال ظنا اعم من النص وكيف يكون الاعم قسما من الاخص اراد تنبيها لا عم بما يستفاد
من قوله وهو اي ما له دلالة ظنية ما اي لفظ كان سوقه لمفهومه ولا شك ان النص كما يكون مسوقا
لمفهومه كذلك يكون لغير مفهومه كاية الربا في التفرقة والجملة اما حال عن قوله هو او مستانفة
لبيان المحكوم عليه بالقسمية هذا على راي المتقدمين واما على راي المتاخرين فالنص اعتبر
فيه احتمال التخصيص والتاويل فالظاهر بعد التقييد المذكور يكون ايضا اخص منه الا ان
مادة الافتراق تتخصص فيما سيق لغير مفهومه بخلاف الاول فان المفسر والمحكم ايضا مادة الافتراق
فان قلت هل يجوز ارجاع المرفوع الثاني الى النص قلت لا لانه يلزم حينئذ كون الظاهر
على اطلاقه قسما من النص لعدم ما يقيده مع انه معنى تفسيره قريبا ولا يحتاج الى التفسير ثانيا
وليس من داب المصنف مثل هذا التكرار ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال كيف يكون ظاهر الشافعية
قسما من نص الحنفية مع نص بحمهم قطعية دلالة النص افاد ان لا منافاة بينهما بقوله وان اختلفا اي
اي الخلاف والنزاع المذكور لفظي اي منسوب الى اللفظ باعتبار ما يوهم ظاهره ولا خلاف في المعنى
لعدم اتحاد مورد القطع والظن فالقطعية التي ذكرها الحنفية للدلالة اي لدلالة هذا القسم من
النص على معناه والظنية التي ذكرها الشافعية باعتبار الارادة وما بين الدلالة من الارادة فان
دلالة اللفظ الموضوع على معناه بعد العلم بالوضع لا ينفك عنه قطعا بخلاف ارادة ما وضع له
فانه تنصرف عنه القرينة الصارفة الى ما تعينه المعينة فلا خلاف في المعنى هذا ويرد عليه ان

القطعية باعتبار الدلالة لا يخص النص بل الظاهر ايضا دلالته قطعية بالتاويل المذكور والاحتمال باعتبار
الارادة فتدبر واستمروا اي الشافعية على ايراد المأول قرينا له اي الظاهر فيقال الظاهر
والمأول كالخاص والعام اي كما استمر الاصوليون على ايراد العام قرينا للخاص لافادة المقابلة
بين الظاهر والمأول فلزم في الظاهر عدم الصرف اي لما جعلوا الظاهر مقابلا للمأول لزم ان يعتبر
في مفهوم الظاهر عدم الصرف عن معناه الظاهر تحقيقا للمقابلة فان الصرف عن الظاهر معتبر في
مفهوم المأول والا اي وان لم يعتبر عدم الصرف في الظاهر اجتمعا اي الظاهر والمأول في لفظ واحد
والمتقابلان لا يجتمعان بيان الملازمة ما اشار اليه بقوله اذ المصروف اي اللفظ الذي صرف عن معناه
الذي دلالته عليه ظنية الى معنى يحتمله احتمالا مرجوحا لدليل يقتضيه لا يسقط دلالته عن
المعنى الراجح يعني ان دلالته عليه بعد الصرف لم تتغير عن حالها لان الصرف باعتبار الارادة فقط كما عرفت
واما الدلالة وفهم المعنى فلا يتصور ان يصرف عنها بعد العلم بالوضع فيكون اللفظ المصروف عن
الظاهر باعتباره اي كونه دالا على الراجح ظاهرا لصدق تعريفه عليه لان المفروض عدم اعتبار ما
يحصل به التقابل في مفهومه وباعتبار الحكم بارادة المعنى المرجوح الذي كان يحتمله احتمالا مرجوحا
مأولا فعلم انه لا يحصل التباين بين القسمين الا باعتبار الصرف وجودا وعدما في مفهوميهما
فان قلت قد سبق ان ظنية دلالة الظاهر عند الشافعية باعتبار الارادة والمصروف تسقط
دلالته على الراجح من حيث انه مراد قلت المصروف من حيث ذاته من غير ان يلاحظ معه الصارف
يدل دلالة ظنية على ان الراجح مراد منه ومراد المصنف صدق التعريف بهذا الاعتبار لا مع
ملاحظة الصارف فان قيل لا باس باجتماع المتقابلين باعتبارين وانما المحذور اجتماعهما
باعتبار واحد قلت هذا اذا كان التقسيم اعتباريا واما اذا كان حقيقيا فلا بد ان لا يجتمعا
اصلا والاصل في التقسيم ان يكون حقيقيا كيف والتباين بين احكام الاقسام يستدعي التباين
بينهما نعم تارة يلتزم ذلك عند الضرورة كالتزام المصير اليه بين الاقسام المذكورة على راي
المتقدمين وتقدم المأول عند الحنفية وهو ما بين بظني مما فيه خفاء على ما مر قريبا ولا ينكر
اطلاقه اي المأول على اللفظ المصروف عن ظاهره ايضا احد فاعل لا ينكر فالمأول له معنيان
احدهما مخصوص بالحنفية والاخر مشترك بينهم وبين غيرهم وقال الامام الغزالي التاويل
احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وفيه مسامحة
لان التاويل انما هو الحمل على الاحتمال المرجوح لا نفسه فانه شرط اذ لا يصح حمل اللفظ على
ما لا يحتمله ويرد على عكسه التاويل المقطوع به ويمكن دفعه بانه اكتفى بذكر الادنى ليعلم
الاعلى بالطريق الاولى الا انه ذكر المحقق التفتازاني ان التاويل ظن بالمراد والتفسير قطع
به ثم هذا هو التاويل الصحيح واما التاويل الفاسد فهو حمله على المرجوح بلا دليل او بدليل
مرجوح او مساو والنص عند الشافعية ما دل على معنى بلا احتمال لغيره ولذا فسروه بما دل

دلالة قطعية فان عدم احتمال الغير بستدعي القطع فهو كالمفسر عند الحنفية في عدم احتمال معنى
لا من كل وجه فلا يرد ان ظهور المعنى والسوق له معتبر فيه عند الحنفية والشافعية لم يعتبروا
ذلك في النص لا النص عندهم فانه اي النص عندهم يحتمل المجاز باتفاقهم اي الحنفية ويخرجه
الاحتمال عن كونه قطعي الدلالة وعلمت من قولنا فالقطعية للدلالة والظنية باعتبار الارادة
انه اي احتمال المجاز لا ينافي القول بقطعيته اي بقطعية النص باعتبار الدلالة وقد يفسرون
اي الشافعية الظاهر بماله دلالة واضحة فالنص قسم منه اي الظاهر حينئذ قال المحقق
التفتازاني لان الدلالة الواضحة اعم من الظنية والقطعية انتهى فينتج انه يجوز عدم وضوح
المعنى المراد قطعا فكيف يحكم باحقية النص مطلقا ويمكن ان يجاب عنه بانه مجرد احتمال
فلا يصلح للنقض فتأمل والمحكم عندهم اعم يصدق على كل منهما اي الظاهر والنص ولا ينافي
التاويل ايضا فهو اي المحكم عندهم اي الشافعية ما استقام نظمه للافادة ولو بتاويل
فان المأول بالتاويل الصحيح قد استقام لفظه للافادة وقال القاضي الاعضد المحكم هو المتضح
المعنى سواء كان نصا او ظاهرا والمتشابه غير المتضح المعنى ومنهم من قال المحكم ما استقام لفظه
للافادة وهو حق لكن مقابله من المتشابه يكون ما اختل نظمه لعدم الافادة وقال المحقق
التفتازاني في الظاهر ان القول باختلاف نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم بل المقابل ما
استقام نظمه لا للافادة فيكون المحكم ما انتظم وترتب للافادة اما من غير تاويل او مع تاويل
والمتشابه ما انتظم وترتب لا للافادة بل للابتلاء انتهى والمراد بالنظم اللفظ كما في التلويح والحنفية
اوعب وضعا للحالات من قولهم وعب واوعب واستوعب اخذه اجمع وقوله وضعا تمييز
عن نسبة اوعب الي ضمير الحنفية وقوله للحالات صلة الوضع فالمعنى وضعهم الالفاظ الاصطلا
باراء المعاني الحاصلة من تنوع احوال الادلة اوعب فاشمل من وضع الشافعية لما نقل
الشارح عن المصنف انه قال ولذا كانت اقسام ما ظهر معناه اربعة متباينة عند المتاخرين وعند
الشافعية ليس في الحاصل الا قسمان لان المحكم اعم من الظاهر والنص ولا يتحقق الا في ضمن احدهما والمراد
من الحالات حالة احتمال غير المعنى وحالة النسخ لشيء من مفهومه او غيره وحالة عدم سوقه
لمفهومه وحالة عدم احتمال النسخ واضداده انتهى ومرجع الاشتقاق يرجح قولهم في المحكم اي
رعاية المناسبة بين ما اشتقت منه الاسامي المذكورة وتسميتها بها يرجح قول الحنفية في المحكم وقوله
في المحكم اما متعلق بقولهم وهو الاقرب او يترجح او بمحذوف صفة المبتدا وذكر انه ما لا يحتمل
تخصيصا ولا تاويلا ولا نسخا لان الاحكام فيه اتم واكمل بخلاف ما يحتمل شيئا منها فينبغي ان المصنف
بعكس لم المفسر وفي المحصول ان له معنيين احدهما ما احتاج الي التفسير وقد ورد تفسيره وثانيهما
الكلام المبتدا المستغني عن التفسير لوضوحه انتهى والظاهر ان المصنف لم يلتفت اليه لعدم شهرته
عندهم على انه لا حاجة فيه الي ان كان باصطلاحهم بل اللغة كافية فيه تنبيه على تفصيل للتاويل

وقسموا اي الشافعية التاويل الي قريب من الفهم وبعيد عنه ومتعذر فمنه غير مقبول عند الاصوليين
قالوا اي الشافعية وهو اي المتعذر ما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له وعدم العلاقة بينه وبين
ما وضع له ولا يخفى انه اي ما لا يحتمله اللفظ ليس من اقسامه اي التاويل وهو اي التاويل مطلقا حمل
الظاهر على المحتمل المرجوح على ما مر فلا يعمه الاحتمال ولو مرجوحا الا ان يعرف التاويل بصرف
اللفظ عن ظاهره فقط من غير اعتبار حمله على المحتمل فيصدق عليه حينئذ ثم انهم قالوا حمل الظاهر
لان النص لا يحتمل التاويل عندهم وتعيين احد مدلولي المشترك لا يسمى تاويلا وفيه وبالمرجوح
لان ما يحمل على الراجح ظاهر ثم ذكر وامن البعيدة تاويلات وافقه الحنفية منها قولهم في قوله
صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم حال كونه على عشر من النساء على ما
كانوا عليه من عادة الجاهلية امسك اربعا وفارق سايرهن متعلق بقوله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن ماجة والترمذي وصححه ابن حبان والحاكم اي ابتدئ نكاح اربع او امسك الاربع الاول
متعلق بقولهم في مقام التاويل تفسير القوله عليه السلام امسك الي اخره فسروا الامساك بالامر
بابتداء نكاح اربع منهن على تقدير علمه بانه يزوجهن بعقد واحد لفساد نكاح الكل حينئذ بعقد بينة
او امساكهن لا يجوز بدونه فان الامر لما يتوقف جوازه على شيء امر بذلك الشيء او بامساك
الاربع الاول على تقدير علمه بانه تزوجهن بعقود متفرقة لان الفساد حينئذ فيما بعد الاربع
فانه يبعد ان يخاطب بمثله اي بمثل هذا الكلام المصروف عن ظاهره الي ما يتوقف فهمه على معرفة
الشرعيات مخاطب متجدد دخوله في الاسلام بلا بيان لما اريد به فان الظاهر من الامر بالامسا
استدامة اربع منها اي اربع شاء مع عدم القرينة الصارفة عن الظاهر لان المفروض عدم معرفة
المخاطب القواعد الشرعية فقوله فانه يبعد الي اخره تعليل لبعد التاويل المذكور وقيل في
تاييد البعد انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين
ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
حذف متعلق لم لوضوحه اي ابتدأ نكاح من شئت منهما بناء على فرض علمه صلى الله عليه وسلم بتزوجه اياهما
في عقد واحد لانه لو تزوجهما في عقدين لبطل نكاح الثانية فقط وتعين امساك الاولى فقال الكمال
لم هذا اللفظ وانما يحفظ فقد حفظ معناه وهو اختر ايتهما شئت كما هو رواية الترمذي ابعد خبر
محذوف اي هذا ابعد من الاول وذلك لما فيه من تفسير الامساك بابتداء النكاح وفرض انه تزوجهما
في عقد واحد واطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك كما في التاويل الاول مع نحو ما ذكر على احد تقديريه
وما يجد محذوره على الاخر وهو امساك اربع معينة لفرض اطلاعه صلى الله عليه وسلم على انه تزوجهن في
عقود متفرقة مع زيادة شيء اخر هنا وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فانه يدل على ان الترتيب
غير معتبر كذا ذكروا وفيه نظر لان التخيير المستفاد من ايتهما شئت اذا كان مبنيا على اطلاعه صلى
الله عليه وسلم على انه تزوجهما في عقد واحد لا يدل على ان الترتيب بينهما في العقد غير معتبر في جواز

دنهوا

امساك احديهما من غير ان يسال عن الترتيب وعدمه دال على ما ذكروا والوجه ان يقال ان كون الامر لا
مبنيا على الاطلاع صلى الله عليه وسلم امر بعيد ولا يبعد ان تكاح بذي الحديث الثاني بخلاف الاول لعدم
التنصيص على تعميم متعلق التخيير فيه لان قوله اربعا يصلح لان يراد به اربع معينة او غير معينة
فكانه قيل له ان كنت عقدتهن في عقد واحد فاختر اي اربع شئت او في عقدة فالاربع الاولى
لا يقال كيف يخاطب بمثل هذا المتجدد في الاسلام فان هذا الاستبعاد مشترك بين الحديثين
غير ان الثاني ابعد لانه لا مخلص فيه من فرض الاطلاع المذكور بخلاف الاول ومنها قولهم في قوله
تعالى فاطعام ستين مسكينا في كفارة الظهار اطعام طعام ستين مسكينا فقد لم في التاويل
وحاصله حذف ما اضيف اليه الاطعام وهو المضاف الى ستين لان الاطعام اذا اضيف الى ستين
لزم اعتبار العدد المخصوص لانه اذا اعطى لواحد طعام ستين لا يصح ان يقال اطعم ستين مسكينا بل يصح
ان يقال اطعم طعام ستين مسكينا فان قلت كما ان اضافة الاطعام الى ستين يستلزم اعتبار تحقق
العدد كذلك اضافة الطعام اليها يستلزمه فلا يصح اطعم طعام ستين قلت المراد بطعام ستين
في عرف اللغة ما يكفيهم والمدار على العرف والمراد بالاطعام حينئذ الاعطاء والمعنى فكفارته اعطاء
هذا المقدار من الطعام فيجوز ان يعطى لواحد والداعي الى ارتكاب خلاف الظاهر ان المقصود دفع
ستين حاجة من حاجات المساكين وحاجة واحد في ستين يوما حاجات ستين والحمل فيه اما كتركه لم
يزد اسد والمعنى كحاجة ستين في حصول المقصود والعبرة به واما بدون الحذف بان يكون المراد بحاجة
ستين ما يكفيهم كما قلنا في طعام ستين وهو الاظهر وذكر ستين يوما لتجدد الحاجات بتجدد الايام
مع امكان قصده اي من السعدة فقد لم ههنا التاويل اللفظي اعتبار خصوص العدد المذكور مع امكان
مقصود ديته للشارع لفضل الجماعة تعليل للقصد يعني اذ اعطى طعام الستين للستين ادرك فضيلة
تطييب قلوب الجماعة الكثيرة وبركتهم اي بركة دعائهم وتظاهر قلوبهم اي تظاهرها وتعاضدها على الدعا
له اي للمكفر وعموم الانتفاع وشموله للعدد المذكور معطوف على فضل الجماعة دون الخصوص اي دون
خصوص الانتفاع بان يعطى واحد الطعام ستين ويمكن ان يراد بالخصوص ما دون ستين لانه في
مقابلة العموم بمعنى الشمول للستين ومنها قولهم في قوله في كل اربعين شاة شاة كما في كتاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن من رواية ابي بكر بن حزم عن ابيه عن جده على ما في مراسيل ابي
داود وهو حديث حسن والمراد بنحوه نظائره كقوله صلى الله عليه وسلم من كل ثلاثين بقرة
تبيعا او تبيعة وغيره اي قيمتها وفي بعض النسخ اي ماليتها وهو معنى قولهم وانما استبعد
هذا التاويل اذ يلزم ان لا تجب الشاة لتعذر الجمع بينها وبين القيمة في الوجوب وما قيل من
انه يلزم على الحنفية ان لا تكون الشاة مجزية وهي مجزية اجماعا ليس بشيء لان مرادهم بالقيمة
ماليتها وهي موجودة في نفسها وكل معنى استنبط من حكم اي مما يدل عليه امعن التامل فيه
يتعلق به تعرف مناطه وهو وجوب الشاة هنا فابطله اي المعنى الحكم باطل خبر المبتدا والجملة نبيا

بطلان اللازم والمعنى المستنبط هنا جواز دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على عينه بعلة دفع
الحاجة وابطاله لاستلزامه عدم وجوبه بعينه وبطلانه لانه يوجب بطلان اصله وكل ما يبطل
اصله باطل ضرورة بطلان الفرع عند بطلان اصله فتامل ومنها اي التاويلات البعيدة حمل
الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الى اخره
باعادة قوله فنكاحها باطل ثلاث مرات رواه اصحاب السنن وحسنه الترمذي وكلمة ما في ايما مزيدة
وقال الرضي وقعت زيادتها بعد المضاف نحو ايما الاجلين قضيت ومثل ما انكم تنطقون وقيل
انها المضاف اليه والمجرور بدل منها على الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة والجار متعلق بالحمل
اي المراد بامراة الصغيرة الى اخره او باطل معطوف على مفعول الحمل يعني او حمل قوله باطل
على المجاز اي يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي اي تعرضه بينهما فان اصله المنع
يقال اعترض في الطريق قام اي منع السابلة من سلوكه لانها مالكة لبضعها بعد ابطال المنع وعقد
النكاح تعليل للتاويل وصرف الكلام عن ظاهره فكان نكاحها نفسها كبيع سلعة اي متاع
لها في كون كل منهما تصرفا في خالص ملكها فكان المعتبر رضاها مستقلا كالبيع مع امكان
قصده صلى الله عليه وسلم لمنع استقلالها مفعول للقصد واللام لتقوية العمل يعني حمله
على الخصوص مع انه يمكن ان يكون قصده منع استقلال المراة على الاطلاق عن تزويج نفسها
كما هو المتبادر من اللفظ فيما اي في تصرف لا يليق بمحاسن العادات استقلالها فاعل لا يليق
اي بذلك التصرف يعني ان استقلال المراة في تزويج نفسها غير مستحسن عادة لان اللائق بشان
النسا الحيا وبشان البضع الاحترام وهما انما يحصل عند التفويض الى راي الرجال الكاملين في
العقل وعند ذلك لا تكون منسوبة لقلة الحمق ومنها حملهم لقوله صلى الله عليه وسلم
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل يقال بيت الامر دبره ليلا يعني لا صيام لمن لم ينوه من
الليل فموجبه اشتراط وقوع النية في جزء من الليل في مطلق الصيام لوقوعه في صيغة النفي على
القضاء والنذر المطلق ولم يذكر وجه البعد لظهوره فان حمل العام على بعض غير متبادر منه من
غير قرينة ظاهر البعد والحديث اخرجه النسائي وابو داود وقال بعض الحفاظ انه حسن ولا صحح
الجمهور كونه موقوفا وحملهم قوله تعالى ولذي القربى في قوله واعلموا انما غنمتم الاية وهو عام
يشمل الاغنيا والفقرا منهم على الفقرا منهم اي من ذوي القربى من ذوي هاشم وبني المطلب لان
المقصود من الدفع اليهم سد خلة المحتاج اي دفع حاجته ولا حاجة للاغنيا فالمعنى مخصص
عمومه وهذا تعليل للتاويل واشار الى وجه بعده بقوله مع ظهور ان القرابة اي قرابة النبي صلى
الله عليه وسلم قد تجعل سببا للاستحقاق اي لاستحقاق الغنيمة مع قطع النظر عن الفقر بل
مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وسلم وعد بعضهم اي الشافعية كامام الحرمين من التاويلات
البعيدة حمل الحنفية والمالكية قوله انما الصدقات الاية على بيان الجنس المصرف لها فيجوز الصرف

الي صنف واحد من الاصناف المذكورة فيها لا علي بيان الاستحقاق كما هو الظاهر ليجب الصرف الي جميع
الاصناف وجه الظهور ان اللام للملك في الاصل والاستحقاق قريب منه ثم اخذ المصنف في الجواب
اجمالا وتفصيلا من غير مراعاة الترتيب بعد ما لما ما مليه اقرب الي العقل فقال وانت تعلم
ان بعد التاويل لا يقدح في ثبوت الحكم المستنبط من المأول فههنا بحث علي تقدير تسليم البعد
بل يتفق التاويل وان كان به الي وجود المرجح فلا يلزم ترجيح الاحتمال المرجوح بالنظر الي نفس
اللفظ المأول اضراب عن الفرع مع بيان ما يبتني عليه صحة التاويل فاما الاخير وهو بعد الحمل
علي بيان المصرف فدفع بان السياق اي ما سبق لذا الكلام ههنا وهو رد لمزهم اي طعن المنافقين
وعيبهم المطوعين علي صيغة جمع الفاعل والمراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه روي
انه قد تعالى ومنهم من يلمزك الاية نزلت في ابي الجواظ المنافق قال الا ترون الي صاحبكم انما
يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم وقيل في ابن ذي الخويصرة راس الخوارج كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقسم غنائم حنين فاستعطف قلوب اهل مكة بتوفير الغنائم عليهم فقال اعدل
يا رسول الله فقال ويلك ان لم اعدل فمن يعدل ورضاهم عنهم اي عن المؤمنين او المعطين
اذا اعطوهم وسخطهم اذا منعوا ايدل جزاء ان المقصود اي علي ان المقصود بيان المصارف
فانهم حين لمزوا زعموا ان الذين اعطوا منها ليسوا من مصارفها وانما اعطوا بموجب هوى النفس
فسيق الكلام لدفع وهم انهم اي المعطين مختارون من يحبون ويبغضون في العطاء والمنع عنه
ورد الصنع المذكور بانه اي كون السياق لما ذكر لا ينافي الظاهر فلا يصلح صارفا عنه وقال الامدي
ان سلمنا انه لبيان المصرف فلا نسلم انه لا مقصود سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك ايضا
مقصودا عملا بظاهر اللفظ انتهى ثم رد المصنف الرد المذكور بقوله ولا يخفى ان ظاهره اي ظاهر
قوله انما الصدقات الاية من العموم بيان لظاهره اي عموم الصدقات وعموم الفقراء والمذكور
بمعنى ان كل صدقة يستحقها كل فقير ومسكين الي غير ذلك منتف اتفاقا اي غير مراد اجماعا
ولتعذره اي العموم حملوه اي الشافعية العموم فيهم علي ثلاثة من كل صنف من الثمانية اذا
كان المنفرد بغير المالك مع تكليله وجدوا وهو اي حملهم هنا بناء علي ان معنى الجمع مراد بلفظه
مع اللام حال عن معنى مراد وهذا من قبيل تغيير المدلول والمنفصل بداله ويجوز ان يكون
حالا عن لفظه المقدر كما اشرنا اليه والاستغراق معطوف علي معنى الجمع والاستغراق ايضا
ان لم يمنع مانع وهو اي الاستغراق منتف ههنا بالاجماع كما عرفت ولا يخفى ان هذا علي خلاف
ما هو المشهور ان اللام تبطل الجمعية وتكون اللام لاستغراق الاحاد لا المجموع ولهذا
قالوا ان شمولية استغراق المفرد في مثل لا رجال في الدار لا في المجموع المحلاة باللام فان
استغراقها كاستغراق المفرد لا فرق بين يحب المحسنين ويحب كل محسن في معنى الاستغراق
ثم يفرق بينهما باعتبار احكام لفظية كما بين في موضعه ويمكن ان يكون المعنى ان معنى الجمع مراد

بلفظ

بلفظه مع اللام اذا لم يقصد العموم والاستغراق مراد اذا قصد فاشتراكهما في الارادة بالجمع المحلي
علي سبيل البدلية لا الاجتماع فتامل ثم انه لما انتفى الاستغراق وبقيت الجمعية واقلها ثلاثة
حمل عليها لتيقنها وذلك فيما عدا الصدقات من الجموع المذكورة بعدها وكونه اي اللام معطوف
علي قوله ظاهره للتمليك لغير معين علي ما ذهبوا اليه ابعد مما ذهب اليه الحنفية
من التاويل الذي سماه الخصم بعيدا وليس في هذا اعتراف بالبعد بل كقوله تعالى ما عند الله
خير من اللهو ثم بين كونه ابعد بقوله ينبو عنه الشرع والعقل اي يقصر عن توجيهه من
قولهم نبا السهم عن الهدف اي قصر وذلك لانه لم يعهد مثله في الشرع وعن العقل من حيث
انه غير معين لا وجود له من حيث التحقق في ضمن الفرد بتعيين فيلزم ثبوت الملك لا شخاص
معينة ولا يمكن ان يثبت لجميع الافراد فيلزم ترجيح بعضها علي غير مرجح فيمتنع عند العقل ايضا
وكما انه لا يمكن اعتبار الملك لغير معين كذلك لا يمكن اعتبار الاستحقاق له فالمستحق الله تعالى
وامر بصرف ما يستحقه الي من كان من الاصناف المذكورة وذلك لورود النصوص في ايجاب
الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الي الفقراء فالزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى
فلا يجب للفقراء ابتداء انما يصرف اليهم انجاز العدة ارزاقهم فان كانوا اي الاصناف المذكورة بهذا
الفقر اي بمجرد امر الله تعالى بصرفها ما يستحقه اليهم مستحقين للصدقات فبلا ملك اي
فاستحقاقهم بلا ملك فلم يثبت مدعى الخصم من حمل اللام علي الظاهر وهو الملك وفي قوله ان
كانوا اشارة الي منع استحقاقهم بهذا العدد ودون استحقاق الزوجة النفقة معطوف علي
قوله بلا ملك يعني ان كان استحقاقهم بمجرد الامر كان دون استحقاقها لاشتراكهما في الامر وفوته
استحقاقها لتعين المستحق وهي الزوجة دونهم ولا تملك علي صيغة المعلوم اي الزوجة او
المجهول اي النفقة الا بالقبض يرد عليه ان الخصم يكفيه ادنى درجات الاستحقاق وانكم ما
تنفونه بالكلية وذلك لان كون اللام للاستحقاق يقربه الي الحقيقة فلا يضره كون استحقاقهم
دون استحقاق الزوجة فالوجه نفي الاستحقاق راسا كما اشرنا اليه اما لما ذكرنا واما لان المتبادر
كون الاية لبيان المصرف نظرا الي السياق وكمال ضعف الاستحقاق ولنا اثار صحاح عن عدة من
الصحابة والتابعين صريحة فيما قلنا ولم يرو عن احد منهم خلافه بعض الفقهاء يسمي الموقوف
عن الصحابي او التابعي بالاثر والمرفوع بالخبر واما اهل الحديث فيطلقون الاثر عليهما وقوله ولنا
اي والحجة الثابتة لنا والاثار خبر المبتدا وصحاح صفة اثار وكذلك صريحة اما الصحابة فمنهم عمر رضي الله
عنه روى عنه ابن ابي شيبة والطبري ومنهم ابن عباس روى عنه البيهقي والطبري ومنهم حذيفة
واما التابعون فمنهم سعيد بن جبير وعطاء والنخعي وابو العالية وميمون بن مهران روى عنهم ابن
ابي شيبة والطبري ولا ريب في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف قولهم اي الشافعية
ذكر ابو عبيد في كتاب الاموال ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم الذهيبة التي بعث بها معاذ من

من اليمن في المؤلفة قبط الاقرع وعيينة وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قال المصنف في شرح
الهداية المؤلفة كانوا ثلاثة اقسام قسم كفار وكان عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليتألفهم على
الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف في الاسلام وكان يتألفهم ليثبتوا
ثم بين المؤلفة التي قسم منهم بقوله الاقرع الى اخره فمن اتاه مال اخر فتحمل في صنف الغارمين
فقط والغارم عندنا من لزمه دين او له دين على الناس لا يقدر على اخذه وليس عنده نصاب فاضل
في الفصلين وقال البيضاوي المديون لنفسه في غير معصية اذا لم يكن له وفاء او لاصلاح ذات
البين وان كان غنيا حيث قال ظرف لحمل لقبيصة بن المخارق حين اتاه ظرف لقال وقد تحمل حمالة
حال عن ضمير اتاه والحمالة بفتح المهملة وتخفيف الميم الكفالة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لك
بها مقول قوله صلى الله عليه وسلم وفي حديث سلمة بن صخر انه امر له بصدقة قومه ثم
اجاب عما قبل الاصل بقوله واما شرط الفقر في استحقاق ذوي القربى فقالوا اي الحنفية معترضين
لقوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس الى قوله وعوضكم عنها
بخمس الخمس والعوض عنه وهو الزكاة انما هو للفقير لا للغني الا لعارض عمل عليها فكذا العوض قال
المصنف في شرح الهداية لفظ العوض انما وقع في عبارة بعض التابعين وذكر فيه انه قد صح عن
الخلفاء الراشدين انهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات والمختار عنده في سبب منعهم ذلك
ان قوله تعالى ولذي القربى بيان المصرف لا الاستحقاق وانهم كانوا اغنياء اذ ذاك ورأوا صرفها الى
غيرهم انفع لمصالح المسلمين وذهب الشافعي واحمد الى استواء غنيهم وفقيرهم فيه لكن الذكر مثل
حظ الانثيين وقال الشارح والحديث بهذا اللفظ لم يحفظ نعم في صحيح مسلم ان هذه الصدقات
انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد وفي معجم الطبراني انه لا يحل لكم اهل البيت من
الصدقات شيء انما هي غسالة الايدي وان لكم في خمس الخمس لما يغنيكم انتهى وفي قوله فالواقعة
الى انه لم يعجبه عنه وأما الاولان وهما مسئلتا اسلام الرجل على اكثر من الاربع واسلامه على
اختين فالاوجه فيهما خلاف قول ابي حنيفة وهو اي خلاف قوله قول محمد بن الحسن ومالك والشافعي
واحمد رضي الله عنهم وهو انه في الاول يختار اي اربع شاء منهن ويفارق ما عداهن وفي الثانية
ايتهما شاء ويفارق الاخرى من غير فرق في المسئلتين بين ان يكون تزوجهن في عقد او عقود من غير
حاجة الى تجديد نكاح وفي المبسوط ان محمدا افتى في السير الكبير بين اهل الحرب واهل الذمة فقال
في اهل الذمة كابي حنيفة وابي يوسف كذا ذكره الشارح والمصنف ذكر الخلاف في شرح الهداية
على الوجه الذي ذكره هاهنا ولا اشكال ان فيه عدولا عن الظاهر بلا موجب يلجئ اليه واما حل
صيام الى اخره على ما ذكر فلمعارضه في النفل وهو ما في صحيح مسلم وغيره عن عائشة رضي الله
عنها قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عائشة هل عندكم شيء فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء
قال فاني اذا صائم وتقدم هذا انه تعالى نصحح مع انه مثبت وذاك ناف كذا قيل وفي رمضان اي ولما

صح عنه صلى الله عليه وسلم دلالة على جواز النية نهارا في رمضان بعد الشهادة بالرؤية في يوم عاشوراء حين
كان صومه واجبا الظرف متعلق بقوله قال صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن اكل فليصم في الصحيحين
عن سلمة بن الاكوع قال امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من كان
اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فعلم ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا فانه تجزيه
نية نهارا وهو اي قوله فليصم بعد تعينها الصوم الشرعي لان المراد منه لانه مسماه شرعا ولا صارف
عنه مفروض خبر هو ومتعلق الظرف وقوله بدلالة من السياق والمحكي عليه اي على
الصوم الشرعي لانه صلى الله عليه وسلم قال من اكل فلا ياكل بقية يومه لعله في حديث اخر
غير ما سبق او هو نقل بالمعنى وفيه ما فيه ومن لم ياكل فليصم فلو اتحد حكم الاكل وغيره اي
غير الاكل في كون كل منهما ليس بصوم شرعي لفوات شرطه وهو النية من الليل في صورة عدم
الاكل لقال لا ياكل احد من غير تفصيل ولا يخفى ما في هذا الاستنباط من غاية الحسن ثم
هو اي الصوم المامور به في الحديث المذكور واجب معين لما عرفت من ان صوم يوم عاشوراء
كان واجبا ولا فرق بين الواجبات المعينة فكذا الحكم في صوم رمضان فلم يبق من عموم لا
صيام في الحديث المذكور الا غير المعين فعملوا اي الحنفية به اي بموجب حديث لا صيام في
اي في غير المعين من الصوم الواجب الذي بينه بقوله من القضاء والنذر المطلق وهو اي
العمل بموجب لا صيام في غير المعين دون الكل رعاية لموجب الادلة اولى من اهدار بعض الادلة
بالكلية وهو ما ورد في صوم عاشوراء على ما عرفت واما النكاح اي واما جواز نكاح الحرة العاقلة
البالغة نفسها من غير اذن الولي مخالف لظاهر حديث ايما امراة الحديث فلضعف الحديث المذكور
لكن يرد انه لا حاجة اذن الى ارتكاب التاويل البعيد بل يكفي عدم صلاحية الحديث للاحتجاج
مع اقتضاء القياس صحة النكاح المذكور اللهم الا ان يراد دفع ريب الخصم من وجهين
عدم الصحة وعدم تطبيق الدلالة لاحتمال التخصيص ثم بين وجه الضعف بقوله باصح من انكار
الزهري روايته اي الحديث المذكور وقول ابن جريج معطوف على انكار الزهري وبيان له وهذا القول
ذكر في رواية ابن عدي روى ابن عدي عن ابن جريج انه قال لقيت الزهري فسالته عن هذا
الحديث فلم يعرفه اي الحديث فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال اخشى ان
يكون وهم علي واثنى على سليمان خيرا فصمم الزهري على الانكار ومثله اي مثل هذا
الكلام مما روي عنه حين انكار في عرف المتكلمين من ارباب اللسان او من اهل العلم سيما
المحدثين الموثقين بالحفظ والاتقان لا شك مرفوع عطفا على انكار او مبني على الفتح على
ان لا لنفي الجنس والخبر محذوف اي لا شك فيه فان قلت قوله اخشى مشعر بعدم جزمه بكونه
وهما قلت عدم الجزم ليس لتجويز بيان روايته ثم نسي بل لاحتمال ان يكون الوهم من ابن جريج
لا من سليمان على ان العدل لا يظن به عدم تعمده الكذب بل يظن به ثم اعلم ان ابن جريج احد

الاعلام اثنتان باتفاق المحدثين وكذا ابن عدي او لمعارضة ما هو اصح من الحديث المذكور
اباه عطف على قوله لضعف الحديث فعلى هذا لا يكون الدليل بعيد الوجود مما يدل عليه وهو
رواية مسلم وهو بدل من الموصول اي مروي وهو قوله عليه الصلاة والسلام الايم
احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وليس للولي في
نفسها اي الايم سوى التزويج فلا تبقى الا ان لم يجوز ان يكون احقيتها باعتبار حق آخر فجعلها
اي الحديث ايما امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم مجعلها اي بالتزويج احق اي من الولي فهو
اخره دابر بين ان يحمل ما فيه من كلمة باطل على اول البطلان اي على انه يؤول الى البطلان
او يترك العمل به للمعارض الراجح ومن لطف طبع المصنف انه لم يرض في جواب حديث
ايما امرأة بحملها على الصغيرة وما ذكر معها لما فيه من تخصيص العام بحيث يخرج عن دائرة عمومه
اكثر الافراد ويبقى الاقل الذي لا يتبادر الى الذهن ولا باعمال هذا التاويل بالكلية بل استعمل
في الحديث اللائق لملائمته به كما يظهر عن انه بقي شيء وهو ان احقية الايم بنفسها لا يقتضي ان
لا يكون للولي فيها لجواز ان يكون التزويج حقهما معا ويكون هي احق كما يدل عليه قوله من
وليها وقد اشار المصنف في شرح الهداية الى ما يصلح جوابا عنه وهو ان لما اثبت لكل منهما
الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها
احق منه به انتهى اقول للمناقشة فيه مجال للخصم اذ يقول احقيتها من الولي بالتزويج لا يستلزم
احقيتها منه بالمباشرة لان التزويج ليس بمجرد المباشرة بل هو اتمام احد ركني العقد وهو كما يحتاج الى
المباشرة يحتاج الى تحقق الرضا بالتمليك فليكن الرضا حقها والمباشرة حقه ولا شك ان الاصل هو
الرضا ولذا كان معظم امر التزويج حقها فتكون هي احق بنفسها في التزويج والله اعلم واما الحمل
على الامة وما ذكر معها من الصغيرة والمكاتبة فانا معتبر في لا نكاح الا بولي اي اني لدولاية
ذكرا كان او انثى غير المنكوحة او نفسها كما اذا كانت حرة عاقلة بالغة فيخرج من النكاح المعتبر شرعا
نكاح العبد نفسه امرأة ونكاح الامة نفسها بغير اذن المولى ونكاح ما ذكر من الصغيرة
والمكاتبة وكذا الصغير والمجنون والمجنونة كما سيشير اليه وذلك لعدم ولايتهم وقد لحق النكاح
فيما صدر عن ولاية واذا دل الحديث الصحيح وهو ما في مسلم الايم احق بنفسها على صحة مباشرتها
عقد النكاح لما مر تقريره من ان الولي يصح مباشرته وهي احق به منه وصحة المباشرة دليل
الولاية فاشتراط الولي في النكاح ليس بخرج نكاحها نفسها فحينئذ لزم كونه اي كون شرط الولي
لاخراج نكاح الامة والعبد والمراهقة وهي من قارب البلوغ فلزم اخراج من لم يقاربه بالطريق الاولى
والمعتوهة وهي من يختلط كلامه وامره وكذا النكاح المراهق والمجنون ولم يذكر المكاتبة لانه عبد
ما بقي عليه درهم فان قلت اذا اخرج نكاح هؤلاء عن النكاح الشرعي فما معنى الحمل عن الامة وما ذكر
في لا نكاح الا بولي وفائدة حمل النكرة المنفية على بعض افرادها وورود النفي على ذكر البعض خاصة

لعدم

لعدم
خذ لصحة نفيها مطلقا فهذا اذا لم يكن في الكلام ما يبين مورد النفي والاثبات وقد تبين ههنا
بالنفي والاستثناء قلنا لم يرد حمل النكاح المذكور في لا نكاح على ما ذكر بل ما قلت بل المراد
حمل هذا النكاح الصادر لا بحضرة ولاية متبوعة المفهوم ضمنا لاندراجه تحت النفي مع عدم اندراجه
في الاستثناء فهذا الحمل تفسير للمجمل لا تخصيص للعام على انه لو خصص العام بدليل
تقييده في حديث ايما امرأة لم يكن بدعة كما اشار اليه بقوله وتخصيص العام ليس من الامور
البعيدة كيف وما من عام الا وقد خص منه البعض ولا سيما الدليل اي الى التخصيص
وهو حديث مسلم المذكور وعن المصنف انه يخص حديث ايما امرأة نكحت بغير الكفو على قول
من لم يصحح ما باشرته من غير كفو والمراد بالباطل حقيقته او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي
حق الفسخ ولكن ذلك شايع في اطلاقات النصوص فيثبت مع المنقول والوجه المعنوي وهو انها
تصرفت في خالص حقها وهي من اهله كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى واما الزكاة
اي واما الداعي الى اعتبار المالية في الزكاة فمع المعنى النص اي النص مع المعنى وكل منهما
مستقل في المقصود وقدم العقلي لانه مناط النقلي اما الاول فللعلم اي اعتبار القيمة للعلم
بان الامر بالدفع اي بدفع الزكاة الى الفقير في النصوص ايصال لرزقهم الموعود منه سبحانه
فان المولى اذا وعد عبده بعطية ثم امر من له حق عليه باعطاء ما يصل الى ان يكون ادا للموعود
فلا شك في انه يحمل امره على انجاز وعده السابق لان الموعود كالواجب فلا يقدم ما لا يجب
عليه واسناد الايصال الى الامر مجازي قصد به المبالغة في استلزام امره اياه كما يشير اليه
قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اي رزقهم الموعود متعدد من
طعام وشراب وكسوة وغيرها من مسكن ومنكح وغير ذلك فان الرزق ما يسوقه الله الى
الحيوان فينتفع به فقد وعدهم الله سبحانه اصنافا لانه وعدهم الرزق وهو اصناف وامر من عنده
من ماله اي وامر غنيا عنده من مال الله عز وجل صنف واحد كالغنم او الابل او غيرها ان يؤدي
مواعيده التي هي اصناف لان الامر بالدفع انجاز الوعد السابق المندرج تحته الاصناف
امداد الرعية فكان امر الله من عنده صنف من ماله بدفع جزء من ذلك المال ادا للموعود
اذنا باعطاء القيم نظرا الى حكمة الامر كما في مثله من الشاهد تاييد للمعنى المذكور ببيان النظير
على الشاهد وهو ان السيد اذا امر عبده ان يؤدي اصنافا من عبيده مما عنده العبد وهو
صنف واحد وعين مقدارها كان امرا باعطائه كان ذلك اذنا باداء القيمة معنى وحينئذ اي وحين
كان المامور به في الزكاة اعطاء القيم وهي عبارة عما الية المنصوصات ومالية الشيء تصدق
على غير ذلك الشيء كما يصدق على ما بايتك لم تبطل الشاة مثلا بان لا يتادى بها الواجب كما زعم
الخصم بل يبطل تعينها بحيث لا يسوغ غيرها وحقيقته اي حقيقة بطلان تعينها بطلان
عدم اجزاء غيرها مما يساويها في القيمة وصارت الشاة محلا هي وغيرها والصرف

باعتبار مشاركة الغير اياها في المحلية لا باعتبار محليتها في نفسها فادنه تك ثابت من الاصل
فالتعليل المذكور وسع المحل اي محل الوجوب وما يتادى به الواجب وليس التعليل حيث كان
الا لتوسعته اي المحل لا لالحاق غير المنصوص بالمنصوص في الحكم لمشاركتهما في العلة التي
هي مناط الحكم واما النص الدال على اعتبار القيمة في الزكاة فما علقه البخاري في صحيحه والتعليق
ان يحذف من مبدا الاسناد واحدا فاكثر كقوله ثنا نافع وفي طريقه مالك وقول ابن عمر
او قال النبي صلى الله عليه وسلم وتعليقاته صحيحة قال الشارح وصله يحيى بن ادم في كتاب
الخراج من قول معاذ بيان للموصول توسط بينها المعترضة ائتوني بخميس بالسين المهملة كما هو
الصواب لا الصاد قال الخليل هو ثوب طوله خمسة اذرع وقال الداودي كساء تسمى دار
سمي به لان من ملوك اليمن اول من امر بعمله او لبيس صحيحا بلبس من الثياب او الملبوس من الخلق
مكان الشعير والذرة اهون عليكم اما باعتبار انه كان يوجد عندهم منهما ما لم يكونوا محتاجين
اليه او باعتبار ان حاجة الانسان الى الماكول اشد منها الى الملبوس او غير ذلك وخير لاصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة لكون حاجتهم اليها اشد او لانه كان عندهم الكفاف من الماكول
او لقلة الكلم وقلة تكلم بحيث لم يكونوا يعوزون الطعام وشدة البرد بالمدينة كما يشعر به
التقييد وتكرار الثوب نص الحقيقة ماخوذ في كتاب الصديق لانس من فرضه الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليس عنده
جذعة وعنده حقة فانه يوخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين او عشرين درهما الحديث فظهر
ان ذكر الشاة والجذعة وغيرهما كان لتعيين المالية ولانه اي اعطاء الشاة والجذعة اخف
على ارباب المواشي لوجودها عندهم لا لتعيينها بحيث لا يجزي غيرها البدل ونزلهم اي الحنفية
في الكفارة في اطعام ستين مسكينا طعام ستين على ما مر مثله اي مثل قولهم في الاولى وهما
مسئلتا اسلام الرجل على اكثر من اربع وعلى اختين في انه خلاف الاوجه اما الاوجه فقول
الائمة الثلاثة انه اذا اطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزيه وذلك لما مر من امكان قصد
فضل الجماعة وتظافر قلوبهم الى اعزه مع ارتكاب المجاز من غير ضرورة وهو حمل الستين
اعم من الحقيقي والحكمي التقسيم الثالث من التقسيمات الثلاثة للفظ باعتبار
ظهور دلالته وخفائها مقابل التقسيم الثاني وهو تقسيم اللفظ باعتبار ظهوره دلالته
فلزم كون هذا باعتبار الخفاء اي خفاء دلالة اللفظ على المعنى المراد فما اي اللفظ الذي كان
خفاه بعارض من الامور الخارجة من نفس اللفظ من الاحوال الطارئة عليه والبه اشار بقوله
غير الصيغة فالخفي اي فهو الخفي سمي به مع كونه اقل خفاء من الانسام الباقية لكونه مقابلا
للظاهر الذي هو اقل ظهورا من تلك واليه اشار بقوله وهو اي الخفي اقلها اي اقل اقسام
هذا التقسيم في الخفا كالظاهر فانه اقل اقسام ذلك التقسيم في الظهور فان قيل ينبغي ان

يكون

يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ
قلنا الخفا بنفس اللفظ يبقى الخفا بعارض فلو كان الخفي ما ذكرت لزم ان لا يكون في اول
مراتب الخفا فلا يكون اذن مقابلا للظاهر وحقيقته اي حده الكاشف عن حقيقته فوق كشف
ما ذكر من تعريفه لفظ وضع لمفهوم عرض وصف بحال متعلقه فيما هو بادي الراي بادي الراي
ظاهره وما اي الاعتقاد الباطني في والمعنى في اول الملاحظة من افراده اي من افراد ذلك
المفهوم حيث هو قسم عليه ما هو ظرف نسبته الى المبتدأ او وما يخفى فاعل عرض اي عارض يخفى
به اي بسبب ذلك العارض كونه فاعل يخفى والضمير للموصول الاول منها اي من افراد ذلك المفهوم
فالحاصل انه عروض هذا العارض في ذلك المحل اورث في كونه فرد ذلك المفهوم خفا بعد ما
كان يحكم العقل في بادي النظر بفرديته له الى قليل تامل غاية الخفا فيندفع بتامل قليل ويقابل
اي الخفي وما يقابله وهو الظاهر في لفظ واحد بالنسبة الى مفهومه وما هو ببادي الراي
من افراده ويعرض فيه ما يخفى به كونه منها كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي وهو العاقل
البالغ الاخذ ما يساوي عشرة دراهم خفية من المال المتمول مما لا يتسارع اليه الفساد
من حرز بلا شبهة ممن هو بسبب الحفظ خفي في النباش اخذ كفن الميت من القبر خفية بنبش
وهو ابراز المستور وكشف الشيء عن الشيء والطرار اخذ المال المذكور من اليقظان في غفلة منه
بطر وغيره والطر هو القطع واشار الى العارض المورث للخفا المذكور بقوله للاختصاص
متعلق بيخفى بالاسم متعلق بالاختصاص وذلك لان اختصاص المعنى باسم بحيث لا يطلق على غيره
مما يندرج تحت مفهوم يظن كون ذلك المعنى من افراده في بادي الراي يورث خفا في كونه
منها ويرجح عدمه لان الظاهر عدم اختصاص بعض افراد مفهوم باسم عن سائر افراده
ثم عين الخفا في النباش والطرار بعناية يدل عليها قوله الى ظهور انه اي الى ان يظهر بعد
قليل تامل ان الاختصاص في الطرار لزيادة اي لزيادة معنى في المعنى الذي هو مناط حكم
السرقة وهي الحذاقة في فعل السرقة وفضل في جنايته لانه يسارق الاعين المستيقظة
لغفلة وعند ظهور هذه المرتبة يزول الخفا ويحكم كونه من افراد السارق فقطع اي فيجب
في الطرار حده اي السارق دلالة اي بدلالة النص الوارد في ايجاب حده لكونه اولى
بثبوت الحكم لوجود المناط فيه على الوجه الاتم فان قلت ظهور كونه من افراد السارق بعد
التامل يثبت ثبوت حكمه بدلالة النص قلت لانه اراد بثبوته دلالة قبل الظهور فتامل
لا قياسا عليه حتى يرد ان الحدود لا تثبت بالقياس لانه لا يعرى عن شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات الاطلاق انما يتاتى على قول ابي يوسف والائمة الثلاثة واما ظاهر المذهب
ففيه تفصيل قال المصنف في شرح الهداية بقوله ومن طر اي شق صرة والصرة الهميان والمراد
من الصرة هنا الموضع المشدود فيه الدراهم لم يقطع وان ادخل يده في الكم قطع لان في الوجه

الاول الرباط من خارج فبالنظر يتحقق الاخذ من خارج فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط
من داخل فبالنظر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الحكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ
في الوصي ينعكس الجواب والنباش معطوف على الطرار اي وفان الاختصاص في النباش
لنقص في مناط الحكم لعدم الحرز وعدم الحافظ ومعضوا المالية لان المال ما يرغب فيه والكفن
ينفر عنه وعدم المملوكية لاحد لان الميت ليس باهل للملك والوارث لا يملك من التركة الا ما يفضل
عن حاجة الميت فلا يجب فيه حد السرقة ولان شرع الحد للانزجار ولا حاجة اليه عند كثرة
وجوده والنبش نادر والانزجار حاصل طبعا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وايضا
لابي يوسف والائمة الثلاثة وقول ابي حنيفة قول ابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول
والزهري وقولهم مذهب عمر وابن مسعود وعائشة والحسن وابي ثور ثم الكفن المسروق ان
عندهم فهو الخصم في القطع وان كفنه اجنبي فهو الخصم وما اي اللفظ الذي كان خفاه لتعدد
المعاني الاستعمالية اي التي يستعمل في كل منها مع العلم بالاشتراك اي بكون اللفظ موضوعا
لكل منها بوضع على حدة ولا تعين اي ولم يكن هناك قرينة معينة للمراد او لتجويزها مجازية
معطوف على العلم فلا شك ان تجويز كون كل من المعاني الاستعمالية مرادا من اللفظ مجازا
انما يتحقق اذا صرف صارف عن ارادة ما وضع له وكان المقام صالحا لارادة كل منها ولم يكن
ما يعين واحدا منها بقوله مجازية مقصور على انه مفعول ثان للتجويز لانه في معنى التصيير او بعضها
معطوف على الضمير المجرور وذلك بان يزدحم معان استعمالية بعضها حقيقية وبعضها مجازية
بحسب التجويز وهذا انما يتصور اذا كان المقام صالحا لارادة المعنى الحقيقي والمجازي بان لم
يكن الصارف عن الحقيقي قاطعا في الصرف ولا يتعين المجازي الى التامل غاية للخفاء في هذا القسم
ومعناه ان العقل يدرك المراد فيه بعد التامل وانما قيد تعدد المعاني الموجب للخفاء بالعلم بالاشتراك
او التجويز المذكور لان تعدد المعاني الاستعمالية من غير ان يعلم السامع اشتراكها او تجويزها
مجازية او بعضها لا بعينه لان شرط الاستعمال في المعنى ان يكون موضوعا له او يكون بينه وبين
الموضوع له علاقة من انواع العلاقات المعتبرة في المجازات وقد علمت ان مجرد التعدد لا يكفي بل
لا بد ان يكون المقام بحيث يحتمل كلا منها مشكل خبر الموصول من اشكل عليه الامر اذا دخل في اشكاله
وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به ولا يبالي بعدة فيه اي المشكل على المشترك كما اشار اليه في اقسام
التعريف كانى في قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فانه مشكل لخفاء معناه
لاشتراكه بين معان يستعمل في كل منها كما قال الرضي انى لها ثلاثة معان استفهامية كانت
او شرطية احدها اين ولا بد حينئذ ان يستعمل بمعنى من اما ظاهرة نحو من اين عشت بين لنا
من انى او مقدرة نحو انى لك هذا اي من اين لك ولا يقال انى زيد بمعنى اين زيد ويجي بمعنى كيف
نحو انى تؤفكون وكيف يحيي هذه وقد اول قوله تعالى انى شئتم على الاوجه الثلاثة واقتصر

المصنف

المصنف على ذكر معنيين لحصول ما هو بصدده بهما فقال لا يستعمل له كاين وكيف كقوله تعالى
انى يحيي هذه الله بعد موتها الى ان يتامل اي يطلب المراد منه على صيغة المجهول من باب التفعل
غاية للاشكال المحكوم به على الحي فيظهر اذ المراد منها انه في اي معنى كيف بقرينة الحرث وتحريم
الاذى فان الاول يدل على ان المأتي انما هو محل الحرث دون غيره فلا يستعمل الحيوان يراد به
حول فالاتيان من اي مكان شاء من الطريقين على ان يكون المعنى من اين شئتم والثاني وهو تحريم
قربان الحيض لعلة الاذى والاستقذار المؤدي من تعرف بعدمه موجود في الاتيان
في الدبر على الوجه الاتم فتعين ان المراد به بيان تعميم جواز الاتيان باعتبار الكيفية ردا على
اليهود على ما روي انهم كانوا يقولون ان من جامع امراته من دبرها في قبلها كان ولدها
احول فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وما اي اللفظ الذي خفاه لتعدد في
معناه بحيث لا يعرف المراد منه الا بيانا من المتكلم ولا يرتفع خفاه بالتامل كمشترك لفظي تعذر
ترجيحه اي ترجيح بعض معانيه للارادة كمن اوصى لمواليه اي كلفظ الموالي المشترك بين المعتقين
والمعتقين في وصية من اوصى لمواليه وهو معتق بعتق وعتق جمع اخرين فانه حينئذ لا يعرف
معناه بدون البيان كما اشار اليه بقوله حتى بطلت الوصية فيمن له الجهتان اي في وصية
من له جهة المعتقين والمعتقين فانه لا يمكن البيان بعد موت الموصي وهذا ظاهر الرواية
وعن محمد الا ان يصطلحا اي يكون الموصى به بينهما فانه يجوز كذلك وعن ابي حنيفة وابي
يوسف جوازها ويكون للمعتقين او ابهام متكلم عطف على المجرور في صلة الموصول اي واللفظ
الذي خفاه لان ابهم المتكلم على المخاطب مراده بسبب وضعه ذلك اللفظ لغير ما عرف
مرادا منه عند الاطلاق كالاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا الموضوعة لمعانيها
الشرعية التي هي غير معانيها اللغوية المعروفة قبل الوضع الشرعي فان الشارع لما استعملها ابتدا
فيما وضعها بازائه ابهمها باعتبار ما اراد منها قبل علمهم بالوضع الثاني ما هو محتاج الى التفسير
وكان فائدة الخطاب الايمان بموجب ما اريد بها اجمالا وطلب البيان والاستفسار مجمل من
اجمل الحساب رده الى الجملة او الابهام وهو اخفى من المشكل لعدم امكان الوقوف عليه
بالاجتهاد وتوقفه على البيان بخلاف المشكل فهو مقابل للمفسر وما اي اللفظ الذي خفي المراد
منه بحيث لا يرجى معرفته في الدنيا متشابه من التشابه بمعنى الالتباس كالصفات اي صفات
الله تعالى التي ورد بها الكتاب والسنة في حق الله والغيب مما يجب تنزيه الذات المقدس
عن معانيها الظاهرة كما قال تعالى يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني والافعال التي
صدورها منه باعتبار ظواهر معانيها يستحيل كالنزول كما ورد في الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة
الى السماء الدنيا الحديث الى غير ذلك مما دل عليه السمع القاطع بناء على ما عليه السلف من تفويض
علمها الى الله تعالى والسكوت عن التاويل مع اعتقاد عدم ارادة الظواهر المقتضية للحدوث

والتشبيه

وكالحروف في اوائل السور كالم وص وحم واطلاق الحروف عليها باعتبار مسمياتها او اريد بها
الكلمات من قبيل اطلاق الخاص على العام فذهب الاكثرون منهم اصحابنا والشافعي والزهري
ومالك ووكيع والاوزاعي الى انها سر من اسرار الله تعالى استاثر الله بعلمه قال السيوطي
وقد روي عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولا يلزم منه الخطاب
بما لا يفيد لانه يجوز ان يكون فائدته طلب الايمان بها كما يدل عليه الوقف على الجلالة في
قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهو
مذهب اكثر السلف والخلف والابتلاء لتمييز اهل الزيغ عن الراسخين ثم لما كان هذا
استدراكا مما قبله كان مقابله المحكم وظهر مما اشرنا اليه في اثناء تعريفات المسميات الثلاثة
ان الاسامي الثلاثة المشكل والمجمل والمتشابه يدور ما يتضمن كلا منها من الاشكال والاجمال
والتشابه المنبي عن الخفاء مع الاستعمال لا يدور مع الوضع كالمشترك اي كما يدور اسم المشترك
مع الوضع لان مدار الاشتراك على وضع اللفظ لاكثر من معنى واحد بوضع متعدد والخفي
عطف على الاسامي اي وظهر ان اسم الخفي دائر مع عروض التسمية اي مع عروض عارض عرض
لبعض افراد المسمى يخفي شموله التسمية اياه كما عرفت وقالوا انه يعنى ما اي اللفظ الذي
خفي المراد منه مطلقا سواء كان بنفس الصيغة او بعارض عليها يجري في الاجمال يكون في لفظ
مفرد للاشتراك كالعين لتردده بين معانيه او الاعلال وهو تغيير حروف العلة للتخفيف ويجمعه
القلب والحذف والاسكان كمختار لتردده بين الفاعل والمفعول باعلاله بقلب يائه المكسورة
او المفتوحة الفا او في المركب اي مجموعه عطف على مفرد نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح العقدة من النكاح ومن كل شيء وجوبه ولزومه ويجوز ان تكون الاضافة
بيانية لمجموع الموصول مع صلته مركب فيه اجمال لاحتمال ان يراد به الزوج واليه ذهب اصحابنا
والشافعي واحمد لما روى الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال ولي العقدة الزوج او الولي كما ذهب اليه مالك والمعنى على الاول ان
الواجب على من طلق قبل المس بعد تسمية المهر النصف الا ان يعفون اي المطلقات فلا
ياخذن شيئا والواو ضمير لام الفعل والنون ضمير او يعفو الزوج عما يعود اليه بالتشطير
فيسوق المهر اليها كاملا وعلى الثاني او يعفو الذي يلي عقد نكاحهن وذلك اذا كانت صغيرة
ومرجع الضمير عطف على مفرد ويحتمل ان يكون المعنى ومرجع الضمير منه وذلك اذا تقدم
اثنان يصلح لكل منهما كما في قوله عليه الصلاة والسلام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في
جداره يحتمل عوده الى احدكم واليه ذهب احمد والى الجار كما ذهب اليه الائمة الثلاثة وذلك
اذا كان لا يضره ولا يجد الواضع بدا منه ولا يخفى ان الاليق بالوصية في حق الجار الاول
وقد سئل عن ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته وتقييد الوصف

والطلاق

والطلاق في نحو طبيب ماهر وفي الشيخ العضدي ومنها مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده
بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب اي في المعنى المراد به جميع ما يؤول اليه فانه مردد بين الوجهين
وحاصله ان الوصف وهو ماهر مثلا متردد بين ان يكون مقيدا بكونه في الطب او مطلقا
بان يكون مهارته في الطب وغيره فقوله وتقييد الوصف معطوف على ما عطف عليه
مرجع الضمير وعليه والظاهر ان الكل اي اجماله لكل ما تقدم من المثل ونظائرها عما في مفرد
بشرط التركيب لان الحكم بكون اللفظ مجملا اذا لم يكن جزء كلام وطرف نسبة غير ظاهر لانه عبارة
عن عدم تعيين المراد منه عند الاستعمال واستعماله انما يتحقق في التركيب فان اطلاق لفظ
مفرد وارادة معنى به من غير ان يكون محكوما عليه او به او متعلقا باحدهما او طرفا للنسبة مما
بعد وانه لا يصدر من العاقل ثم فيما نحن كون اجماله في المركب كقوله تعالى الذي بيده عقدة
النكاح يظهر بعد التامل انه في المفرد وهو الموصول هنا غير انه لا يتم بدون الصلة فشرط
التركيب فتدبر لتعريفهم اي الشافعية حيث المبتدا او خبر المتشابه اي اسم المتشابه موجود في اصطلاح
لكن تتفق كلام المحققين تساويهما اي المجمل والمتشابه لتعريفهم اي الشافعية او محققيهم
المجمل بما لم يتضح دلالته قيل من قول او فعل فان الفعل له دلالة عقلية وخرج المهمل
لعدم الدلالة والمبين لاتضاحها فيه وبما لم يفهم منه معنى انه مراد اي لم يفهم منه المعنى من حيث
انه مراد والا فاصل الفهم على سبيل الاحتمال غير منفي فقوله انه مراد بدل من معنى بدل
الاشتمال وعليه اي على التعريف الثاني اعتراضات مثل انه غير مطرد لصدقه على المهمل ولا
منعكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه وهو معنى وقد يكون المجمل فعلا والمتشابه من
الموصول اللفظ ليست بشيء لان المتبادر منه ان يكون له دلالة ولا دلالة للمهمل وفهم احد المحامل
لا بعينه لا يكون فهم المراد والموصول اعم من القول والفعل والمتشابه اي ولتعريفهم اياه بغير
المتضح المعنى والتساوي بين التعريفات ظاهر في الكلام في الاتحاد وجعل البيضاوي اياه
اي المتشابه مشتركا بين المجمل والماول حيث قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم
وبين المجمل والماول المتشابه مشكل لا يذهب عليك لطف هذا التعبير لان الماول ظهرت
دلالته على المرجوح فضاد متضح المعنى بالموجب اي بالدليل الموجب حمله على الاحتمال المرجوح
حين صار به راجحا لا يبال بردده اي بريد البيضاوي كون الماول غير متضح المعنى في نفسه
مع قطع النظر عن الموجب لانه اي الماول حينئذ اي حين قطع النظر عن الموجب ظاهر لا
يصدق عليه متشابه اذ الاحتمال الراجح لا يعارضه المرجوح على ذلك التقدير فيتعين
ان يكون مرادا بحسب الظاهر فلا يصدق عليه انه غير متضح المراد فلا يصدق على الماول
تعريف المتشابه لا بالنظر الى نفسه ولا بالنظر الى الموجب فلا وجه لا دراجه في المتشابه
وايضا يجيء مثله في المجمل جواب اعتراض عن قوله لا يبال الى اخره تقريره انكم حيث سميتم

المأول المردود بأنه يجب حمله على المعنى المرجوح متشابها باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
الموجب لزم عليكم أن تسموا المجمل الذي لحقه البيان بعد البيان مجملا باعتبار نفسه مع
قطع النظر عن البيان احترازا عن التحكم لكن ما لحقه البيان خرج عن الإجمال بالاتفاق
من الفريقين. ويسمى مبينا عندهم أي الشافعية والحنفية قالوا إن كان البيان شافيا رافعا
للاجمال رأسا بقطعي فمفسر أي فما لحقه البيان المذكور يسمى مفسرا عندهم
كبيان الصلاة والزكاة أو كان البيان شافيا بظني فمؤول كبيان مقدار المسح بحديث
المغيرة أو كان البيان غير شاف خرج المجمل من الإجمال إلى الإشكال كبيان الربا بالحديث
الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين فإنه يبقى فيه الإشكال بعدما ارتفع الإجمال
باعتبار مناط الحكم هل هو الجنس والقدر أو الطعم على ما عرف في موضعه فجاز عليه
أي طلب بيانه حينئذ من غير المتكلم لأن بيان المشكل مما يكتفى فيه بالاجتهاد بخلاف
الإجمال فظهر أن المجمل الذي لحقه البيان قطعيا كان أو ظنيا شافيا كان أو غير شاف
لا يوصف بالإجمال عند الحنفية أيضا فلا أي لما ذكر من التفصيل يرد ما ظن من
أن المشكل المقترن ببيان مجمل بالنظر إلى نفسه مبين بالنظر إلى المضاف الظان
الأصفهاني والراد المحقق التفتازاني حيث قال وليس بشيء إذ لم يعرف اصطلاحهم على ذلك
بل كلام القوم صريح في خلافه لكن الحق أنه يصدق على المشترك المبين لا من حيث أنه
مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه أن مراده بل إنما عرف بالبيان والحاصل أن لزوم الاسمين
المجمل والمبين باعتبار ما ثبت في نفس الأمر للفظ من البيان فيما لحقه البيان أو الاستمرار
على عدمه أي عدم البيان فيما لم يلحقه فالمجمل لا يخلو إما لحقه البيان فلزمه اسم المبين ولا
يطلق عليه بعد ذلك المجمل ولو باعتبار ما كان أو ما لم يلحقه فلزمه اسم المجمل وهذا ظاهر
والمجمل أعم عند الشافعية منه عند الحنفية لأنه عند الشافعية ما خفي مطلقا وهذا
المعنى يعم الأقسام الأربعة التي من جملتها المجمل ويليه أي كونه أعم عندهم أن بعض أقسامه
أي المجمل يدرك من غير المتكلم بعضها يدرك بالاجتهاد وبعضه لا يدرك بيانه إلا
منه أي المتكلم إذ لا ينكر جواز وجود إبهام كذلك أي لا يدرك معرفته إلا ببيان المتكلم
وكأنه أراد الجواز المقارن للوقوع وكذا المتشابه في كونه منقسما إلى القسمين إلا أنهم
أي الشافعية والأكثر اتفقوا على إمكان دركه أي المتشابه المتفق على أنه متشابه خلافا
للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه في الدنيا كما ذهب إليه الصحابة والتابعون وعلماء المتقدمين
غير أن فخر الإسلام وشمس الأئمة استثنيا النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقة الخلاف
بين الطائفتين في وجود قسم للفظ باعتبار خفائه لا مدرك له كذلك أي على الوجه المذكور وهو
عدم إمكان دركه ولا يخفى أنه أي الخلاف المذكور بحث عن وجود قسم شرعي استتبع

يعني هل يوجد في خطابات الشارع لفظ لا يمكن إدراك المراد منه مطلوب اتباع المكلف إياه
من حيث الإيمان به ولا يجوز اتباعه للتأويل أو لا بل كل متشابه يمكن إدراكه فيجوز اتباعه
طلبا للتأويل لا لغير أي ليس البحث عن وجود لفظ كذا غير متعلق بحكم شرعي فجاز عندهم
أي الشافعية اتباعه أي اتباع كل متشابه في خطاب الشرع لعدم ما لا يمكن إدراكه عندهم
طلبا للتأويل وأما الاتباع للإيمان به إجمالا والتوسل به إلى التقرب باعتبار قراءته فهو
مطلوب بالإجماع وامتنع عندنا لما سيجيء فلا يحل اتباعه طلبا للتأويل ولا نزاع في عدم
امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بل وللزائغين أيضا فإنه فتنة بالنسبة إليهم وللرا
في العلم الذين ثبتوا أو تمكنوا فيه بإيجاب اعتقاد الحقية أي حقية ما أراد الله تعالى منه
على الإجمال والجار متعلق بالابتلاء وترك الطلب للوقوف عليه تسليما عجزا أي استسلا
ما واعترافا بالقصور عن دركه بل النزاع في وقوعه أي الخطاب بما لا يفهم فالحنفية قالوا
نعم الخطاب بما لا يفهم واقع لقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم إلى
قوله من عند ربنا عطف جملة اسمية مبتدأ منها الراسخون خبره يقولون لأنه تعالى بتعليل لكونه
عطف جملة لا عطف مفرد حتى يلزم مشاركة الراسخين في علم التأويل ذكر أن من الكتاب
متشابها ينبغي تأويله قسم وصفهم بالزيغ والعدول عن الحق فلو اقتصر على ذكر القسم
المذكور حكم من حيث السياق والسباق لمقابلهم أي في مقابل الموصوفين بالزيغ قسم بلا زيغ لا
يبتغون تأويله ولا الفتنة على وزان فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة
منه فإنه تعالى لما اقتصر على هذا اقتضى مقابله وهو وأما الذين كفروا به ولم يعتصموا به فسيد
في نار جهنم أو نحو ذلك فتركه أي المقابل إيجازا للدلالة قسيمه عليه فكيف لا يحكم بمقابله
القسيم المذكور وقد صرح به أي بالقسم المقابل أعني الراسخون وصحت جملة التسليم أي
الجملة التي معناها التسليم وهي يقولون آمنا به كل من عند ربنا خبرا عنه أي عن الراسخون
بلا تأويل لأنه إذا لم يعطف الراسخون على الجلالة يلزم كون مبتدأ بلا خبر فيجب اعتباره أي اعتبا
ر قوله والراسخون إلى آخره كذلك أي على الوجه المذكور في حل التركيب فإن قيل قسم
الزيغ المتبعون ابتغاء بمجموع الأمرين الفتنة والتأويل فالقسم المحكوم مقابلته أي في مقابلته
قسم الزيغ قسم حكم فيه بنفي مجموع الأمرين فيصدق على من انتفى عنه أحدهما دون
الآخر قلنا قسم الزيغ تتقسم حقيقته بابتغاء كل من الفتنة والتأويل لا بابتغاء المجموع
من حيث هو مجموع ليلزم أن يكون المقابل من لم يتبع المجموع فلا يلزم حينئذ ذم من يبتغي
التأويل فقط أو يبتغي الفتنة فقط وإن استلزم الفتنة ابتغاء التأويل وإنما اعتبر في الزيغ
كل من الشيئين مستقلا إذ الأصل استقلال كل واحد من الأوصاف المذكورة للاستقلا
بعلية الحكم فيما سبق لأجله ولأن جملة يقولون حينئذ أي حين يعطف الراسخون على الله كما

ذهب اليه الخصم حال من الراسخين ومعنى متعلقها اي متعلق الحال وهو مضمون القول يتبع اي
يتبعه ويتقيد عن موجب عطف المفرد وهو الراسخون على المفرد وهو الله لان مثله اي مثل
متعلق الحال وهو نعلم امنا الى اخره في عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم اذ لا قادرنا فيما
معنى عرفيا للقول المذكور وهذا لا يناسب موجب العطف وهو مشاركة الراسخين علام الغيوب
في علم التاويل على وجه الانحصار لا يقال لم لا يجوز ان يكون من باب التواضع لانا نعرف قوله تعالى
يقولون بغية استمرارهم على هذا القول واثباتهم اياه بنفي علم التاويل يقتضي ان يكونوا
متعذرين ويعتقد ذلك يستفاد ضد العجز فلا يتحقق الاستمرار بل لا يليق بحال الغني ان يظهر لنفسه
في لباس الفقير والله اعلم وغاية الامر اي امر الخصم وشانه في المناقشة ان يدعي ان ينتفي
الظاهر على تقدير كون الجملة المعطوفة لبيان قسم مقابل لقسم الزيغ ان يقال واما الراسخون
فيعادل قسيمه ولان التشبيه في كلمة اما في مثل هذا المقام ان يثني ويكرر ثم اشار الى الجواب بقوله
فاذا ظهر المعنى المراد بامارته وهو هنا بيان حال القسمين على الوجه الذي ذكر وجب
كونه اي كون الكلام واقعا على مقتضى الحال وهو الامر الداعي لاعتبار خصوصية ما في الكلام
المخالف لمقتضى الظاهر وهو ايراد كلمة اما والحال التي تقتضيها المخالفة لذا ايراد الكلام
في صورة تفهم عطف المفرد ليتمسك به اهل الزيغ فيستحكم زيغهم ويتميز عنهم الراسخون بالثبات
عن الزلل كقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا مع ان الحال تقيد العامل وهو العلم ها هنا وليس علمهم اي الراسخين ثابتا وبليته مقيدا
بحال قول امنا به كل من عند ربنا بل هو موجود في جميع الاحوال وايد حملنا الاية على المعنى
الذي ذكرناه قراءة ابن مسعود وان تاويله الا عند الله فانه لا يمكن فيها عطف الراسخون على الله
لكونه مجرورا فوجب حصر علم التاويل في الله تعالى والتوفيق بين القراآت مطلوب وكذا
قراءة ابن عباس رضي الله عنهما ويقول الراسخون في العلم امنا به كما اخرجه سعيد بن منصور عنه
باسناد صحيح وعزيت الى ابي ايضا فلم يكن قراءة ابن مسعود حجة لكنها ان صلحت مؤيدا
لما قدمناه على وزان ضعيف الحديث الذي ضعفه ليس بسبب فسق الراوي يصلح شاهدا قال
المصنف في مباحث السنة حديث الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق الى الحجية ولغيره مع
العدالة يرتقي فمراده من شهادته تكميل يصير لنقصان كامن في الدليل لموجبه المعرفة للشبهة
فيه واذا صلحت مؤيدا على تقدير عدم حجيتها فكيف لا يصلح والوجه اي الدليل متنهض اي
قائم على الحجية كما سياتي ان شاء الله تعالى اي على حجية القراءة الشاذة فانه في مباحث الكتاب
القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا للشافعي لنا منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى
قلت بل عينها زيادة وهي انه نسبها الى الله تعالى والجراءة على الله اصعب من الجراءة على النبي
صلى الله عليه وسلم وجرت عادة الشافعية باتباع المجمل بخلاف صلة الاتباع في جزئياته متعلق

بالخلاف

بالخلاف انها اي تلك الجزئيات منه اي المجمل ونقلها انها من بدل من الجزئيات لان الخلاف في ان
تلك الجزئيات هل هي من المجمل ام لا في مسايل اي حال كون تلك الجزئيات مذكورة في ضمن مسايل
الاولى مسند لجزء التحريم المضاف الى اي الى اخره حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة والتحليل
المضاف اليها نحو احلت لكم الانعام والمراد بالاضافة النسبة والاعيان ما يقابل المعاني والافعال
عن الكرخي والبصري اي عبد الله نقل اجماله اي اجمال التحريم المذكور والحق كما قال ظهوره اي انه
ظاهر في مراد معين بحسب كل مقام كما سيبين لنا اي الحنفية في الظهور الاستقراء اي يفاد الاستقراء
والمستقر في مثله من اضافة الحكم الى الذوات ارادة منع الفعل المقصود منها اي من
الاعيان فان ما يقصد من النساء مثلا النكاح ودواعيه ومن الحرير اللبس ومن الخمر الشرب
فالتحريم بالحقيقة مضاف الى هذه الافعال حتى كان المنع المذكور متبادرا اي سابقا
الى الفهم عرفا من نحو حرمت الحرير والخمر والامهات فلا اجمال اذ المراد متعين قالوا اي القائلون
بالاجمال لابد من تقدير فعل اذ التحريم والتحليل تكليف بالفعل المقدور والعين غير مقدور
ولا يصح تقدير جميع الافعال ولا مرجح للبعض فلزم الاجمال قلنا تعين البعض وهو
المقصود من العين بما ذكرنا من التبادر وادعى فخر الاسلام وغيره من الحنفية الحقيقة في اللفظ
المركب الدال على تحريم العين مع ان الحرمة وغيرها من الاحكام الخمسة انما يوصف بها افعال
المكلفين ومقتضاه ان يكون من المجاز العقلي لقصد اخراج المحل الذي هو العين المضاف
اليها التحريم عن المحلية اي عن ان يكون محلا للفعل وقوله لقصد متعلق بالادعا يعني ان
المقصود من تحريم العين خروجها عن المحلية والخروج عن المحلية وصف ثابت للعين حقيقة
فاسناده اليها على سبيل الحقيقة ولا يخفى ان تفسير التحريم بهذا المعنى يحتاج الى تاويل وتصحيح
والى ذلك اشار بقوله تصحيحه اي الادعاء المذكور وهو خبر المبتدأ بما دعا الى عارف تركيب
منع العين لحرمة الحرير والخمر لا اخراجها اي العين عن محلية الفعل المقصود منها المتبادرة
الى الفهم لا عن محلية الفعل مطلقا الا ترى ان الام خرجت عن محليتها للنكاح ودواعيه ولم
تخرج عن محليتها لان يقبل راسها اكراما ونحو ذلك وفيه اي فيما ذكرنا من التصحيح بيان سبب
العدول عن التعليق اي تعليق التحريم بالفعل الى التعليق بالعين ومنهم من خصص ادعا الحقيقة
بالحرام لعينه ومنهم من عمم فادخل الحرام لغيره كاجنبية وهو الاظهر وقد نص الكرماني على تسليم
كونه مجازا في اللغة حقيقة في العرف يعني عرف الشرع المسئلة الثامنة مسند الجزء لا اجمال
في وامسحوا برءوسكم فان قلت لا يبنى المسئلة من حكم كلي والحكم هنا جزئي قلت المراد لا اجمال
في نحو هذا اي في كل محل دخل عليه باء الالة متعلقة بفعل يحتمل ان يستوعبه خلافا لبعض
الحنفية القايلين بالاجمال فيه لانه اذا لم يكن فيه اي هذا التركيب عرف يصحح ارادة
البعض كما لك في الشرح العضدي في تعليل نفي الاجمال لنا انه لغة لمسح الراس وهو الكل فاتم

الاعيان

يثبت في مثله عرف في اطلاقه على البعض انصرف الى الكل المقتضي السالم عن المعارض كما هو
مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني انتهى يعني انهم ذهبوا الى عدم ثبوته واتضاح الدلالة
في الكل لما ذكر وانه نص المراد والبيان وبقوله افاد اي التركيب المذكور مسح مسماه
اي مسح الراس وهو اي مسماه الكل او كان فيه عرف يصح لارادة البعض منه افاد التركيب حينئذ
بعضا مطلقا يتحقق في ضمن كل بعض ويتبع ان المراد ما هو الاطلاق وحصول المقصود
ببعض ما اي بعض كان ويحصل البعض المطلق في ضمن الاستيعاب واستيفا الكل وغيره اي غير
الاستيعاب فلا اجمال بوجه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه ظاهر في بعض مطلق
ثم ادعى مالك عدمه اي عدم العرف المذكور فلزم الاستيعاب لما ذكر والشافعية اي وادعى
الشافعية ثبوته اي ثبوت العرف المصحح لارادة البعض في نحو مسحت يدي بالمنديل بكسر
الميم فانه يفهم منه عرفا مسحها ببعض المنديل فاذا ذكر في موضع المنديل المحل اي الراس فهم
التبعيض اجيب بانه اي التبعيض هو العرف فيما هو الذكر اي فيما كان مدخول البا الة للفعل
ومدخولها في الاية المحل لا الالة ولا نسلم انه اذا دخلت على المحل فهم التبعيض عرفا بل يحكم
به للعلم بانه ما هو الذي يعتبر للحاجة ويقدرها وهي اي الحاجة تندفع ببعضها اي ببعض
ما هو الة للفعل كالمنديل مثلا فنعلم ارادته اي ارادة البعض بهذه القرينة لا بكون
الكلام موضوعا عرفا للتبعيض في مثل ذلك التركيب قالوا اي الشافعية البا للتبعيض اجيب
بانكاره اي بانكار كون البا للتبعيض لغة كابن جني بسكون اليا معرب كني بكسر الكاف
والجيم اي كانكار ابن جني وهو من كبار ايمة اللغة كون التبعيض من معاني البا واعلم ان طايفة
من المتاخرين النحويين كالفارسي والقتبي وابن مالك ادعوه اي كون البا للتبعيض في
نحو شربن بما البحر ثم ترفعت ... متى لجج خضر لهن نئيج ... تقول شرب السحب من ما البحر
ثم ترفعت من لجج خضر والحال انه لهن تصويت في القاموس مى في متى وقد تكون بمعنى من كما زعما
متى كمه وابن جني يقول في سر الصناعة لا يعرفه اي كون البا للتبعيض اصحابنا لا يقال شهادة
على النفي فلا يعتبر لان عدم معرفة ايمة الاستقرا الصحيح لمعنى في اللغة دليل ظني على عدم
وجوده فيها والحاصل انه اي كونها للتبعيض او ادعا الطايفة المذكورة ضعيف للخلاف
النحوي اي لعنه ما يخالفه لكونه مذهب الجمهور وعدم ظهوره وشيوعه في الاستعمال لا ت
ولان الالصاق بمعناها المجمع عليه في كونه لبا ممكن جزان ومعناها بدل من اسمها والمجمع عليه
صفته يعني يمكن ان يراد منها فيلزم كونه مرادا منها لان صحة ارادته مجمع عليه بخلاف صحة
ارادة التبعيض فانها مختلف فيه والظاهر خلافه ويثبت التبعيض اتفاقيا لخصوصية المقام
لا قياسيا بعرف ونحوه ثم علل ثبوته الاتفاقي بقوله لعدم استيعاب الملصق الذي هو
الة المسح ها هنا الملصق به وهو الراس لا انه التبعيض يثبت مدلولا لها وبه الا لا جمال او البا

والاوجه انه اي التبعيض فيما هو الة للذكر ليس للعرف اي ليس معتدا لا عرفيا صح

اذا دخلت في الالة تعدي الفعل الذي دخل البا على الته الى المحل اي الى محله فيستوعبه
اي الفعل المحل كمسحت يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة وفي قلبه وهو ما اذا دخلت في المحل
يتعدى الى الالة فيستوعبها اي الالة وخصوص المحل وهو الراس هنا لا استيعابها اي
الالة فلزم تبعيضه اي تبعيض المحل ضرورة نقصانها عنه في المقدار ثم لما اثبت ان
التبعيض لازم للضرورة اراد بيان ان المراد بعض معين لا مطلق فقال ثم مطلقه اي مطلق البعض
ليس بمراد والا اي وان لم يكن كما قلنا بل اريد المطلق اجزيء اي اكتفى بالحاصل اي بمسح البعض
الحاصل في ضمن غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب والولا اي من شرط الترتيب ومن لم
يشترط متفقون على نفيه اي نفي الاجزا بذلك فلزم كونه اي البعض المراد مقدرا بمقدار
معين عند الشارع هنا ولا معين لذلك المقدار عند المخاطبين فكان مجملا في حق الكمية الخاصة
وقد يقال من قبل الشافعية منعا للملازمة المذكورة في قوله والا اجزي الى اخره عدم الاجزا
لحصوله اي غسل البعض تبعا لتحقق غسل الوجه فان المتوضي يقصد ان يحقق اداء الفرض
في غسل الوجه وهذا التحقيق لا يحصل عادة بدون غسل شي من اجزا الراس لا يوجب نفي
الاطلاق اللازم للالصاق يعني لا يلزم القائل بعدم اجزاء الحاصل في غسل الوجه لتوقف
ينفي ارادة الاطلاق في البعض المذكور لان قوله بعدم الاجزا ليس لتعيين المقدار وعدم
حصول ذلك المعين في ضمن غسل الوجه بل لان الفرض في المسح يجب ان يتحقق اصالة بفعل مبتدا
مستقل لا والمسح الواجب لا تبعا في ضمن اداء فرض غسل الوجه والحق ان التبعيض اللازم
اتفاقا ما اي بعض مقدر لا تعذر الالة لانه اي التبعيض جاء ثبت ضرورة استيعابها اي
استيعاب المسح الالة فان البا حين دخلت في المحل تعدى الفعل وهو المسح الى الالة فتعذر استيعابها
وهي اي الالة غالبا كالربع اي كربع الراس في المقدار فلزم الربع كما هو ظاهر المذهب فلا
اجمال حينئذ ولا اطلاق وكونه اي الربع الممسوح الناصية وهي المقدم من الراس افضل
لفعله صلى الله عليه وسلم كما سيذكره المصنف في مسئلة البا المسئلة الثالثة لا اجمال في نحو رفع
عن امتي الخطا مما ينفي فيه صفة والمراد لازم من لوازمها لان العرف اي المعنى العرفي في مثله
قبل ورود الشرع رفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان المفهوم
منه اني لا اواخذك به ولا اعاقبك عليه فهو واضح فيه والاجماع منعقد على ارادته اي رفع
العقوبة من الحديث المذكور شرعا اي ارادة شرعية فلزم موافقة عرف الشرع لعرف اللغة
وليس الضمان عقوبة فلا يرد ان رفع العقوبة في الخطا يستلزم سقوط الضمان فيما
اذا اتلف مال الغير خطا بل يجب جبر الحال المغبون المتلف عليه فلا يجب عقوبة قالوا
اي الذاهبون الى الاجمال فيما ذكر المذكور دليلهم مسبوق بطريق الاشارة لان المسايل المعدودة
مما اختلف الاصوليون فيها باعتبار الاجمال وعدمه الاضمار والتقدير يحتمل الرفع متعين

المحل

لان نفس الخطا بغير مرفوع لو قدر عدم اكثر من ان يحصى ولا معين لخصوص المراد فلزم الاجمال اجيب عن
احتجاجهم بانه عينه اي البعض بخصوصه وهو رفع المعتبرة العرف المذكور على ما عرفت
المسئلة الرابعة لا اجمال بما ينفي من الافعال الشرعية محذوفة الخبر اي جزء لا التا
الداخلة على الافعال المذكورة كلا صلاة الا بفاتحة الكتاب لا صلاة الا بطهور وهذا من
قبيل زيد عالم عاقل خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني لنا ان ثبت ان الصحة جزء المفهوم الشرعي
وسياتي ما فيه ولا عرف للشارع يصرف عنه اي المفهوم الشرعي لزم تقدير الوجود لان
المتبادر الى الفهم من نفي الفعل الشرعي احد الامرين اما نفي الوجود وهو الاظهر واما نفي الصحة
وحيث فرض جزئية الصحة من مفهوم الفعل كان مفهوم نفي الصحة مستلزما لنفي الوجود ولا شك
ان نفي الوجود مستلزم لنفي الصحة لانه لا صحة بدون الوجود فاذا بينهما تلازم وقد عرفت ان
نفي الوجود اظهر واقرب الى الفهم والا اي وان لم يثبت جزئيتها او فان تقرر عرف صرفه اي نفي
الفعل شرعا عنه مثل ذلك الى نفي الكمال لزم صرفه اليه كما في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
اخرجه الدارقطني والحاكم في مستدركه وقال ابن حزم هو صحيح من قول علي والا اي وان لم تنفا
صرفه الى نفي الكمال لزم تقدير الصحة لانه التي نقدرها اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال
يعني ان الحقيقة المتعذرة هي نفي الذات وعند تعذرها يتعين الاقرب اليها فان قلت قد سبق
ان نفي الوجود اظهر وهو اقرب اليه قلنا المفروض عدم جزئية الصحة من مفهوم الاسم
وعند ذلك يتحقق المفهوم بدون الصحة وكان نفي الذات غير صحيح لانه خلاف الواقع كذلك
نفي الوجود بدون الصحة غير صادق فلا يصح ارادته فتعين لذلك نفي الصحة وهذا اي
التعليل بالاقربية على ارادة نفي الصحة ترجيح لارادة بعض المجازات المحتملة اي بعض المعاني
المجازية التي يحتمله اللفظ بحسب المقام على البعض لا اثبات اللغة بالترجيح فانه غير جائز
على ما ذهب اليه الجمهور من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس خلافا للقاضي وابن سريج وبعض
الفقهاء وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا لمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى يدور
التسمية معه كما بين في موضعه وكما انه لا يجوز بالقياس كذلك لا يجوز بالترجيح لاشتراكهما
العلة وهي عدم صحة الحكم بوضع اللفظ بالمحتمل قالوا اي المجملون العرف فيه اي فيما ينفي من
الافعال الشرعية بين الصحة والكمال يعني كما انه يراد به نفي الصحة عرفا في بعض المواد كذلك
يراد به نفي الكمال عرفا في بعضها واذا
كان اللفظ مشتركا عرفا بين المعنيين لزم الاجمال قلنا لا نسلم الاشتراك بينهما عرفا ممنوع بل ارادة
نفي الكمال لاقتضاء الدليل مع قرينة مخصصة للمعنى المجازي مخصصة بموارد جزئية وعند انتفاء
تلك القرينة يتعين المجازي الاقرب الى الحقيقة على ما ذكرنا من غير مزاحمة مجاز اخر فلا اجمال
في خصوصيات الموارد لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في فاقطعوا ايديهما يعني لو كان فيه

اجمال لكان باعتبارهما لان غيرهما من الاجزاء لا يتوهم فيه ذلك واذا لم يكن في شيء منهما لزم نفي الاجمال
فيه مطلقا وقالت شرذمة بالكسر اي قليل من الناس نعم حرف ايجاب يحقق تقرير ما قبلها ضربا
او استفهاما مثبتا او منفيا يعني نعم فيها اجمال فنعم اي ففي فاقطعوا الى اخره اجمال باعتبا
وقد سبق ان في امثاله الاجمال في المفرد بشرط التركيب على التحقيق لنا انهما اي اليد والقطع
لغة موضوعان لمطلقها اي اليد من روس الاصابع الى المنكب وهي مجمع راس الكتف
والعضد والابانة وهي فصل المتصل قالوا اي المجملون يقال اليد للكوع يقال للجزء منها
من روس الاصابع الى الكوع وهو طرف الزند الذي يلي الابهام ويقال القطع للابانة
والجرح وهو شق العضو من غير ابانة لبري القلم والاصل في استعمال الالفاظ الحقيقة
فهو حقيقة في كل منهما ولا مرجح لواحد من الكل والجزء في الاول والابانة والجرح في الثاني
فكانا مجملين والجواب انا لا نسلم اشتراكهما بل كل من اليد والقطع مجاز في الكل والابانة
ويتبادر المعنى من اللفظ دليل الحقيقة ولو كانا مشتركين لم يتبادر احد المعنيين فلا اجمال
واستدل بترجيح على نفي الاجمال وهو ان كلا منهما يحتمل الاشتراك اللفظي على الوجه المذكور
والتواطي بان يكون كل منهما حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر فالاجمال يتحقق على تقدير
على احدها اي احد الاحتمالات الثلاثة وعدمه اي عدم الاجمال يتحقق على اثنين من الثلاثة
فهو اي عدم الاجمال اولى بالاعتبار لان وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع
واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب المستلزم عدم الاجمال ودفع الاستدلال المذكور
بانه اي هذا الاستدلال اثبات اللغة ووضع اللفظ اي اليد والقطع بتعيين ما وضع له
اليد والنظر الى البيان متعلق بالاثبات بالترجيح متعلق بالتعيين لعدم الاجمال على الاجمال
فاللام صلة الترجيح وحاصله اثبات ان اليد والقطع موضوع للكل والابانة بدليل ترجيح
عدم الاجمال عليه لكونه اقرب وقوعا من وجوده لما ذكر وقد مر ان اثبات اللغة بمثله غير
صحيح على نفي الاجمال هنا اعني في الاية على تقدير التواطي ممنوع اذ الحمل اي حمل كل واحد
من اليد والقطع على القدر المشترك لا يتصور اذ لا يتصور اضافة القطع ونسبته اليه
اي الى القدر المشترك الا على ارادة الاطلاق بان يراد ايقاع القطع على فرد ما من افراد
القدر المشترك اي فرد كان لانه لو لم يرد ذلك لامتنع اضافة القطع اليه لانه حينئذ اما ان
يراد به المفهوم من حيث هو هو مع قطع النظر عن اعتبار الافراد لا وجود له في الخارج واما ان يراد به كل فرد
منه فيلزم قطع كل ما يصدق عليه القدر المشترك وهو ظاهر البطلان فلم يبق الا الاطلاق
وهو اي الاطلاق منتف اجماعا لان مقتضاه حصول اقامة حد السرقة بقطع جزء من اجزاء
اليد مطلقا وهو خلاف الاجماع فعلم انه على تقدير التواطي لم يراد القدر المشترك فكان المراد
محلا معينا منها اي من اليد ولا معين في اللفظ والمعنى فلزم الاجمال والحق انه لا تواطي

ربما

المعنى الثاني اي الجزء والجرح للظهور واي لظهور اليد والقطع في الاولين

الاجمال

اي ليس بموضوع للقدر المشترك والانافض نو اطوه كونه موضوعا للكل وبعضه للاثابت تنلاو بيدل عليه تبادر بعضه الاطلاق من غير قرينة صارفة عنه لكن يجوز ارادة القطع في خصوص اي في جزء مخصوص منه اي من الكل لا ارادة قطع الكل وهذا العلم لا قائم عند المخاطبين منا الغزالي اي ولا دلالة على كون المراد محلا معينا من غير تعيين ذلك المعين ولذا قال ولا معين فاجمال فيه اي فكان القطع مجملا في حق محله المعين واما الزام ان لا مجمل حينئذ جواب سوال مقدر على الاحسن لا ل المرضي تقريره يلزم ان لا يكون مجمل اصلا اذ ما من مجمل الا ويجري فيه ذلك بعينه ويقول حينئذ اي حين يتم هذا التوجيه فدفع الالزام المذكور بان ذكرنا يجب بان الدليل فيما اذا لم يتعين الاجمال بدليله لكن تعيينه اي الاجمال في مواضعه ثابت بالعلم بالاشتراك والحقائق الشرعية اشار الى ما سبق من ان الاجمال قد يكون لتعدد معان لا يعرف الا بعينها كمشترك تعذر ترجيحه وقد يكون لا بهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالاسماء الشرعية من الصلاة والزكاة والربا وغيرها فالمراد بقوله الى اخره العلم به مع تعذر الترجيح وقوله والحقائق معطوف على الاشتراك بعني الاجمال ثابت بعلمنا بان الصلاة مثلا لها حقيقة شرعية معينة غير اللغوية مرادة للشارع عند استعمالها ولا معين لها عند المخاطب بها فلزم الاجمال المسئلة السادسة لا اجمال فيما اي لفظ له مسميان لغوي وشرعي كالصلاة والصوم وضعا في اللغة للدعاء والامساك وفي الشرع للحقيقتين الشرعيتين بل ذلك اللفظ اذا صدر عن الشارع ظاهر في المسمى الشرعي في الاثبات والنهي وهنا احد الاقوال في هذه المسئلة وهو المختار وثانيها للقاضي انه مجمل فيهما وثالثها للغزالي وهو انه في النهي مجمل وفي الاثبات للشرعي ورابعها لقوم منهم الآمدي وهو انه فيه اي في النهي للغوي وفي الاثبات للشرعي لنا عرفه اي عرف الشرع يقضي اي يحكم بظهوره اي اللفظ فيه اي في الشرعي لانه صار موضوعا في عرف الشرع له والظاهر من الشارع بل من اهل الشرع ايضا ان يخاطب بعرفه كيف ولو خاطب بغيره كان مجازا الا اذا كان التخاطب بذلك العرف الاجمال اي دليل الاجمال في الاثبات والنهي يصلح لكل من المسمى اللغوي والشرعي ولم يتضح وهو معنى الاجمال والجواب ظهوره في الشرعي قال الغزالي ماذكرتم من الظهور في الاثبات واضح واما في النهي فلا يمكن حمله على المسمى الشرعي اذ الشرعي ما وافق امره اي الشارع وهو اي ما وافق امره الصحيح فالشرعي هو الصحيح ويمتنع الوفاق في النهي لان النهي عنه مخالف للامر لان النهي يدل على فساده اجيب عنه بانه ليس الشرعي الصحيح اي لا يعتبر الصحة في المسمى الشرعي لا جزءا ولا شرطا بل الشرعي الهيئة بالنصب عطفا على خبر ليس ولا يضر استقاض النفي بل لان نصه عملها للسلبية يعني ليس المسمى الشرعي هو الصحيح بل ما يسميه الشارع بذلك من الهيئات المخصوصة حيث يقال هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة والرابع اي والقول الرابع مثله

اي مثل القول الثالث في الاثبات وقد عرفت ان الثالث انه في الاثبات للشرعي عن انه اي اللفظ يا هذا القول في النهي متعين للغوي اذ لا ثالث للغوي والشرعي وقد تعذر الشرعي لما مر في الثالث فلا اجمال حيث تعين اللغوي وجوابه ما تقدم من قوله اجيب ليس الشرعي الصحيح الى اخره وانه يلزم ان يكون معنى قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الحديث ومعنى الصلاة للحائض يحني صلي الا دعا ردي الدعا الى غير ذلك وبطلانه ظاهر ولكن ان تقول لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل كون اللفظ في النهي للهيئة المجردة عن اعتبار الصحة من حيث انه فرد من افراد المعنى اللغوي فاللفظ مستعمل في الفرد المنتشر والخصوص ماخوذ من القرينة فلا مجاز ولا اجمال فتامل كيف وان لم يا ول كلامه بمثله كان ظاهر البطلان لا يقول به عاقل واما الحنفية فاعتبروا وصف الصحة في الاسم الشرعي على ما يعرف في مبحث النهي لكن لم تفصيل في تفسيرها كما افاد بقوله فالصحة في باب المعاملة ترتب الاثار واستتباع الغاية المطلوبة منها مع عدم وجوب الفسخ اي فسخ تلك المعاملة التي ترتب عليها الاثر احترازا عن ترتب الاثر الذي في الفاسدة كالبيع الفاسد فانه يجب فسخها وانه اشار بقوله والفساد عندهم اي الحنفية ترتب الاثار معه اي مع وجوب الفسخ وان كان العقد عبادة اي فالصحة فيه ترتب الاثر بدون فيداخو والاثر براءة الذمة في الدنيا والثواب في الاخرة فيراد بالاسم الشرعي في النهي وهو يشمل النهي ايضا الصوري وهي مجرد صورة ذلك المسمى خالية عن وصف الصحة مع النهي في العبادة اي فيما اذا كان المسمى الشرعي المنهي عبادة ويكون الاسم الشرعي حينئذ مجازا شرعيا مرعيا فيه العلاقة بين المعنى المجازي وبين ما وضع له الاسم في عرف الشرع مستعملا في جزء المفهوم الشرعي وذلك لان المنهي عنه لا ثواب له فلا يترتب عليه الاثر والترتب عين الصحة في العبادة بخلاف المعاملة فانه جزء مفهومها فيهما وهو يتحقق في الفاسد ايضا فالفاسد في المعاملات غير صحيح يترتب عليه الاثر كالملك في البيع الفاسد اذا اتصل به القبض بخلاف الباطل فانه مقابل للصحيح والفاسد المسئلة السابعة اذا حمل الشارع لفظا شرعيا على لفظ شرعي آخر حمل مواطئة مكافية بين معنييهما تنافيا في الواقع يحمل من باب التشبيه البليغ كزيد اسد وامكن في وجه التشبيه محلان محمل شرعي ومحمل لغوي لزم الشرعي كالطواف صلاة تمامه الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير وقال الحاكم صحيح الاسناد حمل الشارع لفظ الصلاة الموضوع شرعا للاركان المخصوصة على الطواف الموضوع شرعا للاركان المخصوصة على الطواف الموضوع شرعا للاشواط المخصوصة ولا اتحاد بينهما فاحتيج الى ان يصرف عن الظاهر ويحمل على انه كالصلاة فاحتجنا الى بيان وجه التشبيه وله وجهان فاشار اليهما بقوله يصح في وجه التشبيه ان يكون المعنى كونه مثلها في ثوابا او شرط

الطهارة عطف على ثوابا الكونه مفعولا له للتشبيه المفهوم من فحوى الكلام اي شبه للثواب
اي المشاركة فيه او للمشاركة في اشتراط الطهارة فقوله يرجع الى اخره مستانفة لبيان
المحملين وهو اي الحمل على احد الامرين الثواب او الاشتراط هو المحمل الشرعي لان حاصله
يرجع الى بيان حكم شرعي او لان الملحوظ فيها المعنيان الشرعيان او لوقوع الدعا فيه اي
في الطواف والدعا هو معنى الصلاة لغة فالمشبه حينئذ الطواف بالمعنى الشرعي والمشبه
به ما صدق عليه الصلاة بالمعنى اللغوي ووجه الشبه اشتمال كل منهما على الدعا وان
كان في احدهما من قبيل اشتمال الظرف على المظروف وفي الاخر من قبيل الفرد على
الطبيعة وهو اي الحمل على هذا المعنى هو المحمل اللغوي لبنائه على المعنى اللغوي او لان
فايدة الخطاب حينئذ ليست بيان حكم شرعي بل مجرد اشتمالها على الدعا وهي مما يناسبه
في المحاورات اللغوية ولا يخفى ما فيه والاثنان جماعة معطوف على قوله الطواف صلاة اي
الاثنان كالجماعة يرجع ان يكونا من حيث الثواب مثلها او في مقدار تقدمهما في سنة تقدم
الامام اضافة سنة بيانيه واضافه تقدم اضافة المصدر الى الفاعل وفي الميراث حتى
يحجب الاثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا وهذا اصول الشرعي
او يصدق مفهوم الجماعة عليهما اي الاثنين لغة اي باعتبار المعنى اللغوي فيقول
او يصدق معطوف على يحجب وهو في تاويل المصدر والمعنى او في تصدقه عليهما صدقا بحسب
اللغة والحجة لنا في نفي الاجمال مطلقا عرفه صلى الله عليه وسلم وما هو المقاد منه تعريف
الاحكام الشرعية وتبيينها فالحمل الشرعي على طبقه دون المحمل اللغوي فيتعين فلا اجمال
وابيضا لم يبعث صلى الله عليه وسلم لتعريف اللغة فيبعد حمل كلامه عليه ومرجع المحمل
اللغوي وهو كون الطواف صلاة لوقوع الدعا فيه وكون الاثنين جماعة لصدقه عليهما
تعريف وبيان للغة الصلاة من حيث انها تصدق على الطواف من حيث اشتماله على الدعا
وللغة الجماعة من حيث انها تصدق على الاثنين قالوا اي المجملون يصلح اللفظ لهما اي للمحمل
الشرعي واللغوي لانه هو المفروض ولم يتضح لانه على احدهما لعدم الدليل كما اشار اليه
بقوله ولا يعرف لاحدهما بعينه قلنا ما ذكرنا من ان عرف الشارع تعريف الاحكام لا اللغة معرف
لتعيين المراد منهما المسئلة الثامنة اذا انسا في اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين بان اطلق لمعنى واحد
تارة ولمعنيين تارة اخرى وليس احدهما للاستعمال ارجح من الاخر فهو اي اللفظ المذكور مجمل
لتردده بين المعنى والمعنيين على السوا كالدابة للحمار وله اي للحمار مع الفرس وما رجح به
القول بظهوره في المعنيين من كثرة المعنى فان المعنيين اكثر فايدة اثبات الوضع بزيادة
الفايدة وقد علم بطلانه فالترجيح به باطل كذا قالوا واعترض المصنف عليه بقوله وهو
اي الحكم بانه اثبات الوضع الى اخره غلط بل هو اي ما رجح به ارادة احد المفهومين اي باللفظين
بل

ارادته بها اي بزيادة الفايدة ولا محذور فيه نعم هو اي ما رجح به معارض بان الحقايق اي
الالفاظ المستعملة في معانيها التي وضعت بازايها اطلاقها لمعنى واحد اغلب واكثر من اطلاقها
لمعنيين فصاعدا وقيل انه اي المجمل محتمل اللفظ المذكور لاحتمالات الثلاثة الاشتراك
اللفظي والتواطي والمجاز في احد الاطلاقين كما في السارق على ما تقدم اندفع بما ذكرنا ثمه
فارجع اليه وليعلم ان اللفظ اذا اطلق تارة لمعنى واخرى لذلك المعنى بعينه مع معنى اخر لا اجمال
فيه باعتبار هذا الاخر فقط لان ذكر المعنى لا شك في كونه مرادا الفصل الثالث هو
اسم للفظ المقابل المفرد بالمقايسة الى مفرد اخر اما مرادف متحد مفهومهما وصف بحال
المتعلق لمرادف كاشف لان الترادف توارد كلمتين فصاعدا في الدلالة على الانفراد باصل
الوضع على معنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد توارد التابع والمتبوع وباصل
الوضع توارد الكلمات الدالة مجازا على معنى واحد او الدلالة بعضها مجازا وبعضها حقيقة
وبوحدة المعنى التاكيد والموكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود كالانسان والحيوان الناطق
لاختلاف معناهما من حيث الاجمال والتفصيل كذا قالوا وفيه ان الحد موكب وقد اعترف
في تعريف المرادف الافراد لتقابل توارد كلمتين وهو ملحوظ من المرادف الذي هو مركب
واحد خلته الاخركان المعنى مركوب لهما كالبر والقمح للحنطة او مباين للاخر مختلف اي
المفهوم صفة كاشفة واصل المباينة المفارقة تواصلت معانيهما بان يدل احدهما على الذات
والاخر على صفتها كالسيف والصارم اي الشديد القطع او احدهما صفة والاخر صفة الصفة
كالناطق والفصيح اولا اي او تناصلت كالسواد والبياض مسئلة المرادف واقع
موجود في اللغة خلافا للقوم فقط اي التقدم المخالف لنفي لو وقع لزم ان يعرف اللفظ
الثاني ما عرفه اللفظ الاول وهو المعنى ولا فايدة في تعريف المعرف فهو بمنزلة لو صح
ما قالوا لزم امتناع تعدد العلامات لشيء واحد فان العلامة الثانية تعرف ما عرفته الاولى
واللازم باطل لجواز تعددها ووقوعها ثم اشار الى حل الشبهة بقوله ثم فايدته اي الترادف
التوصل الى الروي وهو الحرف الذي يبنى عليه القصيدة وينسب اليه فيقال قصيدة
لامية او نونية من السر لان البيت به تقوى عنده وانواع البديع كالتجنيس معطوف
على المجرور لانه قد يتاتى التوصل المذكور بلفظ دون اخر وذلك لان احد المترادفين
قد يصلح للروي دون الاخر وكذا التجانس هو تشابه اللفظين في التلفظ كالاتفاق في انواع
الحروف واعدادها وهيآتها وترتيبها فقد يحصل باحد المترادفين دون الاخر وايضا
فالجلوس والقعود والاسد والسبع مما لا يتاتى فيه كونه من الاسم والصفة او الصفة
او الصفة وصفتها كالمتكلم والفصيح تحقيقه اي الترادف فلا يقبل التشكيك ولما قالوا
من ان كل لفظين يظن بينهما الترادف لتقاربهما معنى ليسا مترادفين في نفس الامر بل بين معنييهما

نوع اتصال بكون احدهما موضوعا للذات والاخر لصفتها او يكون احدهما موضوعا لصفة ذات والاخر صفة صفتها وحاصل الجواب انه هنا تشكيك بلتفت اليه فان مثل الجلوس والقعود والاسد والسبع لا ينقص كونه من قبيل ما ذكر مسئلة يجوز ايقاع كل منهما اي المترادفين بدل الاخر حتى يترتب على كل منهما ما يترتب على الاخر من الاحكام الشرعية الا لمانع شرعي على القول الاصح اذ لا حجر في التركيب لغة بعد صحة تركيب معنى المترادفين يعني ان ايقاع كل منهما بدل الاخر عبارة عن تركيبه وجعله جزءا من الكلام وبعد صحة تركيب معناهما بجعله جزءا من معنى الكلام يلزم صحة تركيب كل منهما في الكلام اللفظي لعدم الفرق بينهما في افادة ذلك المعنى المفروض صحة تركيبه اذ العبرة بالمعنى والمقصود من الالفاظ ان يتوسل بها اليه ولا فرق بينهما فيه ثم هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الا لمانع وقد استثنيناه قالوا اي المانعون لو صح ايقاع كل منهما بدل الاخر لصح في تكبيرة الاحرام خداي مع بالفا اسم للذات المقدسة اكبر بايقاع خداي وهو مرادف للجلالة بدلها قلنا الحنفية يلتزمون اي صحة الايقاع فيه ولا التمام الاجماع عليه حيث لا دليل سواه والاخرون الذين لا يلتزمونه لم يجوزوه بناء على عدم جواز الايقاع فيه لمانع شرعي وهو التعبد باللفظ العربي كون المحل مما يلزم فيه غاية الاحتياط واما كون اختلاف اللغتين كالفارسية والعربية مانعا من التركيب لعدم الفهم اي بعدم فهم المعنى التركيبي فبلا دليل اي منعه بلا دليل فلا يسمع فيه تعرض لابن الحاجب سوى عدم فعلهم اي العرب استئنافا منقطع يعني سوى هنا وهو لا ينتهض حجة كما ستشير اليه وقد يبطل الاجماع المذكور بالمعرب وهو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فان كثيرا ما يركب مع الكلمات العربية في كلام العرب فيلزم منه الاختلاط المذكور ثم لما كان يتوهم ان استعمال العرب اياه في كلامهم اخرجه عن العجمية دفعه بقوله ولم يخرج المعرب عن العجمية بالتعريب ثم دفع لن يقال ان تغييرهم اياه دليل خروجه عنها بقوله والتغيير لعدم احسانهم النطق به لعدم مهارتهم فيه او التلاعب كما نقل عن بعض العرب حين اعترض عليه في التغيير انه قال اعجمي العب به لا فيصير لجعله عربيا فان المعتبر في الاصل فكان يصح اخر منهم للفظ اخر ولو سلم ان التغيير للقصد المذكور فلم يبطل بالمعرب لا يستلزم عدم فعلهم الحكم بامتناعه اي امتناع اختلاط اللغتين ليلزم منه امتناع الايقاع المذكور الا مع عدم علم المخاطب معني ذلك المرادف من لغة اخرى مع قصد الافادة لمعناه لذلك المركب المختلط فانه لا يجوز حينئذ ايقاع المرادف الذي لا علم للمخاطب بمعناه بدل المرادف الذي له علم به وهذا ظاهر غير انه علة مستقلة للامتناع المذكور وقوله الا مع الى اخره يدل على انه ضميمة عدم فعلهم في الاستلزام فتامل مسئلة وليس منه اي المترادف الحد والمحدود نعم توهم انهما مترادفان ولذلك قالوا ان الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى

وليس بمستقيم كما سيظهر الحد اما الاسمي وهو ما دل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا بتعدد تصور لم يكن حاصلا واما بحسب الحقيقة وهو ما دل على ماهية الشيء الثابتة في نفس الموجود واما تعريف الشيء بابراد مفهوم لفظي يقصد به التفهيم بان هذا موضوع لهذا ثم الحد ان اشتمل على جميع ذاتيات المحدود فهو تام والا فهو ناقص اما التام اي اما عدم كون الحد التام مرادفا للمحدود فلاستدعائه اي التام تعدد الدال على اجزاء ماهية اي المحدود لكونه مركبا من جنسه وفصله القريبين فهو يدل على حقيقة المحدود باوضاع متعددة بازاء اجزاءه مفصلة والمحدود يدل عليها بوضع واحد بان اجمالا والمترادف انما يكون بوضعهما دلالة لهما على نمط واحد ولا يكون الامر كذلك واما الحد الناقص فانما مفهومه ومدلوله الجزء المساوي للمحدود وهو الفصل ولا اتحاد بين الجزء والكل فلا ترادف اللهم الا ان لا يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد في المترادف فيكون الحد التام والمحدود مترادفين حينئذ اي فهذه المسئلة حينئذ لفظية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظي وهو الاختلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه فمن يعتبر الافراد كما هو المشهور لا يجعلهما من المترادفين ومن لا يعتبره يجعلهما منهما ولا التابع مع المتبوع في مثل حسن بسن في الرضي ان التابع كيلا للفظي على ضرب اعادة للفظ الاول بعينه وتقويته بموازنة مع اتحاد في الحرف الاخير اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له في حالة الافراد معنى نحو حسن بسن اوله معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من نبثت الشيء اي استخرجته قيل عدم كون التابع والمتبوع مترادفين لانه اي التابع اذا افرد لا يدل على شيء فكيف يكون مرادفا لما يدل على معنى اذا افرد فان كانت دلالته اي التابع مشروطة بذكر المتبوع فهو حرف لان هذا شان الحروف ولا ترادف بين الحرف والاسم وليس بحرف اجماعا وقيل اللفظ الاول لا يدل على معنى له والاوجه انه لفظ وضع لتقوية متبوع خاص وهو المسموع متبوعا له والا اي وان لم يعتبر خصوص المتبوع في تقويته لزم ان يجوز نحو زيد بسن وقد عرف تعيين الخصوصية من كلام الرضي واما التوكيد بكل واجمع ونظائرهما كاجمعين واكتع وغيرهما من التاكيدات المعنوية فلتقوية عام سابق عليه فوصفه اي هذا التاكيد اعم من وضع التابع المذكور لعدم اشتراط تعين المتبوع فلا ترادف بين المؤكد والمؤكد بل لا يتوهم فيه الترادف لعدم الاختصاص كما عرفت وما قيل المرادف لا يزيد مرادفه قوة فقوله المرادف الى اخره عطف بيان للموصول وهو مبتدا خبره ممنوع اذ لا يكون المرادف اقل من التوكيد اللفظي الذي هو تكرير اللفظ الاول وهو ما يفيد مؤكده قوة حتى يندفع به توهم التجوز والسهو الى غير ذلك تنبيه تكون المقابلة بين الاسمين لان تعرف النسبة بينهما بالذات ويجب

الحقيقة للمعنى فيكتسبه من الاكتساب او الاكتساء والضمير لما يعلم بالمناسبة كالمتساوي وانتبا
الاسم لدلالته اي الاسم عليه اي المعنى هو طرف النسبة في التسمية بحسب الحقيقة فالمفهوم
هو الذي معنى الاسم بالنسبة الى مفهوم اخر اما مساو له وتفسير المساواة انه انما يصدق كل منهما
على ما صدق عليه الاخر فالجملة مستانفة مبينة له او مباين مباينة كلية لا يتصادقان
اي لا يصدق شيء منهما على شيء مما صدق عليه الاخر كالانسان والفرس او مباين له مباينة جزئية
يتصادقان في الجملة و يتفارقان في الجملة بان يصدق كل منهما على شيء لا يصدق عليه الاخر
كالانسان والابيض يتصادقان في الرومي ويتفارقان في الزنجي والفرس الابيض والعام
والمجاز يتصادقان في المجاز المستغرق افراد المعنى المجازي ويتفارقان في العام المستعمل في
المعنى الحقيقي والمجاز الخاص ولا واجب ولا مندوب يتصادقان في الحرام والمكروه ويتفارقان
في المندوب والواجب واما اعم منه مطلقا يصدق اي المفهوم عليه اي كل ما صدق عليه
الاخر و يصدق على غيره اي على غير الاخر ايضا كالعبادة الصادقة على جميع افراد الصلاة
و على الصوم ايضا والحيوان على الانسان والفرس تكرير الامثلة اشعار بان النسب
المذكورة تعم الشرعيات وغيرها وكذلك تعم المفهومات الوجودية والعدمية ونقيضا
المتساويين متساويان فيصدق لا انسان على كل ما يصدق عليه لا ناطق وكذا العكس و
نقيضا المتباينين مطلقا اي مباينة كلية او جزئية متباينين مباينة جزئية كلا انسان ولا
ابيض ولا انسان ولا فرس نشر على غير ترتيب اللف لان المفهوم اولا من قوله متباينين
مطلقا المباينة الكلية ثم المباينة الجزئية باعتبار ترتيب ذكر الاقسام سابقا وانما غير الترتيب
للاهتمام بشان المباينة الجزئية ليلاقيه قوله لظهور لفظ المتباينين في الكلية اما الاجتماع
لا انسان ولا ابيض ففي نحو الفرس الاسود واما افتراقهما ففي الفرس الابيض والانسان
الاسود واما اجتماع لا انسان ولا فرس ففي نحو الاسود واما افتراقهما ففي الفرس والانسان لا
انها اي المباينة الجزئية في الاول باعتبار ترتيب النشر وهو المباينة الجزئية المتحققة بين
نقيضي المتباينين مباينة كلية تحقق فقد يكون اي الثاني كليا اي يتحقق تارة في ضمن المباينة
الجزئية وتارة في ضمن المباينة الكلية كلا موجود ولا معدوم فانه كما ان بين موجود ومعدوم
مباينة كلية كذلك بين لا موجود ولا معدوم لان كل ما يصدق عليه لا موجود يصدق عليه
معدوم وكل ما يصدق عليه لا معدوم يصدق عليه موجود وهذا بناء على نفي الحال واما
على اثباتها كما هو قول البعض فبين لا موجود ولا معدوم عموم من وجه لتصادقهما لانها
صفة لموجود غير موجودة في نفسها ولا معدومة كالاجناس والفصول وتفارقهما
في المعدوم والموجود ومما اي وكل مفهومين بينهما عموم مطلق بتعاكس نقيضاهما فنقيض
الاعم اخص من نقيض الاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم يعني كل ما يصدق عليه نقيض

جزئية يحقق العموم من وجه فلا يتحقق في ضمن المباينة الكلية اصلا بخلاف الثاني وهي المباينة الجزئية المتحققة بين نقيضي المتباينين مباينة مه مه

الاعم

الاعم يصدق عليه نقيض الاخص والا لصدق نقيض الاعم على شيء لم يصدق عليه نقيض الاخص
فيصدق عليه عين الاخص ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيلزم تحقق الاخص بدون
الاعم وليس كل ما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم لصدق نقيض الاخص على
شيء لا يصدق عليه نقيض الاعم فان مادة افتراق الاعم عن الاخص يصدق عليها نقيض الاخص
ولا يصدق عليها نقيض الاعم بل عينه وهو ظاهر الفصل الرابع من الفصول
الخمسة المشار اليها فيما سبق بقوله وللمفرد انقسامات باعتبار ذاته ودلالته ومقايسته لمفرد
اخر ومدلوله واطلاقه وتقييده في فصول انتهى وهو مبتدا خبره محذوف يعني في المفرد
باعتبار مدلوله وفيه اي الفصل الرابع تقاسيم التقسيم الاول ويبتدى اليه من معناه
اما كلي قوله الاول مبتدا خبره جملة حذف صدرها اعني المفرد اما كلي الى اخره وما بينهما معترضة
والواو للاعتراض والمعنى ويبتدى التقسيم الاول اي باعتبار نفوذه المنقسم الى مقسمه الى
المفرد من معناه فان الكلية والجزئية من عوارض المعاني باعتبار وجودها في الذهن وتوصف
بها الالفاظ مجازا تسمية للدال باسم المدلول لا يمنع نفس تصور معناه اي لا يمنع الصورة الحاصلة في
العقل المنعكسة من معناه العقل فقط قط منا من الاضافات بمعنى انته وكثيرا ما يصدر بالفا
تزيينا للفظ وكانه جزاء شرط محذوف وفي ايراد الحسن المنع الى التصور فائدة عن نسبته الى العقل
وحاصله ان العبرة بنفس التصور مع قطع النظر عما سواها من الشركة فيه اي من فرض شركة
كثيرين في معناه فكلمة من صلة المنع او جزئي حقيقي يمنع تصور معناه العقل من فرض
شركة كثيرين فيه بان يحمل عليها مواطاة بخلاف الجزئي الاضافي اي كل اخص مندرج تحت
اعم فهو اعم من الجزئي الحقيقي لصدقه على مثل الانسان المندرج تحت الحيوان كصدقه على
زيد المندرج تحت الانسان ويسمى الاول كليا جزئيا غالبا من فرده الذي هو كل منسوب اليه والثاني
جزئيا لكونه فردا من الكلي منسوبا اليه والثالث اضافيا لاعتبار الاضافة الى الاعم في مفهومه
والكلي ان تساوت افراد مفهومه فيه اي في مفهومه وستعرف المساواة بذكر ما يقابلها
فمتواطئ من التواطؤ وهو التوافق لتوافق الافراد فيه كالانسان او تفاوتت افراد مفهومه
فيه بشدة وضعف كالابيض فان معناه وهو اللون المفرق للبصر في الثلج اشد منه في
العاج والسحب فانما الطلب فعلم مع تجويز الشك حصوله في ضمن المؤكدة اولى واشد من
حصوله في ضمن السن الزوائد فمشكك بصيغة اسم الفاعل وانما سمي به للتردد في انه وضع
للخصوصيات بان يكون موضوعا بازاء هذه الخصوصية بوضع وبازاء تلك الخصوصية بوضع
اخر فمشترك اي هو على هذا التقدير مشترك بين الخصوصيات اشتراكا لفظيا او وضع
للمشترك اي للقدر المشترك بينها مع قطع النظر عن التفاوت الذي بينها فمتواطئ
ومنشا التردد وجود التفاوت الآتي بحسب الظاهر كون تلك الافراد افراد مفهوم واحد ظهر

في

عدم ما نفسه من ذلك بعد التأمل لوجود القدر المشترك ولهذا بعينه قيل بتعينه اي بنفي التردد
بين الامرين المذكورين التشكيك لان الواقع في نفس الامر احدهما اي احد الاحتمالين
ولا تشكيك في شيء منهما اما على الاول فلانه لا يتحقق على ذلك التقدير مفهوم عام لافراد
متفاوتة واما على الثاني فلان القدر المشترك مع قطع النظر عن التفاوت استوى فيه
الافراد والجواب ان الاصطلاح واقع على تسميته لفظا متفاوت معناه باعتبار تحققه
في ضمن افراده بالشدة والضعف به اي بالمشكك والتفاوت المعتبر في المسمى المذكور واقع
اي متحقق في معنى بعض الالفاظ الموضوع بازاء مفهوم كلي لافراد متفاوتة فيه واذا ثبتت
التسمية بالمشكك وتحقق المسمى في الخارج فكيف ينفى المشكك الظاهر ان هذا البحث
معارضة وحاصله ان كان لكم دليل على نفي وجود المشكك فلنا على وجوده وحينئذ يكون
قوله فان قيل ينفي مسماه منعا للمقدمة القائلة ان التفاوت الذي هو مسمى المشكك
واقع والضمير في مسماه عايد الى المشكك باعتبار ما يتضمن من التفاوت المذكور ثم بين النفي
بقوله فان ما به التفاوت كخصوصية الثلج التي يحصل بها الشدة ان اخذت اي
الخصوصية في مفهومه اي المشكك بان يكون الشدة المفرقة للبصر الموجودة في الثلج
جزء مفهوم الابيض فلا شركة لغير الثلج كالعاج معه في مفهوم الابيض فلا تفاوت حينئذ اذ
لم يبق لافراد غير افراد الثلج ولا تفاوت بينها ولزم الاشتراك اللفظي اذ من المعلوم ان اطلاق
الابيض على العاج وغيره مما سوى الثلج مما يطلق عليه الابيض بطريق الحقيقة وحينئذ لم
يوجد قدر مشترك لزم الاشتراك اللفظي والا اي وان لم توجد الخصوصية في مفهومه استوى
الافراد اي افراد الثلج والعاج وغيرهما في مفهومه وهو ظاهر فلا تفاوت بين افراده في مفهومه
ولزم التواطي فلنا ما به التفاوت من الخصوصيات المستلزمة لحصول المفهوم بطريق
الشدة في البعض والضعف في البعض الآخر معتبر فيما صدق عليه المفهوم اعتبارا على
وجه الجزئية كما سيظهر من افراد تلك الخصوصية بيان لما صدق المفهوم عليه وظاهره يقتضي
عدم اعتبار ما به التفاوت في ماهية تلك الخصوصية وسيأتي اعتباره فصلا منها وكانه
يشير الى ان للمجيب ان يعتبره في افرادها دون المهية فانه ادخل في دفع الاعتراض ثم
يصرح ثانيا بما هو التحقيق وفي اضافة الافراد الى تلك الخصوصية مسامحة والمراد افراد
ما فيه تلك الخصوصية وهو الثلج مثلا لا انه معتبر في نفسه اي نفس المفهوم الذي وضع
له الابيض مثلا وحاصل هذا الجواب ان كل خصوصية من الخصوصيات الموجبة للشدة
او الضعف مع المفهوم الذي وضع الابيض بازائه مثلا نوع ويستلزم كون كل خصوصية
معه نوعا ان مسمى المشكك كالسواد والبياض لا يكون الا جنسا وما به التفاوت فصول
تحصله اي الجنس المذكور انواعا مفعول ثان للتحصيل فانه يتضمن معنى الجعل والتصيير

دليل ه

ان يكون حالا من الضمير المنصوب والمعنى ان الخصوصيات التي بها التفاوت افراد مسمى المشكك
اذا انضمت الى الماهية الجنسية التي هي المسمى يجعل تلك الماهية انواعا لا انه يتقوم بانضمام
كل منها الى الماهية نوع مركب من الجنس والفصل او يحصلها وتنوعها حال كونها انوا
فانه لا وجود للاجناس الا في ضمن الانواع كما لا وجود للانواع الا في ضمن الاشخاص
فالجنس والنوع والشخص متحد وجودا وجعلا وان كانت متغايرة بحسب التعقل فمن
الماهيات الجنسية ما اي ماهيات جنسية فصول انواعها مقادير من الشدة والضعف اي
ذو مقادير منهما فاختلاف تلك الانواع باعتبار تلك الفصول واختلاف تلك الفصول
باعتبار اختلاف مقاديرها من الكيفية الجنسية فان البياض مثلا كيفية جنسية تتحقق في
انواع كثيرة وفي كل نوع مقدار خاص من تلك الكيفية له مرتبة مخصوصة من الشدة والضعف
وهما امران اضافيان وذلك اي ما فصول انواعها مقادير منهما تتحقق في ماهيات الاعراض
ولذا اي ولاجل ان تحقق هذا القسم انما يكون في الاعراض يقولون اي المتكلمون بل الحكماء
للعرض اي المحمول على افراده بالتشكيك بان يكون تحققه في ضمن البعض اشد واقوى من
تحققه في ضمن البعض الآخر خارج عن حقيقة افراده التي يقال عليها كما اشتهر فيما بينهم من
ان الماهية واجزاءها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها وتحقيق ذلك في غير هذا العلم
ومنها اي الماهيات الجنسية ما فصول انواعها خلافه اي غير المقادير المذكورة كفصل
نفس ماهية المشكك الذي يميزه عن مشكك آخر كفصل نحو السواد فانه يميزه عن البياض
وغيره مما يندرج تحت اللون كقولنا قابض للبصر في السواد ومفرق له في البياض ثم وضعنا
المشكك للاول اي لما فصول انواعه مقاديرها التقسيم الثاني مدلوله اي المفرد
اما لفظ كالجملة والخبر قد سبق ان المركب ان افاد نسبة تامة يجد ذاته تحمله وهي
ان دلت على مطابقة خارج فخبر والا فانشا والاسم والفعل والحرف والحكم بكون مدلول
امثال هذه الالفاظ لفظا مبني على نوع تساهل اذ الالفاظ ما صدقا مدلولها اي المفرد الكلي
صفة مدلوله يعني ان كل واحد من المفردات المذكورة موضوع بازاء مفهوم كلي لافراده
الفاظ وهو ظاهر فنفس مدلوله ليس بلفظ بل اللفظ افراد مدلوله الا ان يراد بالجملة كل
جملة متحققة خارجا اي تحققا خارجيا مثل ضرب زيد واضرب وزيد قائم الحكم بالتساهل
مبني على حمل المدلول على المدلول المطابقي وحاصل الثاني حمله على المدلول التضمني
فان كل فرد معين من افراد مسمى الجملة مدلول ضمنا ضرورة تضمن الكلي لجزئياته وهكذا الحال
في الخبر والفعل والحرف وغيرها او مدلوله غيره اي غير لفظ وحينئذ فاما لا يدل اي
فالمفرد الذي مدلوله ليس بلفظ اما لا يدل عليه اي على مدلوله الا بضميمة اليه اي
الدال والضميمة لفظ آخر وانما احتاج اليها لوضعه اي لكونه موضوعا لمعنى جزئي اي

عا — الي — للنسبة

ان

جزئية من حيث هو اي المعنى الجزئي ملحوظ بين شيئين خاصين اذ لم يعرفهما لما ملتفت
اليه بالتبع والمقصود بالذات معرفتهما ولا يلزم ان يكونا جزئيين حقيقيين فيعم خصوص
الشخص والنوع والجنس لكن النسبة وان كان طرفاه كليين فهي جزئية على ما قالوا
من الحروف كمن فانها موضوعة للابتداء الخاص الذي هو نسبة جزئية ملحوظة بين
السير والبصرة مثلا والى فانها موضوعة لانتهاء الغاية على الوجه المذكور بخلاف الاسماء
الملازمة الاضافة كذو وقبل وبعد فانها موضوعة لمعنى كلي من صاحب ومسبوق وتاخر
فالتزام ذكر ما اضيفت اليه لبيانه لا لان معانيها ملحوظة بين شيئين اذ لم يعرف حالهما مقصود
بالتبع او يستقل بالدلالة معطوف على مدخول اما فان حاصله اما لا يستقل بالدلالة
من الحرف ويستقل بها لعدم ذلك اي وضعه لمعنى من حيث هو ملحوظ بين شيئين
خاصين فالمراد من ذلك احوجه الى ذكر ذينك الشيئين واخرجه عن الاستقلال فعند عدم
المزبور عدم مجموع الامر يلزم الاستقلال وحينئذ فاما لا يكون المفرد المستقل بالدلالة
معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال حال كون احد
الازمنة مدلولا بهيئته فدخل ما كان معناه حدثا مقيدا باحدها بمادته كلفظ الماضي
والحال والاستقبال وكذا ما لا يكون معناه حدثا كزيد او حدثا غير مقيد كضرب وقتل الاسم
اي المفرد المستقل بالدلالة على ما لا يكون حدثا كذا الاسم كالابتداء والانتهاء فان معناهما الابتداء
والانتهاء المطلق وانما اليهما بجدثين مقيدين بما ذكر فالكاف وعن وعلى حينئذ اي حين كان
الامر على ما عرفت من البون البعيد بين حقيقتي الاسم والحرف وتباينهما باعتبار الاستقلال فيها
وعدم الاستقلال وعدمه مع العلم بان كلا منهما يستعمل تارة استعمال الحروف ويجري عليه احكامها
وتارة استعمال الاسماء فيجري عليه احكامها مشترك لفظي له وضع للمعنى الكلي فيستعمل فيه
اي في المعنى الكلي اسما اي استعمال الاسم او حال كونه اسما كما في قول امرئ القيس
ورحنا بكاين الماء يجنب وسطنا • تصوب فيه العين طورا وترتقي • اي بفرس مثل الكركي شبه
به لخفته وطول عنقه و وضع لخصوص منه اي من المعنى الكلي كذلك اي من حيث هو ملحوظ
بين شيئين خاصين فيستعمل فيه اي في الخصوص حرفا كالذي كعمرو اي الذي استقر
كعمرو فان حرفيتها في مثله متعينة عند الجمهور لئلا يلزم افراد الصلة راجحة عند الاخفش
والجزولي وابن مالك يجوز بناء اسميتها على اضمار مبتدأ كما في قراءة بعضهم تماما على الذي احسن
وفي الاخيرين اي عن وعلى عليه اي على الكاف باعتبار وضع عن للكلي وهو الجانب فيستعمل
فيه اسما نحو فلقد اراني للرماح دريئة من عن يميني مرة وامامي والحربي على الوجه
المذكور فيستعمل فيه حرفا نحو سافرت عن البلد ووضع على كذلك للكلي وهو الفوق
نحو غدت من عليه بعدما تم ظمؤها والحرفي كما هو المشهور او يكون معناه حدثا مقيدا باحد

الازمنة بهيئته فالفعل باقسامه التقسيم الثالث من تقاسيم الفصل الرابع قسم فخر
الاسلام اللفظ المفرد بحسب اللغة والصيغة الجار متعلق بقسم واللغة اللفظ الموضوع
والصيغة الهيئة العارضة له باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض
والظاهر انه يراد باللغة ههنا جوهر الحروف بقرينة انضمام الصيغة اليها ولما كانا متعلقي
الوضع عبر بهما عنه واليه اشار بقوله اي باعتبار وضعه الى خاص وعام ومشترك فسر بما
ترجح من المشترك ببعض وجوهه بغالب الرأي وارد عليه بانه قد لا يكون من المشترك وترجح
قد لا يكون بغالب الرأي في المراد الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان
بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد او القياس سمي
ماولا انتهى ما اجيب عن الاول بان المراد تعريف الماول من المشترك وعن الثاني بان المراد
بغالب الرأي ما يعم الحاصل من القياس وخبر الواحد وقال صدر الشريعة وانما لم اورد
الماول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد انتهى واليه اشار المصنف
بقوله واعترض بان الماول ولو كان من المشترك ليس ولم يلتفت الى ما قيل في توجيه كلام
فخر الاسلام من ان معنى كونه باعتبار الوضع ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان
ما يحصل بعد التامل بالدليل لا وجه لجعله من الاعتبارات المتعلقة بالوضع واليه اشار بقوله
بل عن دفع اجمال بظني اي التاويل لم ينشأ عن الوضع بل هو ناش عن ازالة ابهام حاصل بازدحام
احتمالات ناشئة من الاشتراك بدليل ظني قياس او خبر في الاستعمال متعلق باجمال فالظرفان اعني
بظني وهذا يتعلقان بدفع واجمال على ترتيب اللف والنشر ولا شك ان الابهام انما يعرض
للمشترك في حد الاستعمال لا الوضع فهي اي الاقسام اذن ثلاثة لان اللفظ ان كان مسماه
متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس او متعددا مدلولا على خصوص كميته اي كمية المتعدد المذكور
به اي بلفظ ذلك المتعدد بان يكون ذلك المتعدد مع كميته المخصوصة مدلولا مطابقيا للفظ
تفصيله مدلولا وصف المتعدد بحال متعلقه اعني كونه بحيث يدل على خصوص كميته لفظه
لانه لم يقصد مدلولية ذلك المتعدد لانه ظاهر لكونه مسمى لفظه فالخاص جواب للشرط
اي فهو الخاص فدخل في الخاص المطلق تفريع على قوله ولو بالنوع كما ان قوله والعدد
تفريع على قوله او متعددا الى اخره والامر والنهي لاتحاد مسماهما نوعا كما ستعرف والمطلق
على ما سيجي ما دل على فرد شايع لا قيد معه مستقلا لفظا وان تعدد مسماه بلا ملاحظة حصر
وان كان محصورا في الواقع فاما بوضع واحد اي فذلك اللفظ المتعدد مسماه اما موضوع
بازاء ذلك المتعدد الغير المحصور هو العام او بوضع متعدد فهو من حيث هو كذلك المشترك اي فهو ما
وضع وضعا متعددا لمعان متعددة وعدم ملاحظة الحصر في المشترك قيد واقعي لا احترازي
كما في العام فانه فيه لاخراج اسماء العدد والتثنية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال

وموؤل

باعتبار الوضع

بوضع واحد من حيث هو كذلك اي فاللفظ
من حيث انه موضوع بوضع واحد لمتعدد

لتعدد مسماه من غير ملاحظة الحصر مع اتحاد الوضع وعلى اشتراط الاستغراق في العام
فمتحد الوضع اي اللفظ الموضوع بوضع واحد لغير المنحصر ان استغرق جميع ما يصلح له
فالعام جواب الشرط اي فهو العام والا اي وان لم يستغرق فالجمع اي فهو الجمع المنكر فهو حينئذ
واسطة بين الخاص والعام واحد قيد الحيثية كما ذكرنا في التعريفين المستنبطين من التقسيم
بين عدم التنافي والتنافي نحو المفهوم بين المشترك والعام اي ليس ما يوجب التنافي بينهما
ذاتيا كالانسان والفرس حتى يكون التقسيم حقيقيا بل بحسب الاعتبار والحيثية فيتضادان
لا من حيثية واحدة كما يجي ولذا اي لعدم التنافي بينهما بحسب المفهوم لا يحتاج اليها اي الحيثية
الحيثية في تعريفهما ابتداء الا في ضمن التقسيم لان النظر حينئذ في بيان اجزاء الماهية والحيثية
ليست منها واذ قد عرفت انه لا عناد بين العام والمشترك بالذات اذ لم يعتبر في العام عدم
تعدد الوضع وانت تعلم ان العناد بالذات موجود بين المنفرد والمشترك لاعتبار عدم تعدده
فيه فالحق اي اللايق الحقيقي بالاعتبار ان يعتبر تقسيمان التقسيم الاول باعتبار
اتحاد الوضع وتعدده يخرج المنفرد وهو الموضوع لمعنى واحد لا غير ولم يخرج اي المنفرد الحنفية
على كثرة اقسامها اي مع كثرتها واوجه الشافعية ويخرج و ذكرت فيه اي في قسم
المشترك مسئلة واحدة وهي هذه المشترك مبتداء خبره خامسها الجائز والضمير
راجع الى الاقوال تقدير الكلام المشترك في جوازه ووقوعه اقوال غير جائز جائز غير واقع
جائز واقع في اللغة لا غير في اللغة والقرآن لا غير خامسها فيه اي في المشترك جائز وواقع
في اللغة والقرآن والحديث وهو المختار لنا على الجواز لا امتناع لوضع لفظ مرتين فصاعدا
لمفهومين فصاعدا على ان يستعمل ذلك اللفظ لكل من المفهومين او المفهومات على البدل
لا على الاجتماع لا خفاء في انه نظر الواضع في كل وضع ان يستعمل في معنى بعينه لا غير لكن
اذا تعدد الوضع والمفروض ان الواضع واحد كان قصده من تلك الاوضاع المتعددة ان
يستعمل تارة في هذا دون غيره وتارة في ذلك دون غيره وقولهم اي المانعين يستلزم
جواز المشترك العبث اي جواز العبث واللعب لانتفاء فايدة الوضع وهي فهم المراد كما
الترجيح بلا مرجح مدفوع خبر قولهم بان الاجمال مما يقصد فلا ينحصر فايدة الوضع في فهم المراد
على سبيل التعيين فاذا سمع المشترك يفهم ان المراد احد تلك المعاني وهذا نوع من العلم
ويتعلق به مصالح كطلب التعيين والاجتهاد فيه والابهام على بعض السامعين الى غير ذلك ولنا
في الاستدلال على الوقوع ثبوت استعمال القرء بفتح القاف وتضم لغة لكل من الحيض
والطهر على البدل لا يتبادر احدهما مرادا متميزا عن نسبة الفعل الى الفاعل بلا
قرينة معينة بسببه المستعمل بلا تبادر وهو اي استعماله كذلك دليل الوضع كذلك اي وضع
لفظ القرء مرتين لهما على البدل وهو اي اللفظ الموضوع كذلك المراد بالمشترك وما قيل في

المشترك

دفع هذا من انه جاز كونه اي القرء لمشترك اي لمعنى مشترك بينهما او كونه حقيقة في احدهما
ومجازا في الآخر وخفي التعيين للحقيقة عن المجاز لشيوعه في المعنى المجازي فلا يعلم ايهما حقيقة
وكذا كل ما ظن من الالفاظ انه منه اي من المشترك اللفظي فيقال فيه هذا ثم يدفع الاول
وهو كونه لمعنى مشترك بينهما لان الاصل عدم تعدد الوضع والحقيقة اولى من المجاز مدفوع
خبر ما قيل بعدمه اي بعدم القدر المشترك بينهما اي الحيض والطهر والا لكان يفهم عند
الطلاق ما وضع له وكونه اي القرء موضوعا للجمع الشيء في القاموس شيئا اردنه والا
الشيء كتبعت وكل شيء بتبعيته استعمالي للمعنى والمراد به المعنى اي المراد والموجود بعده
يوجب كونه موضوعا للكل لا نحو الانسان والفرس والعقود وما لا يحصى من افراد الغير
وهو ظاهر الفساد فنظر عدم وضعه للقدر المشترك واشتهار المجاز بحيث يساوي
الحقيقة في تبادر معناه المجازي ويخفى التعيين اي تعيين المراد لتساوي المعنى الحقيقي والمجازي
في التبادر كما في المشترك نادر لا تثبت له اي لا شتهاره على الوجه المذكور بمقابله وهو
عدم اشتهاره بتلك المثابة فلا يصار الى الاحتمال المرجوح فالظاهر الاحتمال لان كونه اي القرء
موضوعا للكل من الحيض والطهر على البدل واعتبار غير الاظهر ترجيح للمرجوح فوجب كونه
مشتركا وضعا اي كونه موضوعا للكل دليل وقوعه اي المشترك في القرآن لوقوع القرء في قوله
تعالى ثلاثة قروء والحديث لوقوعه فيما روى الدارقطني والطحاوي عن فاطمة بنت حبيش قالت
يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر فقال دعي الصلاة ايام اقرائك وبه اي بالوقوع فيهما
كان قول النافي للوقوع ان وقع المشترك مبينا اي مقرونا بما يبين المراد منه طال الكلام
بلا فايدة لامكان افادة المراد لمنفرد لا يحتاج الى البيان او غير مبين لم يفد لعدم تعين المراد
تشكيكا خبر كان بعد التحقق فلا يسمع فان قلت التحقق غير مقطوع به بل الظاهر الا احتمال
فما ذكره النافي يصلح لان يورث شبهة فيه قلنا لا يصلح لان الاحتراز عن ترجيح المرجوح واجب
وما ذكره غير مسلم بل هو باطل كما صرح به بقوله مع انه اي قول النافي باطل لانا نختار الشق
الاول ونمنع التطويل بلا فايدة لان البيان بعد الابهام يوجب زيادة التقريبا والشق الثاني
ونمنع عدم الافادة فان افادته اي المشترك كالمطلق اي كافادة المطلق في ان كلا منهما يدل
على امر غير معين وهذه توجد في الشرعيات وغيرها وفي الشرعيات خاصة فايدته اي
المشترك ونحوه العزم اي عزم المكلف عليه اي على العمل بالمراد به اذا انبني والاجتهاد اي
بذل المجهود في تحصيل المقصود في استعلامه اي طلب فهم المراد منه فينال ثوابه اي يثاب كل من العزم
والاجتهاد لان اصاب اجرين وان اخطأ واحدا واستدل للمختار بدليل مزيف وهو انه لو
لم يقع المشترك كان الموجود في القديم والحادث مشتركا معنويا لانه اي الموجود
فيهما حقيقة اتفاقا وهو اي كونه مشتركا معنويا فيهما منتف لانه اي الموجود اسم لذات له

وجود وهو اي الوجود في القديم بيان الممكن اي بيان الوجود في الممكن هنا مزيدة للمثال الاول ضروري
دون الثاني فالموجود اذا اطلق علي القديم معناه ذات له وجود ضروري واذا اطلق علي الممكن
معناه ذات له وجود غير ضروري فلا اشتراك بينهما معنويا وليس هذا الاستدلال بشي
لان الاختلاف اي اختلاف الافراد بالخصوصيات الشخصية كما في الافراد الشخصية او النوعية
كما في الافراد النوعية وبوصف الوجوب والامكان معطوف علي الخصوصيات لا يمنع الاندراج اي
اندراج تلك الافراد المختلفة باعتبار ما ذكر تحت مفهوم عام تختلف افراده فيه شدة وضعفا
فيكون الاشتراك بين القديم والحادث معنويا واستدل ايضا لعلم بوضع المشترك خلو
اكثر المسميات عن الاسما لعدم تناهيها اي المسميات لانها ما بين موجود مجرد ومادي
ومعدوم ممكن وممتنع ومن جملتها الاعداد وهي غير متناهية دون الالفاظ فانها متناهية
لتركيبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه كما سيجي لم تخل اي المسميات لم تخل
عن الاسما وهو اضعف من الاستدلال الاول لمنع عدم تناهي المعاني المختلفة والمتضادة
قال المحقق التفتازاني في حاشيته علي الشرح العضدي ان المفهومين اذا اشتركا في
الصفات النفسية فمثلان والا فان كانا وصفين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فمتضادان
والا فمختلفان وتحققه اي عدم التناهي في المتماثلة ولا يلزم لعدم تناهيها اي المتماثلة الوضع لها
بان يوضع لكل منها اسم علي حدة بل القطع حاصل بنفيه اي الوضع لها بحسب الخصوصيات
وانما الحاجة الي ان يوضع لكل نوع اسم وذلك متناه وان سلم عدم تناهي المعاني المختلفة
والمتضادة فالوضع لا يلزم للمحتاج اليه منها لا غير وهو اي المحتاج اليه منها متناه ولو سلم
الوضع للكل فخلوها اي المسميات عن الاسما مشترك الالزام علي من يثبت الاشتراك
وعلي من ينفيه لانه اذا قوبل امور غير متناهية بامور غير متناهية بطريق التوزيع تنفي
المتناهية وان جعل كل منها بازا الوضع من غير المتناهي واليه اشار بقوله اذ لا نسبة
للمتناهي بغير المتناهي ولو سلم لزوم الخلو علي تقدير عدم الاشتراك فبطلان
الخلو ممنوع لان بطلانه علي تقدير عدم افادة ما هو خال عن الاسم ولا تنتفي الافادة فيما
لم يوضع له لحصولها بالالفاظ مجازا وبتركيب كليات كافادة انواع الروائح والطعوم واما
بحث بعدم تناهي المركب من المتناهي في مقام منع تناهي الالفاظ المركبة من
الحروف المتناهية لدفع لزوم الخلو علي تقدير عدم المشترك اذا لم يكن المركب بالتكرار اي
بتكرار الحروف والاضافات اي وباضافة بعض الكل الي بعض في اداء المعنى المراد كتركيب
الاعداد الحاصلة بتكرار الوحدة المتفاوتة في القلة والكثرة المضافة بها مراتب الاحاد او
العشرات او المآت الي مرتبة فوقها فباطل جواب اما وخبر بتجويز بأي اعتبار فرض التراكيب
سوى ما كان بالتكرار والاضافة المذكورين اي عدم تناهيه باطل ولو اسنو هيئه في عالم الزمن

جميع التراكيب الممكنة علي الانحا المختلفة سوى ما ذكر ولو فرض انضمام الوضع مع الاهمال اي الموضوع
مع المهمل اذ الاوضاع اي اوضاع الالفاظ من الحروف بضغط اي بزحمة وشدة في مخارج من
الصدر والحلق وغيرهما متناهية علي انحاء اي انواع من الكيفيات متناهية وما قام بالمحال
المتناهية واحاطته الكيفيات المتناهية متناه لا محالة وانما اشتبه تناهي الالفاظ
للكثرة الزايدة فيها علي كثرة غيرها التقسيم الثاني من التقسيمين المذكورين في التقسيم
الثالث من تقاسيم الفصل الرابع باعتبار الوضع له يخرج الخاص والعام كما اخرج
التقسيم الاول المنفرد والمشترك ويتداخل اقسام القسمين فالمشترك عام وخاص والمنفرد
كذلك اي عام وخاص ايضا اما انقسام المنفرد اليهما فظاهر واما انقسام المشترك اليهما فانه
اذا نظرنا الي كل واحد من معانيه فحاله كحال المنفرد تارة يكون عاما وتارة يكون خاصا
ويجوز ان يكون عاما باعتبار بعض معانيه وخاصا باعتبار بعض اخر ولا وجه لاخراج الجمع
المنكر عنها اي الخاص والعام علي التقديرين اشتراط الاستغراق وعدم اشتراطه في العام
والا في الخاص لانه رجل في الجمع مطلقا كرجل في الوحدان لا فرق بينهما الا باعتبار ان ما صدق
عليه رجال كل جماعة جماعة علي البدل وما صدق عليه الاخر رجل كل فرد فرد والمطلق مندرج
في الخاص علي ما سبق والاختلاف بين ما صدق عليه الجمع وما صدق عليه المفرد بالعدد وعدمه
لا اثر له في الاختلاف بالاطلاق وعدمه فان قلت قول المصنف فيما سبق والا فالجمع بعد ذكر
الخاص والعام تصريح بكونه واسطة بينهما قلت مساق الكلام هناك علي طريقة صدر
الشريعة وغيره وههنا علي التحقيق لكن بقي شي وهو انه علي تقدير عدم اشتراط الاستغراق
ايضا ينبغي ان يدخل الجمع في الخاص للعلة المذكورة اللهم الا ان يقال انه ذو جهتين جهة تعدد
وشمول من حيث الاصل او جهة اتحاد واطلاق من حيث المفهوم لكن الاليق بالاعتبار في
الاولى فاعتبرها من لم يشترط وحكم بعمومه ومن يشترط يعتبر الثانية ويحكم من تلك
الجهة باطلاقه لا من حيثية التعدد بحسب الاصل فالمفرد عام اعتبار الافراد في العام
دفعا لتوهم عدم اعتباره لما توهمه كما سيجي وفصل بين القسمين بما يتعلق بالقسم الاول
من المباحث احترازا عن التكرار وهو اي العام ما دل علي استغراق افراد وانما لم يقل مفهوم
لان المتبادر منه المطابقي واستغراق الجمع وما في معناه ليس باعتباره بل باعتبار افراد مفهوم
مفرده وهو مفهومه التضمني كما سيجي ويدخل المشترك في الحد لعمومه واستغراق افراد مفهوم
من مفهوميه او في المفاهيم وكان مقتضى الظاهر ان يقول او المفاهيم فعدل عنه لئلا يتوهم
ان المراد استغراقه اياها باستعماله في معنى مجازي يعمها فيستوعبها فان ذلك غير مبني
علي قول من يعممه وانما المبني عليه استغراقه افراد احدها باستعماله في مفاهيمه فالمعنى او عموم
الافراد مستعملا في المفاهيم والضمير في يعممه راجع الي المشترك والمعمم الشافعي ومن وافقه

والحاصل ان العموم يتحقق باعتبار استغراق افراد مفهومه واحدا اريد به سوا الفرد
في الارادة به اولا اريد معه مفهوم آخر فتعريف العام بما دل على استغراق افراد مفهوم من غير
تقييد المفهوم بقيد فقط تعريف مطلق يتحمل الوجهين ومن لم يشترط الاستغراق في العام
كفخر الاسلام لتعريفه عنده ما ينتظم جمعا من المسميات والمراد بها افراد مسماه او مسمى مفرده
ولا يدخل فيه المشترك لعدم انتظامه جمعا منها لكنه يحتمل كل واحد منها على سبيل البدل
والانتظام عبارة عن الشمول وكذا اي مثل التعريف المذكور في الابتناء على عدم الاشتراط
تعريف صاحب المنار وهو ما يتناول افرادا متفقة الحدود شمولا فخرج بقوله افراد الخاص
لانه اما يراد به الواحد بالشخص او بالنوع واما يراد به المتعدد لكنها ليست بافراد مسماه ولا افراد
مسمى مفرده وبقوله متفقة الحدود المشترك لان الافراد التي يتناولها واحد حدودها مختلفة
فان لفظ العين مثلا تناوله للمجموع افراد حقيقية بعضها ماهية العين الجارية وبعضها الاخرى
ماهية العين الباصرة وهكذا وبقوله شمولا اسم الجنس لانه تناولها على سبيل البدل
واما تعريفه على اشتراط الاستغراق بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت تلك المسميات
فيه اي في ذلك الامر مطلقا ضربة فقوله على مسميات اخرج نحو زيد وقوله باعتبار امر
اشتركت متعلق بيدل واخرج نحو عشرة فانها دلت على احادها لا باعتبار امر اشتركت الاحاد
فيه لانها اجزا العشرة لا جزئياتها وقوله مطلقا معمول مطلق لدل او حال عن ضمير فيه لاخراج
المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهود [illegible] واليه
اشار بقوله مطلقا لاخراج المشتركة المعهودة اي لاخراج ما دل على المسميات المشتركة
في امر لكن دلالتها بلام العهد ونحوها الداخلة على المفهوم العام الذي جعلت الة لملاحظة
تلك الالفاظ المشتركة فيه لانها اي المشتركة المعهودة مدلولة مقيدة بالعهد اي المعهود
به وقوله ضربة اي دفعة واحدة لاخراج نحو رجل فانه يدل على مسمياته لا دفعة بل دفعات
على البدل ويرد عليها نقضا التعريف المذكور خروج نحو علماء البلد مما يضاف من المفهوم
الكلي الى ما يخصصه مع انه عام نقضت به الاستغراق بسبب اعتبار قيد الاطلاق في التعريف
وتقييده بالمضاف اليه واجيب بان المشترك فيه اي الذي اشتركت المسميات فيه عالم البلد
مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتقيد بقيد وانما قيد العالم فان قلت فما اعتبر الافراد
في العام وعالم البلد مركب قلت العام انما هو المضاف من حيث هو مضاف والمضاف اليه
خارج بخلاف الرجال المعهودين فان المشترك فيه هو الرجل المعهود اي الرجل الذي قيد
بالمعهود به بعدما كان مطلقا فيقتضي اصل بقيد والحق انه لا فرق بينهما من حيث الاطلاق
والتقييد لان عالم البلد معهود اذ ليس المراد منه كل ما يصدق عليه هذا المركب الاضافي بل
المعهود من حال التكلم ولا شك انهم حصص معينة منه وان كثر عددهم وقد اشير اليها بالاضافة

العهدية وكون المراد من العهد الذي احترز عنه بقوله مطلقا عهدا اعتبرت خصوصيته بان
كان مفادا بلام العهد لا يدل عليه اي على المراد المذكور اللفظ لان اللفظ وهو مطلقا يدل على
الاحتراز عن مطلق العهد بل مطلق التقييد فيرد نحو علماء البلد على عكس التعريف ويرد ايضا على
التعريف المذكور لكن على طرده الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميات وهي احاده باعتبار
امر اشتركت وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من يشترط الاستغراق
فان اجيب بارادة مسميات الدال من المسميات المذكورة في التعريف فان الاحاد ليست
بمسميات للدال الذي هو لفظ الجمع لان مسمياته الجماعات ولا يشعر به اي المذكور في التعريف اي
المسميات على افراد مسماه لجميع التعريف ولا يشعر به اي والحال ان اللفظ غير مشعر بهذا المراد
لان مدلول المسميات انما هو الاطلاق ولا يخفى عليك ان المسميات وان اطلق فالمتبادر منها ان
يكون مسميات بالنسبة الى اللفظ الذي تناولها ففهم اشعار اللفظ محل نظر وباعتبار
الى اخره مستدرك اي مستغنى عنه لخروج العدد عن التعريف بقوله على مسميات على ما
فسرها المجيب لانها اي احاد العدد ليست افراد مسماه بل اجزاؤه ثم افراد العام المفرد الوحدان
وافراد الجمع المحلي باللام الجموع فان التزم كون عمومه اي الجمع المحلي باعتبار اي
الجموع التي هي افراده فقط من غير اعتبار الوحدان التي هي اجزاؤه فباطل هذا الالتزام
للاطباق من ائمة اللغة والتفسير والاصول وغيرهم على ان يتناولهما اي الوحدان من حيث تعلق
الحكم المنسوب اليه منه اي من الجمع المحلي متعلق بتناولها والا اي وان لم يعتبر الاحاد تحت عمومه
على ما وقع الاطباق عليه فيتعلق الحكم حينئذ به اي بالجمع المحلي لا بوجه اي لا يجب تعليق الحكم
في كل فرد اي في كل واحد من الوحدان بل يقتصر على الجموع وثبوت الحكم للجموع لا يستلزم
ثبوته لاجزائه والحق ان لام الجنس تسلب الجمعية الى الجنسية فيراد بالجمع المحلي
الجنس الذي وضع مفرده بازائه صيغته مع بقاء الاحكام اللفظية من ارجاع ضمير الجمع اليه ونعته
بما يوصف به الجمع الى غير ذلك لفهم الثبوت اي ثبوت الحكم المثبت لذلك السلب المذكور
في الواحد في لا اشتري العبيد ويحب المحسنين اذ يفهم في معارف استعمال الجمع المحلي
ثبوت الحكم المتعلق به لكل واحد واحد من احاد مفرده لا لكل جماعة من افراده فيفهم
نفي شرا العبد الواحد ولهذا يحنث به لو حلف ان لا يشتري العبيد ولا يفهم منه ان مراد
الحالف الامتناع من شرا العبيد بوصف الجمعية وكذا يفهم من يحب المحسنين تعلق المحبة
بكل فرد لا بكل جماعة جماعة وهو ظاهر فلو لا ان اللام ابطل الجمعية لما فهمنا ذلك لان
اللام لا تستغرق الا الافراد ومفهوم صادق لها مع بقاء الجمعية الافراد هو الجماعات لا الاحاد
فان قلت هو حقيقة ام مجاز قلت قال صدر الشريعة ان ما قالوا انه يحمل على الجنس
مجازا فعنده يصير لا يمكن حمله فيهما على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله

الجنس

تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه من سلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق ا
انتهى وقال المحقق التفتازاني ههنا لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغ
حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل انتهى فعلم ان الجمع المحلى عند الاستغراق حقيقة
غير ان المحقق لم يصرح بسلب اللام جمعيته لكنه لازم كلامه حيث صرح بثبوت الحكم المتعلق بالجمع
المحلى لكل من الوحدان كما عرفت فوجب اثبات وضع ثان له بعد دخول اللام لان كونه حقيقة
باعتبار الوضع الاول مع سلب الجمعية ظاهر البطلان لكن عدم صحة تخصيصه الى ما دون
الثلاثة ينافيه اللهم الا ان يقال احكام الوضع الاول مرعية فيه في الجملة كما في ارجاع الضمير
والتوصيف وكون سلب الجمعية باعتبار ثبوت حكمه لا باعتبار استعماله فيها بغير موجه ثم يورد
على استغراق العام مطلقا مفردا كان او جمعا ان دلالته على الفرد تضمنية اذ ليس الفرد مدلولا
مطابقيا لان مدلوله المطابقي مجموع الافراد المشتركة في المفهوم المستغرق على ما هو صوابه
ولا خارجيا لازما ولا يمكن جعله اي الفرد ما صدقا فيه اي مفهوم العام جمع ما صدق [illegible]
غيره له كلمة واحدة في اصطلاح العلماء لانه اي العام ليس باعتبار تناوله لكل فرد بدليا اي على
سبيل البدلية كما في رجل بل على سبيل الشمول كما صرح به صدر الشريعة من انه فيكون
على سبيل البدل كانه من دخل هذا الحصن اولا فكانه غير مرضي اي مجموع الافراد فلا يكون
من التعليق بالكل التعليق بالكل في الجزء والجواب العلم باللزوم اي لزوم التعليق
في الجزء من التعليق بالكل لغة اي لزوما لغويا لا عقليا حاصل في خصوص هذا الجزء لانه جزئي
من وجه فانه جزئي المفهوم الذي باعتبار الاشتراك فيه تثبت العموم اشار بهذا الى ان هذا اللزوم
العقلي لا يخلو عن وجه عقلي وقد يقال العام مركب تارة كالرجل فلا يوخذ في تعريفه الجنس
الذي هو المفرد فلم اخذ مثله ويجاب بانه اي العام في مثل الرجل مفرد غير ان عمومه مشروط
بشرط التركيب فالعام رجل بشرط اللام كما هو قول السكاكي فالموضوع للاستغراق الرجل
المقرون مع اللام واللام شرط او بعلتها معطوف على قوله بشرط اللام بان يكون رجل بعد دخول
اللام على وضعه الاول والموضوع للاستغراق هو اللام كلفظ كل فالحرف حينئذ يفيد معناه
وهو الاستغراق فيه اي في رجل فالعام ما دل على استغراقه الحرف او المقام كوقوع النكرة في
سياق النفي او الشرط فيصير نحو المستغرق بافادة اللام او المقام الاستغراق فيه وهو من نصيب
واستفادة العام معنى العموم من غيره في الموصول اظهر منه في المحلى ونحوه لان الصلة هي
المفيدة للموصول وصف العموم لانه لا يتم الا بها فيندفع الاعتراض به اي بالموصول على الغزالي
في قوله في تعريف العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا حيث اعترض
عليه ان الموصول مع صلته ليس بلفظ واحد وجه الاندفاع ان العام هو نفس الموصول وهو
غاية الامر انه استفاد العموم من صلته كاستفادة المحلى من اللام وخاص عطف على عام

تعليم كما اشار اليه المحقق التفتازاني اي في
التلويح فالتعليق به اي تعليق الحكم
بالعام تعليقه بالكل صح

ما ليس بعام على اختلاف الاصطلاح فيه من حيث اشتراط الاستغراق وعدمه اما العام فيتعلق
به مباحث البحث الاول هل يوصف به اي بالعموم المعاني حقيقة كاللفظ اي كما يوصف
اللفظ حقيقة او يوصف به المعاني مجازا او لا يوصف به المعاني لا حقيقة ولا مجازا اقوال
والمختار الاول ولا يلزم من اتصافهما به حقيقة الاشتراك اللفظي بان يكون العموم موضوعا
بازاء معنيين مختلفين بوضعين متصف باحدهما الالفاظ وبالاخر المعاني اذ العموم شمول امر
لمتعدد ولا شك في اتصاف كل من الالفاظ والمعاني بهذا الشمول حقيقة غاية الامر انه في الاول
من قبيل شمول الدال لمدلولاته وفي الثاني من شمول الكلي للافراد او الكل للاجزاء بحكم جمعا انما
يصار الى الاشتراك اللفظي اذا لم يكن معنى يشتركان فيه فهو اي اشتراك الالفاظ والمعاني
في الشمول المذكور اشتراك معنوي خير منهما اي من الاشتراك اللفظي وكونه مجازا في المعاني
لان المجاز خلاف الاصل كما ان الاصل عدم الاشتراك وكل من المعنى واللفظ محل للاتصاف
بالشمول المذكور فالمقتضي لاعتبار الاشتراك المعنوي وهو المعنى المشترك فيه مع الجزئين موجود
والمانع عنه وهو عدم المحلية معدوم ومنشأه اي الخلاف المذكور الخلاف في معناه اي العموم
وهو اي معناه شمول الامر اللام للعهد اي شمول امر لمتعدد وتنوين امر للوحدة واضافة
شمول اليه اضافة الى الفاعل فمن اعتبر وحدته اي الامر شخصية منع الاطلاق الحقيقي
اي منع ان يطلق على المعاني لفظ العام حقيقة بان يقال هذا المعنى عام لان الواحد بالشخص
لا شمول له اذ لا يتصف به اي بالشمول لمتعدد الا الموجود الذهني يعني المفهوم الكلي وهو
ليس بشخصي والفرض انه اعتبر في العموم شمول امر واحد بالشخص وهو لا يوجد في غير
اللفظ ولا يتحقق الموجود الذهني عندهم اي الاصوليين فاذن لا يوجد معنى يتصف بالشمول
لمتعدد عندهم وكان اطلاق العام على المعاني مجازا اكثر الاسلام اي كما قاله ولم يظهر طريقه
اي طريق المجاز وعلاقته للاخر القائل بانه لا يتصف به المعنى لا حقيقة ولا مجازا فمنعه اي
منع وصف المعنى بالعموم مطلقا اي من الشخصي ومن النوعي وهو احق لقولهم
اي العرب مطر عام في الاعيان وخصب عام في الاعراض في الواحد النوعي فان الموجود
من المطر في مكان يباين الموجود في مكان اخر فالاتحاد باعتبار النوع وصوت عام في
الواحد الشخصي بمعنى كونه مسموعا اي في قولهم صوت عام بمعنى عموم مسموعيته للسامعين
فانه امر واحد يتعلق بسماعات كثيرة فله شمول بالنسبة اليها بهذا الاعتبار اجازه
اي وصف المعاني به حقيقة قوله اجازه خبر المبتدا اعني قوله ومن ثم وكونه اي الشمول
الذي معنى العموم مقتصرا على الذهني وهو المفهوم الكلي وهو اي الذهني منتف بادلة في
ابطال الوجود الذهني فينتفي الاطلاق اي اطلاق العام حقيقة على المعاني لان المعاني
الذهنية لا وجود لها وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وغير الذهنية مفقود عنها

حقيقة ومجازا ومن ثم من اللغة انه اي الامر الواحد
الذي اضيف اليه الشمول في معنى العموم اعم منه

ممنوع حتى كونه بل المراد بالشمول المذكور في تعريف العام التعلق اي تعلق الامر الواحد بالمتعدد
الاعم من المطابقة اي مطابقة الشامل بالمشمول بان يصح حمله عليه مواطاة كما في المعنى
الذهني اي المفهوم الكلي بالنسبة الي افراده والحلول معطوف علي المطابقة كما في المطر
والخصب باعتبار تعلقهما بالاماكن تعلق حلول وكونه معطوف علي ما عطف عليه الحلول
اي التعلق المذكور اعم ايضا من كون ذلك المتعلق مسموعا لذلك المتعدد كالصوت فلو
سلم انتفا الذهني فاقتضا الشمول عليه غير مسلم لان التعلق المعتبر فيه اعم من التعلق المخصوص
بالذهني وانتفا الاخص لا يستلزم انتفا الاعم فان قلت تعريف العام بما دل علي افراده
مفهوم ونحوه مما يعنا التعميم المذكور قلت ذلك تعريف للفظ العام والكلام في المعنى العام
علي ان التعميم في جنس التعريف لا يستلزم التعميم فيه على ان نفي الذهني بخلاف من اثبته
خلاف لفظي اذ اصطلحنا مورد النفي والاثبات لم يبق نزاع في المعنى كما بينه اي كونه
لفظيا استاذ لا لم اي الثاني للموجود الذهني فهو جمهور المتكلمين وصانه لو اقتضى تصور
حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا بارد استقيما معا وان حصول حقيقة الجبل
في ذهننا لا يعقل واجيب بان الحاصل في الذهن صورة وماهية لا هويته عينية
والحار ما تقوم به هوية الحرارة والممتنع حصوله في الذهن هوية الجبل الا مفهومه الكلي
فمورد النفي وجود الماهية من حيث يترتب عليها الاثار الخارجية ومورد الاثبات وجودها
لا من تلك الحيثية وقد استبعد هذا الخلاف اذ شمول بعض المعاني لمتعدد ذكرت واظهر
من ان يقع فيه نزاع من قبيل قولهم انا اكبر من الشمس وانت اعظم من ان تنزل كذا الحسن المقصود
تفضيل المتكلم علي الشمس والمخاطب علي الحطي لغيره بل بعدهما عنهما كبعد المفضل عن المفضل
عليه فمن هذه ليست تفضيلية بل هي مثل قولك انفصلت من زيد تعلقت بافعل المستعمل
بمعنى متجاوز مانبه الفاضل المحقق الرضي فالمقصود انه لا نزاع في اتصاف المعاني بالعموم بل انما
هو اي النزاع في انه هل يصح تخصيص المعنى العام كاللفظ اي كما يصح تخصيص اللفظ وهو
اي الكلام المذكور استبعاد اي عن الاستبعاد مبالغة والمراد انه مستبعد صادر بينه
بقوله يتعذر فيه اي في هذا التاويل النقل الثاني اذ لا معنى لجواز التخصيص مجازا
كما انه لا وجه لمنع التخصيص في المعاني حقيقة ولذا قال استبعاد يتعذر فيه اشارة الي
المعتبرين نوجه مانعوا تخصيص العلة بان المعنى لا يخص يعني اذا علق الشارع حكما علي
علة فهل ثم حتى يوجد الحكم في جميع صورها وجدها فمنهم من قال انه ومنهم من نفاه وصرح
بعضهم اي ما نعي تخصيص العلة بانه اي منع تخصيص العلة لانه اي المعنى لا يعم
وهو اي تصريح البعض بان عدم التخصيص لعدم العموم يتنافي ما ذكرنا المستبعد من
ان للنازع فيه تخصيص للمعنى العام فلا يمكن تاويل كلامه بما صرح به مانعوا تخصيص العلة

بعو

بعد تصريح بعضهم بما ادعو واليه اشار بقوله ويتعذر ارادة انه اي المعنى يعم ولا يخص من قوله
اي البعض الذي صرح بانه لا يعم وهو ظاهر وقوله لا يعم بدل من قوله البحث الثاني
هل الصيغ من اسما الشرط والاستفهام والموصولات والمفرد المحلي باللام والنكرة
المنفية والجمع باللام والاضافة معطوف علي اللام موضوعة خبر المبتدا للعموم علي الخصوص
اي للعموم خاصة وليست بموضوعة للخصوص او للخصوص علي الخصوص مجاز فيه اي في
العموم او مشتركة بينهما وتوقف الاشعري عن الحكم بشي من الحقيقة والمجاز في العموم والخصوص
مرة كالقاضي ابي بكر وقال مرة بالاشتراك اللفظي لجماعة وقيل الصيغ المذكورة موضوعة
للعموم في الطلب اي فيما اذا كانت واقعة في الكلام الطلبي مع الوقف في الاخبار وتفصيل
معنى الوقف الي معنى لا ندري اوضعت للعموم ام لا والي نعلم الوضع ولا ندري احقيقة
او مجاز في العموم علي تقدير كونها حقيقة فيه لا ندري انها وضعت لمنفرد او مشتركة بينه
وبين الخصوص هكذا فسر ابن الحاجب وقرره الشارحون واشار المحقق التفتازاني الي تسامح
وحققه المصنف فقال لا يصح هذا تفصيل الوقف معنى بيان الوقف علي الوجه المذكور
غير مستقيم اذ لا شك في الاستعمال اي استعمال الصيغ المذكورة في العموم وبه اي بالاستعمال
يعلم وضعه اي وضع المستعمل للمستعمل فيه فلم يبق التردد الا في انه اي وضعه الوضع النوعي
فيكون مجازا فيه او الشخصي فيكون حقيقة فيه فيرجع الاول الي الثاني لان التردد في الوضع
المطلق بعد الاستعمال غير معقول والتردد في الوضع الشخصي مع الجزم باصل الوضع هو عين
التردد في انه حقيقة او مجاز ولا شك في فهمه اي العموم من اسم الجمع المعرف باللام في قوله
صلي الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها فقد
عصموا مني دماهم واموالهم كما في الصحيحين والاحتجاج ابي بكر رضي الله عنه احتجاج عمر رضي الله
عنه عليه به في منع قتال مانعي الزكاة وعدله الي الاحتجاج بقوله صلي الله عليه وسلم بعد ما ذكر
الا بحقها وقال والزكاة من حقها فان الناس لو لم يعم الكل لم يلزم ان يبقى كل قتال بالغاية المذكورة
ومن الجمع المحلي في قوله صلي الله عليه وسلم الايمة من قريش كما احتج ابو بكر رضي الله عنه
علي الانصار حيث قالوا منا امير ومنكم امير وقوله صلي الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا
لا نورث ومن المفرد المحلي في قوله تعالي والسارق والسارقة وقوله تعالي لننجينه واهله
في اسم الجمع المضاف وفهمه اي العموم العلما قاطبة في القاموس جاوا قاطبة جميعا لا يستعمل
الا حالا من اسم الشرط في من دخل داري فهو حر واسم الاستفهام كما في ما صنعت ومتى جا
سوال عن كل جا ومصنوع من النكرة المنفية كما في لا يشتم احدا انما هو اي التردد في انه
اي العموم مفهوم بالوضع او بالقرينة كقول الخصوص اي كقول من يقول انها موضوعة للخصوص
وتستعمل مجازا في العموم بالقرينة وهي كما لترتب الحكم علي الوصف المناسب المشعر بعليته له

في نحي السادق واكرم العلما لظهور مناسبة الرفق والعلم بالنطق والاكرام من حيث العلمية
والعلم عطف علي الترتيب اي علم المخاطبين بانه اي الحكم تمهيد قاعدة كلية فعلم العموم وبتبيينه
العلم بذلك كعلم ما عز اي كعلم الصحابة بان رجم تشريع قاعدة شرعية هي وجوب الرجم علي
كل من اقر بالزنا بالشرائط المعتبرة شرعا من الاحصان وغيره او علم انه اي الحاكم بنفسه
شارع ومنصبه بيان القواعد الشرعية وقد روي عنه صلي الله عليه وسلم حكمي علي الواحد
حكمي علي الجماعة كما هو مشهور عند الفقهاء وقد صح ما يؤدي معناه عن اميمة ابنة رقيقة
صلي الله عليه وسلم في نسوة نبايعه علي الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال
اني لا اصافح النساء وانما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة او ضرورة معقول له
للفهم معطوف علي قوله بالوضع فان الباء فيه للسببية والمعنى ان التردد في ان العموم هل
هو مفهوم بسبب الوضع او بسبب القرينة علي ما ذكر او الاصل الضرورة الحاصلة
من نفي النكرة الموضوعة للفرد المبهم المستلزم انتفاؤها انتفاء جميع الافراد والزموا
اي القائلين بوضعها للخصوص واستعمالها في العموم بالقرائن بانه لو صح ما ذكرتم لزم
انه لا يحكم بوضعي اي بمعنى وضعي للفظ من الالفاظ اذ لم ينقل قط عن الواضع التنصيص
علي الوضع بل اخذ الحكم بوضع هذا اللفظ لمعنى من التبادر اي تبادر المعنى الي الذهن عند
الاستعمال وفي بعض النسخ عند الاطلاق والمعنى واحد اي يتبادر المعنى اليه من المخاطب بمجرد
سماع اللفظ عند الاستعمال قبل ان يتامل في القرائن ولذلك كونه موضوعا له ولا ماخذ للعلم
بالوضع سوى هذا وايضا شايع من غير نكير احتجاجهم اي العلما سلفا وخلفا كثيرا به اي بالعموم من
الصيغ المذكورة كعمر اي كاحتجاج عمر علي ابي بكر في مانعي الزكاة حين اراد مقاتلتهم بامرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وقد مر انفا بحمل المعرف باللام علي العموم المعنيا
بقول لا اله الا الله وتقرير ابي بكر رضي الله عنهما علي ما مر وكاحتجاج ابي بكر علي الانصار
بقوله صلي الله عليه وسلم الائمة من قريش نقل الشارح عن بعض الحفاظ انه ليس هذا اللفظ
موجودا في كتب الحديث عن ابي بكر وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول ابي بكر
ان العرب لا تعرف هذا الامر الا لهذا الحي من قريش وذكر ما اخرجه احمد بسند رجاله ثقات
لكن فيه انقطاع ان ابا بكر قال لسعد يعني ابن عبادة لقد علمت يا سعد ان رسول الله صلي الله
عليه وسلم قال لقريش انتم ولاة هذا الامر وكاحتجاج ابي بكر علي من ظن ان النبي صلي الله عليه
وسلم يورث بقوله صلي الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث بحمل الانبيا علي العموم ليدخل
نبينا صلي الله عليه وسلم والمعاشر جمع معشر كمسكن وهو الجماعة علي وجه متعلق بالاحتجاج
يجزم بانه اي الاحتجاج المذكور او العموم باللفظ اي بفهم العموم من مجرد اللفظ لا من
القرائن والا لذكرت عند الاحتجاج واستدل للمعممة بانه اي العموم معنى كثرت الحاجة

الي التعبير عنه فكغيره اي فهو كغيره من المعاني كثرت الحاجة الي التعبير عنها فوجب الوضع
له كما وضع لغيره واجيب بمنع الملازمة اي لا نسلم ان كثرة الحاجة الي التعبير عنه يقتضي
الوضع له بل مطلق التعبير وهو يحصل بطريق المجاز ايضا ثم شرع في بيان القول الثاني وهو
انها موضوعة للخصوص مجاز في العموم فقال الخصوص مسمى الصيغ دون العموم لانه لا
عموم الا للمركب والمعنى دليل الخصوص انه لا عموم الا للمركب اي لا يستفاد العموم الا من المركب
ولا وضع له اي للمركب يعني ان المركب من حيث هو مركب غير موضوع بل الوضع لمفرداته
اي للمركب والقطع اي المقطوع به انها اي المفردات كل واحد منها موضوع لغيره اي العموم فلم
يوضع مفرد للعموم اصلا فلا وضع له اي للعموم لانحصار الوضع في وضع المفرد وعدم وضع
المفرد للعموم راسا فصدق انها اي الصيغ المذكورة للخصوص اذ لا واسطة بينهما علي المختار
وكذا سائر الصيغ اذ لم يوضع للعموم لفظ بيانه اي بيان ما ذكر من انه لا عموم الا للمركب ان معنى
الشرط الذي فيه العموم واخوته اي الاستفهام والنفي والموصول الي اخرها لا يتحقق الا
بالفاظ لكل منها وضع علي حدته وانفراده واذا كان لكل منها وضع مستقلا يلزم التركيب في
المجموع وانما يثبت معنى كل من المذكورات بالمجموع اي بمجموع الالفاظ المذكورة مثلا معنى من عاقل
اي عالم لانه يطلق علي الله تعالي والظاهر هو الحقيقة والفعل لا يضاف اليه وفي القاموس اسم
بمعنى الذي فعلي هذا يكون العاقل حقيقة عرفا فينضم اليه اي الي من اللفظ الاخر متلبسا
بخصوص من النسبة المفهومة من الهيئة التركيبية فيحصل بانضمام ذلك وملاحظة تلك النسبة
معهما معنى الشرط والاستفهام ونحوهما اي بمعنيي الشرط والاستفهام يحصل العموم وصرح
في كتب العربية بان تضمن من معنى الشرط طارئ علي معناها الاصلي والجواب
من قبل المثبتين ان اللازم من الدليل المذكور مجرد التوقف اي توقف حصول معنى
الشرط واخوته علي التركيب لا كون المركب مستعملا في العموم فلا يستلزم الدليل ان المجموع هو
الدال علي العموم ونقدم الفرق بين كون المركب دالا وكون التركيب يتوقف عليه الدلالة وليس
ببعيد قول الواضع اسم ليس في وضع النكرة طرف القول لفرد منقول اي وضعها لفرد
محتمل ذلك الفرد الموضوع له كل فرد من افراد الجنس الملحوظ للواضع فقوله يحتمل الخ يكون من
مقوله فعلي هذا توصيف الفرد بالوصف المذكور من الواضع وان يكون من كلام المصنف
بيانا للواقع فاذا عرفت النكرة المذكورة بشيء من طرق التعريف فللكل اي فوضعها للكل
اي جميع الافراد ضربه اي جملة من قولهم ضرب الشيء بالشيء اي خلطه فهي حال عن الكل وهو
اي كونها للكل اذا عرفت هو الظاهر المتبادر الي الفهم والمقصود من هذا الكلام دفع الاستبعاد
المتوهم في بادي النظر من تعلق الوصفين المختلفين بلفظ واحد باعتبار حالتي التنكير

والترجيه المتقضي كمن المراد من صيغ العموم بعد وضعه للخصوص لانا نفهمه اي كون الكل
وعمومها في اكرم الجاهل واهن العالم ولا مناسبة بين الاكرام والجهل ولا بين الاهانة والعلم
حتى يقال لا يجوز ان يكون فهم العموم بقرينة ترتيب الحكم على الموصوف بوصف هو علة موجودة
في كل فرد كما قيل في اكرم العالم كما مر فكان العموم وضعيا لتبادره من نفس اللفظ من
غير قرينة وغايته اي غاية قول الواضع ذلك ان الوضع له اي العموم فيما ذكر وضع القوا
[عد]
اللغوية كقواعد النسب والتصغير الوضع اللغوي على قسمين قسم يلاحظ فيه خصوص
اللفظ عند الوضع وقسم لا يلاحظ فيه خصوصية بل الملحوظ فيه مفهوم كلي يندرج فيه
الفاظ كثيرة فيجعل كل منها في تلك الملاحظة الاجمالية بازاء معنى ملحوظ اجمالا كقولهم
جعلت كل واحد من صيغ النسب لذات ما منسوبة الى مدلول الاصل فالمراد بوضع القواعد
اللغوية القسم الثاني وافراد موضوعها اي موضوع القواعد اللغوية حقائق لما عرفت
من ان الملاحظة الواضع حين وضعها مفهوم كلي افرادها الفاظ معين كل واحد منها
للدلالة على معنى خاص من المعاني المندرجة تحت مفهوم كلي جعل الة لملاحظتها في ضمن
[بلة ظ]
الكلي الاول فالموضوع له في الحقيقة انما هو كل فرد فرد منها ولا شك ان تلك الالفا
انما وضعت للدلالة بنفسها فهي حقيقة عند الاستعمال بخلاف الوضع النوعي في المجازات
فان الموضوع فيها انما وضع للدلالة لا بنفسه بل بانضمام القرينة كانه قال الواضع وضعت كل
لفظ موضوع لمعنى بازاء ما يناسب ذلك المعنى بنوع من العلاقات المعتبرة لكن لا لان يدل بنفسه
بل بانضمام القرينة فافراده موضوعه مجازات ولذا اي ولاجل ان الكلمة الواحدة من حيث انها نكرة
موضوعة للفرد المنتشر ومن حيث انها معرفة موضوعة للكل صرح بالوضع المذكور وقع التردد
في كونه مشتركا لفظيا بين الخصوص والعموم نظرا الى جانب الاتحاد الذاتي والتغاير الاعتباري
فان الاول يقتضي الاشتراك والثاني عدمه فان الموضوع للفرد المنتشر انما هو المجرد عن التعريف
وللكل المعرف فلا اشتراك ثم اراد تحقيق المقام بتفصيل مواد العموم فقال والوجدان عموم غير
المحلى باللام والمضاف من اسماء الشرط والاستفهام والموصول والنكرة المنفية عقلي لا يحتاج الى
وضع الواضع اياها للعموم لجزم العقل به اي العموم عندهم معنى الشرط ومعنى الصلة الى
مسمى من الموصول مثلا وهو عاقل اي ذات له العقل والى مسمى الذي هو ذات مبهمة
بمعنى الصلة ابهامه وذلك لان تعليق الحكم بهما تعليق عليه معنى الشرط والصلة لدى العقول
داير مع علته فيعم جميع افرادها لتحقق العلة في الجميع واليه اشار بقوله فيثبت ما علق
به اي بالمسمى من الحكم لكل متصف بالمسمى هنا افاده لوجود ما صدق عليه ما علق
الحكم عليه الموصول الاول عبارة عن افراد المسمى والثاني عن الشرط والصلة وهو فاعل
صدق فان كل فرد من افراد المسمى يصدق عليه مضمون الشرط او الصلة الذي هو علة الحكم

وهو زيد وعمرو وكذا النكرة المنفية لجزم العقل بالعموم فيه ايضا لان نفي ذات ما وهي
الفرد المنتشر الذي هو مسمى النكرة لا يتحقق اي النفي المذكور مع وجود ذات مما يصدق
عليه ذات ما فان قلت لا نسلم ذلك بل يتحقق النفي المذكور عند انتفاء البعض مع وجود
البعض قلت المتحقق حينئذ نفي ذات ما في المحل الخاص لا انتفاؤها مطلقا فان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام والمنفي في النكرة المنفية انما هو الفرد المنتشر مطلقا كما ان
نفي الماهية المطلقة يستلزم نفي كل فرد من افرادها وهذا اي كون العموم في المذكورات
عقليا وان لم ينافي الوضع اي وضع المذكورات للعموم لجواز دلالة الوضع والعقل
لكن يبعد الوضع ضايعا وحكمة ابا الوضع تبعده اي وقوع الوضع لان المقصود منه
فهم المعنى وهو حاصل بدونه كما لو وضع لفظ للدلالة على حيوة لافظه فانه ضايع
لان مجرد وجود اللفظ مع قطع النظر عن كونه موضوعا كاف في الدلالة على وجود لافظه
عقلا واعلم ان العربية اي اهل العربية قالوا النكرة المنفية بلا حال كونها مركبة
مع لا تركيب مزج اما لكون تركيبه للبناء كتركيب خمسة عشر او لعدم انفصاله عن لا
كما لا ينفصل عشر عن خمسة على اختلاف القولين في اسم لا بناء واعرابا اذا لم يكن مضافا ولا شبيهه
نص في العموم قال المحقق الرضي والحق ان بناءه انه مبني لتضمنه لا الاستغراقية وذلك
لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار ولا امرأة فانه
وان كان في سياق النفي يفيد العموم لكن لا نفي بل ظاهر فيه واليه اشار بقوله وغيرها
اي غير النكرة المنفية بلا مركبة ظاهر في العموم لجواز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان
وامتنع بل رجلان في الاول وعللته اي بسبب كون المركبة نصا فيه بلزوم امتناعه اي
امتناع بل رجلان في لا رجال لكونها نصا في نفي الجنس وهم لا يقولون بامتناعه فان
قالوا في التفصي عن هذا الاشكال المنفي في لا رجال الحقيقة المقيدة بقيد تعدد
هو مدلول صيغة الجمع ومن نفي الجنس المقيد بقيد لا يلزم نفيه بدون ذلك القيد قلنا
اذا صح ما ذكرتم في المقيد بقيد التعدد فلم لا يصح في المقيد بقيد الوحدة في نفي
الجنس بان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال لجوازه اي ان يقال بل رجلان في
الظاهر وهو غير المنفي بلا مركبة على ما مر انفا كما لا رجل بالرفع بل رجلان لكون المنفي
الحقيقة المقيدة بقيد الوحدة وحكم المعرب به اي بكون المنفي في لا رجل نصا في العموم
كما قالوا ممنوع بل هو من كلام المولدين والقاطع بنفيه اي نفي حكم العرب بما ذكر من التنصيص
على العموم بحيث لا يجري فيه التخصيص ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام
الا وقد خص اي ما من عام موجود كائنا في حال من الاحوال الا في حال خص فيها
بخروج بعض افراده عن متناول الحكم وتخصص عموم هذا المروي بنحو والله بكل شيء عليم

فلا يرد ان عموم هذا من افراد موضوعه ولم يخصص لانه خصص بنحو ما ذكر لان قوله تعالى
والله بكل شيء عليم عام لم يخصص فالمراد بقوله ما عام الا سوي نحو ذلك واذا ثبت تخصيص
كل عام فلا تخصيص في المنفي بلا المركبة علي العموم فيجوز بل رجلان في لا رجل لان العام اذا
خصص لا يبقى عمومه قطعيا ولا ضرر معطوف علي قوله ما عن ابن عباس اي وايضا القاطع
بنفيه قوله صلي الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار علي ما رواه كثير منهم مالك وصححه الحاكم علي
شرط مسلم فانه منفي بلا المركبة وقد اوجب النبي صلي الله عليه وسلم كثيرا من الضرر من
حد وقصاص وتعزير وغيرها مما يترتب اسبابها فالمراد نفي ضرر لم يرد في الشرع ولذا يقال
ان الوارد في الشرع ليس بضرر كيف وقد قال تعالى ولكم في القصاص حياة الاية وفيه ما
فيه ويبتني بما ذكرنا من عدم الفرق بين المنفيات ومنع ما حكي عن العرب مستندا بما ذكر
منافاته اي منافاة كون المركبة نصا في العموم لاطلاق علماء الاصول جواز تخصيص العام
في قولهم العام يجوز تخصيصه وجه المنافاة ان كون المركبة لنفي الجنس والحقيقة
مطلقا يستلزم تناول الحكم كل فرد بحيث لا يشذ منها شيء والتخصيص اخراج البعض من
دايرة تناوله فلا يجتمعان ولا يجوز اجتماعهما ووجه انتفائها ان حاصل بحثنا كون المركبة
اقوي دلالة علي الاستغراق من غيرها لا كونها نصا فيه بحيث لا يجوز اخراج فرد منه
ونقل عن المصنف ان قول الزمخشري ان قراءة النصب في لا ريب فيه توجب الاستغراق
وقراءة الرفع تجوزه غير حسن لانه اطبق ائمة الاصول علي ان النكرة في سياق النفي تفيد
العموم سواء كانت مركبة بلا او لا ولا ماخذ لهم في ذلك سوي اللغة وهم المتقدمون في
اخذ المعاني من قوالب الالفاظ ثم اذ وجدنا المتكلم لم يعقب الصيغة باخراج شيء حكمنا بارادة
ظاهره من العموم موجبا العمل به وان ذكر مخرجا نحو بل رجلان علمنا ان قصده النفي لمقيد
الوحدة او مخرجا اخر متصلا او منفصلا علمنا انه اراد بالعام بعضه وكل من قرا الرفع
والنصب توجب الاستغراق عند انا ايجاب النصب اقوي فان قيل فهل بل رجلان
تخصيص للا رجل مع ان حاصله اي حاصل لا رجل نفي المقيد بقيد الوحدة واذا قيد النفي بها
فليس عمومه اي النفي او المنفي الا في المقيد بها اي الوحدة ولا شك انه لم يخرج من افراد المقيد
شيء ليكون تخصيصا فان المخرج موصوف بضد الوحدة قلنا التخصيص فيه بحسب الدلالة
ظاهرا لا بحسب المراد فان الدلالة تتبع العلم بالوضع وقد علم وضع اللفظ الذي دخله
النفي بازاء الماهية المطلقة ونفيها يستلزم نفي كل فرد من افرادها واما المراد فيفهم تارة بالقرا
الصارفة عن مقتضى الظاهر وبل رجلان قرينة صارفة عن ارادة نفي الجنس الي نفي وصف
الوحدة وحينئذ لا تخصيص فان قلت هذا علي تقدير كون اسم الجنس موضوعا للماهية
واما علي تقدير كونه للفرد المنتشر كما هو تحقيق المصنف فليس الامر كما ذكرت لان المنفي

مقيد بقيد الوحدة قلنا نفي المقيد علي وجهين احدهما توجيه النفي نحو القيد كما عرفت
والثاني توجيهه الي المقيد بنفي ما من شانه التقييد بقيد الوحدة المطلقة وهو مساو
للماهية المطلقة بحسب الصدق فنفيه يفيد الاستغراق كنفي المطلقة فقولنا بل رجلان
حينئذ يكون تخصيصا لان المنفي حينئذ يصدق عليه الماهية المقيدة بقيد الوحدة وقد
خرج منه وابنه عموم نفي المقيد ولا يعني بالتخصيص الا هذا ويرد عليه ان هذا المعنى
ليس بمقتضى الوضع والدلالة تابعة له فالصواب ان يقال مراد المصنف ان المنفي بلا تارة
يراد به نفي الجنس وتارة نفيه مقيدا والعالم بها هي بسمعه ينتقل الي الاول قبل
العلم بالمراد بقرينة بل رجلا بعد التامل فبالنظر الي تلك الدلالة تخصيص فلا شك فيما
قلنا لكن انه تخصيص بنا علي اصطلاح الشافعية فان قصر العام علي بعض مسماه تخصيص
عندهم سواء كان بمتصل او بمنفصل مستقلا او غير مستقل واما الحنفية فهو اي مثل بل رجلا
عندهم كالمتصل اي كالمستثني المتصل او الصفة وما علي اصطلاح الحنفية فهو كالمتصل
والتخصيص عندهم انما يكون بمستقل في التلويح قصر العام علي بعض ما تناوله تخصيص
عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او
بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها استثنا والا فان كان بان وما
يودي مؤداها فشرط والا فان كان بالي وما بمعناها فغاية والا فصفة والثاني
هو التخصيص سواء كان لا بد لانه لا اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد
او زيادته وقد غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه انتهى قالوا
اي القايلون بان الصيغ المذكورة موضوعة للخصوص علي الخصوص الخصوص اي المعني
الذي باعتباره يسمى اللفظ خاصا وهو هاهنا نفس الماهية من غير اعتبار عدد منها
من حيث تحققها في ضمن الافراد متيقن لوجوده في الصيغ المذكورة باتفاق الطوايف
الاختلاف في كونه عين مسمى اللفظ او جزئيه بكون اللفظ موضوعا للجمع وصف العموم فيجب
كونه مسمي لتيقنه وبنفي المحتمل اي العموم لانه مشكوك الوجود اجيب بانه اي الاستدلال
المذكور اثبات اللغة بالترجيح اي بترجيح معني علي غيره وهو لا يجوز لانه لا يجوز اثباتها
بالقياس لانها لا تثبت الا بالنقل كما مر وبان العموم ارجح من الخصوص للاحتياط لان في
اعتبار الخصوص دون العموم مع احتمال كونه مراد الشارع تضييعا لانه يحتمل ان يكون حكما
شرعيا في نفس الامر وفي هذا الجواب اثباتها اي اللغة بالترجيح مع ان الاحتياط
الذي جعل مرجحا لا يتيقن اي لا يتحقق في جميع المواد بل في بعضها كالاباحة والوصف
الاحتياط في عدم الحمل علي العموم بل الجواب الحق ان يقال لا احتمال لعدم العموم بعد
ما ذكرنا من ادلة العموم واما استدلالهم اي القايلين بالوضع للخصوص بما نسب الي ابن

رضي الله عنهما من قوله ما من عام الا وقد خص فيه فغير دعوانا ان وضعها للعموم في الاصل والتخصيص لاسباب وقرائن الاشتراك اي دليل الاشتراك فانه لم يثبت الاطلاق اي اطلاق الصيغ المذكورة على العموم والخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة الجواب لو لم يثبت ما ذكرنا من ادلة العموم كان الامر كما ذكرتم لكنه ثابت فان المفصل وقد عرفت تفصيله في صدر المبحث انعقد الاجماع على عموم التكليف وشموله جميع المكلفين وهو اي عمومه انما يحصل بالطلب على وجه العموم فانه لو لم يكن الطلب عاما لم يكن التكليف عاما قلنا وكذا الاخبار فيما اي في كلام ليس فيه اي في ذلك الكلام صيغة خصوص كما اذا كان فيه كاف خطاب المفرد مثل نحن نقص عليك لتعلقه اي الاخبار بحال الكل وان اختلفت كيفية التعلق ففي الطلب بطريق الاقتضاء وفي الاخبار بطريق الارشاد وطلب الايمان به قال القاضي في شرح المختصر في هذا المقام والجواب المعارضة بمثله في الاخبار للاجماع على ان الاخبار وما ورد في حق جميع الامة وانا مكلفون بمعرفتها ولا معنى للتوقف المنقول عن الاشعري والقاضي على ما سبق فيما سنذكره لنا بما ذكر لعذره وظهوره المبحث الثالث من المباحث المتعلقة بالعام بحث الجمع المنكر ويجوز ان يكون الخبر قوله ليس الجمع المنكر عاما الى آخر البحث خلافا لطائفة من الحنفية منهم فخر الاسلام عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة فنقل فخر الاسلام اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع يخالف قول العامة لنا القطع بان رجالا لا يتبادر منه عند الاطلاق عند عدم قرينة العموم استغراقهم اي استغراق الرجال في رأيت رجالا مثلا جميع الرجال كرجل اي كما ان رجلا عند اطلاقه عنها لا يتبادر منه استغراق افراد مفهومه ولو كان حقيقة في العموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما ان رجلا كذلك كذا في شرح التلويح قالوا قيل المرتبة المستغرقة وهي الجماعة التي تندرج فيها كل جماعة يصدق عليها صيغة الجمع يعني مجموع افراد الرجل من جملة مراتبه اي مراتب الجمع المنكر لانه يصدق عليه صيغة الجمع فيحمل الجمع المنكر عليها اي على المرتبة المستغرقة فيتحقق العموم عند ذلك وانما يحمل عليها للاحتياط على ما سبق انها بعد انه اي ما قبله والظرف متعلق بخبر الموصول اعني ليس معارض حيزان بان غيرها اي غير المستغرقة وهو اقل مراتب الجمع اولى للتيقن به لوجوده في جميع المراتب وما سواه مشكوك فيه وبعد انه معارض يكون الاحتياط لا يستمر في الاستغراق بل قد يكون الاحتياط في عدمه اي عدم الاستغراق كما مر ليس اي ما قيل في محل النزاع لانه اي النزاع في افادة العموم مفهومه اي مفهوم الجمع المنكر لا وانما الحمل اي حمل جمع المنكر على بعض ما صدقاته الذي هو المرتبة المستغرقة للاحتياط متعلق بالحمل منه اي من محل جمع المنكر النزاع والجار متعلق بما تعلق به خبر المبتدا اعني ابن والمعنى الحمل المذكور في اي

مكان من محل النزاع اي من قربه والمراد ابعاده عن ساحته لعدم المناسبة واما الزام منكر عموم الجمع المنكر على مثبته بانه يلزم عليك عدم عموم الجمع لعدم عموم نحو رجل فانه مدفوع بانه اي نحو رجل ليس من افراده المرتبة المستغرقة ليحمل عليها بخلاف رجال فانه جمع المطلق المشترك بين المستغرق وغيره من ما صدقاته فهو مبني في الخلاف في انه عام ام لا على ما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح الخلاف في اشتراط الاستغراق في العموم فمن لا يشترط كفخر الاسلام وغيره جعله اي الجمع المنكر عاما ومن يشترط لا يجعله عاما واذن اي وحين يكون مبنى الخلاف ذلك لا وجه لنفيها ولذا استغرقه اي الجمع المنكر في القاموس صحا ولنفيه لا ولا محاولة رامه بالحمل على مرتبة الاستغراق بل النزاع لفظي لامراب عن كون الخلاف فيه مثبتا على ذلك الخلاف لانه فرع وجود الخلاف بحسب الحقيقة والمعنى وليس كذلك بل في اللفظ فقط فمراد المثبت لجمع المنكر العموم مفهوم اثبات مفهوم لفظ عموم لغة وهو اي مفهومه شمول متعدد وهو اعم من الاستغراق والخصم لا ينفيه بهذا المعنى ومراد النافي من العموم الذي نفاه عموم الصيغ التي اشتراكها اي كون تلك الصيغ حقيقة فيه اي في ذلك العموم وهو اي عموم الصيغ المذكورة العموم الاستغراقي حتى يثبت عمومها الاحكام المرتبة على العموم الاستغراقي من التخصيص والاستثناء وغيرهما مما يقصد البحث عنه في مبحث العام ولا نزاع في ان المراد النافي من العموم الذي نفاه هو هنا العموم الاستغراقي لا احد من اهل هذا الشان ولا نزاع ايضا في عدمه اي عدم هذا العموم في رجال ولهذا لا يقال اقتل رجالا الا زيدا لان شرط الاستثناء المتصل تناوله لصدر الكلام للمستثنى قطعا ولا قطع بدون الاستغراق وايضا اشار بقوله لانه اي الاستثناء لاخراج ما لولاه اي الاستثناء لدخل في حكم صدر الكلام ولو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ولا تقتل زيدا ابتداء الكلام آخر لا تخصيصا لانه فرع العموم الاستغراقي واذ تبينا انه اي الجمع المنكر موضوع للمشترك بين مراتب الجمع وهو اي المشترك بينها الجمع مطلقا ففي اقله اي الجمع مطلقا خلاف في التلويح ذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة وفصل الخلاف بقوله فقيل اقله ثلاثة من احاد مفرده مجاز لما دونها اي الاثنين لو اذا اطلق على الثلاثة فما فوقها اي عدد كان فهو حقيقة لكونها من افراده ما وضع له الجمع بخلاف ما دون الثلاثة فانه ليس من افراده وهو اي هذا القول هو المختار كما سيجي وقيل في اثنين ايضا لكونه من افراد مسمى الجمع للاكتفاء بما فوق الواحد فيه فلا يقال على هذا اثنان وقيل حقيقة في الثلاثة مجاز فيهما اي في اثنين لا فيما دونه وهو الواحد وقيل حقيقة في الثلاثة ولا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازا فلزم عدم اطلاقه على الواحد بالطريق الاولى ثم شرع في بيان وجه المختار فقال لقول ابن عباس رضي الله

عنهما ليس الاخوان اخوة اخرج ابن خزيمة والبيهقي والحاكم وصححه عنه انه دخل علي عثمان فقال لم
ان الاخوين لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان
ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان اردّ امرا توارث عليه الناس وكان قبلي
ومضى في الامصار وانتم اي حقيقة اي اراد ابن عباس رضي الله عنهما نفي اطلاق الاخوة
علي الاخوين بطريق الحقيقة لا نفي اطلاقها عليهما بطريق المجاز لقول زيد الاخوان اخوة
قال الحاكم صحيح الاسناد عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه كان يحجب الام من الثلث
بالاخوين فقال له يا ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلامه السدس
وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة اي مجازا وانما جعلنا مورد النفي
الحقيقة ومحل الاثبات المجاز جمعا بين كلاميهما وتوفيقا بين الاثرين الصحيحين علي ما يقتضيه
قاعدة الاصول وتسليم عثمان لابن عباس تمسكه عدوله الي الاجماع دليل علي
الاول اما علي الاول فظاهر واما علي الثاني فلانه لما تمسك بالاجماع ولا بد له من التوفيق بين
الكتاب والاجماع تعين ارتكاب المجاز في الاية المذكورة لئلا يلزم مخالفة الاجماع لمفهومها
وفيه انه انما يتم اذا كان عثمان رضي الله قائلا بمفهوم العدد فتامل ثم اشار الي اطلاق
الجمع علي الواحد مجازا بقوله ولا شك في صحة الانكار علي متبرجة اي مظهرة زينتها لرجل
اجنبي بقوله اتتبرجين للرجال فقد اطلق في هذا الانكار الرجال علي الرجل الواحد لانها
ما تبرجت الا لواحد ولا يخفي انه اي لفظ الرجال هنا من العام المستعمل في الخصوص لكونه
محلي باللام الاستغراقية لا المختلف فيه من نحو رجال المنكر صفة المختلف او رجال لانه اريد
به لفظه وهو بهذا الاعتبار معرفة والجار والمجرور متعلق بمقدر حال عن الضمير في المختلف
علي انه اي المثال المذكور لا يستلزمه اي كون الجمع مجازا فيه اي في الواحد لجواز ان
المعني انه اي التبرج عادتك لهم اي للرجال متعلق بالتبرج حتي تبرجت لهذا الرجل
وهو اي هذا المعني مما يرادي لمثله اي في مثل هذا الكلام نحو اتظلم المسلمين لمن
ظلم واحدا ويحتمل ان يراد بصيغة الجمع الجنس كما في فلان يركب الخيل وحاصل الجواب منع
استلزام صحة الانكار استعمال الجمع المنكر في الواحد مستندا بان الجمع المذكور ليس
بمنكر وبان المعني ليس كما زعمت من ان المراد بالرجال ذلك الرجل والحق جوازه اي جواز
اطلاق الجمع علي الواحد مجازا حيث ثبت المصحح من نكتة بليغة محسنة لتنزيل الواحد
منزلة الجماعة كرايت رجالا في رجل يقوم مقام الكثير كما اذا كان نفعنا بوجوه بحيث يستعمل
كل منها لرجل كامل وحيث لا يثبت المصحح فلا يجوز وما زاد بها فوق الاثنين عند اطلاق الجمع
بطريق الحقيقة علي ما مر عن مرة وهذا دليل عقلي والاول وما بعده نقلي واستدلال
النافين لصحة اطلاقه علي الاثنين مطلقا بعدم جواز تركيب الرجال العاقلان لعدم صحة

نعكس

الاطلاق العاقلان علي الرجال ولا بد في التوصيف منهما والرجلان العاقلون علي عكس الاول لما
ما ذكرنا مجازا لعدم جوازهما حقيقة فلو كان مجازا لما امتنع عن كل واحد منهما لكونه علاقة الجمع
معني والتجوز المنفي انما هو باعتبار التثنية التوصيفية دفع خبر المبتدا بمراعاتهم مطابقة
الصورة اي المطابقة بحسب الصورة بين الصفة والموصوف وعدم اكتفائهم بالمطابقة
بحسب المعني بسبب حمل لفظ الجمع علي ما فوق الواحد مجازا محافظة علي التشاكل بينهما
ونقض الدفع المذكور بنحو ان زيدا وعمرا الفاضلان وزيد ثلاثة نحو زيد وعمرو وبكر
الفاضلون ولا يخفي ان الدفع المذكور منع وسند توضيحه انا لا نسلم استلزام عدم جواز
ما ذكر عدم صحة الاطلاق مطلقا لجواز ان يكون ذلك لمانع مخصوص ببعض الصور كرعاية
مطابقة الصورة ولا يلزم علي المانع دعوي لزوم رعاية المطابقة مطلقا وابطال السند
الاخص غير موجه ويمكن الجواب بان المنع المذكور بدون لزوم رعاية المطابقة صورة
غير موجه لان صحة المجاز لوجود العلاقة يقتضي جواز الرجال العاقلان ولا ينفي الجواز
المذكور سوي اللزوم المذكور والاصل عدم مانع اخر فالسند مساو للمنع وابطال
احد المتساويين يستلزم ابطال الاخر ودفعه اي النقض المذكور علي ما ذكره المحقق
التفتازاني بان الجمع بين متعدد بحرف الجمع كواو العطف والمراد بالجمع المعني اللغوي
كالجمع بلفظ الجمع المراد بهذا المعني الاصطلاحي فيحصل المطابقة بين الصفة والموصوف
اذا كان الموصوف جمعا بالمعني الاول والصفة بالمعني الثاني ليس بشيء خبر المبتدا اعني دفعه
ودفعه اذ لا يخرجه اي لا يخرج الاشتراك في معني الجمع علي ما ذكره المعترض عن عدم المطابقة
الملحوظة الصورة والوجه في الدفع اعتبار المطابقة الاعم من الحقيقية والحكمية
بين الموصوف والصفة بانه لا بد منها من رعاية الحقيقية في توصيف المثني بالمجموع وعكسه
ولذلك لم يجوزوه ومن رعاية الحكمية في زيد وعمرو الفاضلان ولذلك جوزوه فالحقيقية
ما يكون المطابقة بحسب اللفظ والمعني معا والحكمية ما يكون بحسب المعني فقط ولا خلاف
في نحو صغت قلوبكما فانه اطلق الجمع فيه علي الاثنين اتفاقا ولا خلاف ايضا في لفظ ما
الذي يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره وان كان ذلك الغير واحدا ولا في لفظ جمع اي في
ج م ع انه اي في ان كلامنا ليس منه اي من محل النزاع ولا خلاف ايضا في ان الواو في ضربوا
منه اي من محل النزاع وكذا غيرها من الضماير ثم انهم لم يفرقوا في هذه بين جمع القلة والكثرة
كما في التلويح وغيره تنبيه لم تزد الشافعية في بيان احوال صيغ العموم شيئا
علي اثباتها بل اكتفوا بمجرد الاثبات من غير زيادة تفصيل وفصلها الحنفية الي عام بصيغته
ومعناه بكون اللفظ جمعا والمعني مستغرقا كما اشار اليه بقوله وهو اي العام بصيغته
ومعناه الجمع المحلي باللام للاستغراق والي عام بمعناه فقط وهو المفرد المحلي باللام كالرجل

والنكرة المستغرقة في سياق النفي والنساء والقوم والرهط ومن وما وأي مضافة وكل وجميع
ولا يخفى عليك انه ذكر فيما سبق من الصيغ ما ليس بداخل في احد القسمين ههنا والظاهر
ان هذا التفصيل استيفاء الكل فكانه اراد بقوله وهو الجمع المحلي وما في معناه وكذلك في
القسم الثاني في التلويح ما حاصله وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما بمعناه فقط بكونه
مفردا مستوعبا ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى والعام بمعناه اما
يتناول لمجموع الافراد ولعا بينا ولكل واحد بطريق الشمول او البدل والاول يتعلق الحكم
فيه بمجموع الاحاد لا بكل واحد الا من حيث انه داخل في المجموع كالرهط لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى
ويجمع ويوحد العائد الراجع اليه وتخفيفه انه في الاصل مصدر وقام فوصف به ثم غلب
على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وهذا انما يدل ما قيل انه جمع قائم والا فعل ليس
من ابنية الجموع كل منهما متناول للجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال
الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو
دخله واحد لم يستحق شيئا والثاني يتعلق الحكم فيه بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة
معا او متعاقبين استحق كل واحد منهم الدرهم والثالث يتعلق الحكم فيه بكل واحد بشرط الانفراد
ولا يتعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فلو دخله جماعة معا لم يستحق
شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا السابق انتهى والمصنف خالفه بادخال النساء في العام
بمعناه فقط لما ان المرضي عنده انه اسم جمع او لاعتباره في العام بصيغته ومعناه ان يكون
له مفرد من لفظه وهو الاظهر فانه صرح في القاموس بانه جمع المرأة من غير لفظها هذا وعموم كل
وجميع باعتبار ما اضيف اليه وانما لم يجعل الاستغراق فانقسم العموم بهذا التقسيم الى صيغي
منسوب الى اصل الوضع لكون الصيغة موضوعة لمتعدد ابتداء او معنوي غير متبادر من نفس الصيغة
تبادر القسم الاول اما الجمع المحلي فاستغراقه كالمفرد للكل فرد لما تقدم من ان لام الجنس تسلب
الجمعية الى الجنسية الى اخره وما قيل ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع يعني النفي
يعني التاشمليته فيما اذا كانا في سياق النفي لانه لا تسلب حينئذ الجمعية ونفي تحقق الجماعة
لا يستلزم نفي تحقق الواحد والاثنين بخلاف العكس اذ لم يحمل الوحدة او الاثنينية قيدا
للمنفي مورد النفي او المراد ان استغراق المفرد اشمل لانه اي استغراقه للاحاد بلا واسطة
الجمع بخلاف استغراق الجمع لما فانه بواسطة لان الحكم الثابت للجمع انما يثبت ابتداء لما يصدق
عليه مفهوم الجمع ثم يسري الى الاحاد وذا لم يكن ثبوته للجميع من حيث هو مجموع فاشمليته

بمعنى

بمعنى الظاهر شموله لا بمعنى او صحيحة دائرة شموله ولا اي وانظر بيد احد الناس ويليق فمنوع اي
فكون هذا اشمل بمعنى ثم اشار الى ان شيئا من ذلك ولا يليق لا بمعنى ايضا بقوله وما تقدم من
سلب لام الجنس الجمعية الى الجنسية من عدم الفرق بين لا رجل ولا رجال في نفي الجنس بنفي
كونه اي كون استغراق الجمع بواسطة الجمع لانه لم يبق الجمعية بعد السلب وكذلك ينبغي
اشمليته في النفي لعدم الفرق بينهما بحسب الحقيقة على ما مر بيانه ولاجماع الصحابة
على فهم العموم في قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش والا لم يحمل الناس الانصار
عند قولهم منا امير ومنكم امير لجواز العمل بموجب قوله اذ لم يبقه بقوله الائمة الا الاستغراق ان
بخلاف ما اذا افاده فان المعنى حينئذ كل امام من قريش ولاجماع اهل اللغة على صحة الاستثناء
اي استثناء المفرد من الجمع المحلي فانه لو لم يستغرق الاحاد كالجنس المحلي لما صح استثناؤه
فان استثناءه منه يقتضي شموله اياه قطعا وهذا القطع لا يحصل الا بالاستغراق وكونه
بحيث يتناوله الحكم لولا الاستثناء كما تقدم ولما بين ضعف ما قيل من الاشملية اراد ان
يبين ضعف ما يبتنى عليه فقال وعنه اي وعن كون استغراق الجمع كذلك دون استغراق
المفرد لشموله المجموع لا الاحاد قالوا اي اهل السنة والجماعة في رد استدلال المعتزلة
بقوله تعالى لا تدركه الابصار على نفي الرؤية مطلقا سلب العموم ورفع الايجاب الكلي
للفرق بينه وبين لا يدركه البصر فان الثاني نفي لادراك جنس البصر اياه والاول نفي
لادراك الجنس المستغرق ونفي الجنس المستغرق لا يستلزم نفيه مطلقا لجواز ان
يتحقق بغير استغراق فان قلت من اين لك ان قولهم هذا مبني على كون استغراق الجمع
دون استغراق المفرد لم لا يجوز ان يكون معنى قوله وعنه عن كون استغراق الجمع
كالمفرد كما هو المتبادر من السياق لانه الاصل المستبعد كيف من امر ذكر على وجه
الاعتراض ونفي قلت نعم لكن يرد حينئذ ان الحمل على سلب العموم على ذلك التقدير
خلاف الظاهر لكونه بمنزلة لا يدركه البصر في الدلالة على نفي الجنس فتأمل لا عموم السلب
والسلب الكلي لانه انما يتحقق على تقدير نفي الجنس مطلقا وفي قوله اي لا يدركه كل بصر
تفسير لسلب العموم فالمنفي شمول رؤية الكل وهو اي سلب العموم سلب جزئي
لا سلب كلي لان نقيض الايجاب الكلي ورفعه السلب الجزئي فجاز ثبوت الرؤية
لبعضها اي الابصار ويرد عليه ان حاصل هذا الابطال منصب الخصم وانه مصادمة
اخرى نعم اذا اعتبر الجمع للجنس بسلب اللام جمعيته الى الجنسية كان النفي
المذكور لعموم السلب لوروده على الجنس كقوله تعالى لا يحب الكافرين اذ لا
شك ان المراد منه نفي المحبة عن جنس الكافر مطلقا لا الجنس الموصوف بالجمعية وقوله
لنفي الجنس تعليل لعموم السلب ويجوز ان يكون قوله لا يحب الكافرين بتمامه لنفي

الجنس وتكون الجملة توطية لقوله ولو اعتبر مثله اي مثل ما في قوله لا يجب الكافر في
من نفي الجنس في الاية اي في قوله تعالي لا تدركه الابصار وادعي حينئذ في جواب الخصم
ان الادراك المنفي في الاية اخص من الروية المطلقة وهو ما كان علي وجه الاحاطة لم
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولما عد المحلي باللام من صيغ العموم وكان لمعان
اربعة الجنس والاستغراق والعهد الخارجي والعهد الذهني والعموم انما يتحقق عند
ارادة الاستغراق احتاج الي بيان ضابط يعرف به ارادة الاستغراق فقال والتعيين اي
تعيين احد المعاني المذكورة انما يكون بمعين من قرينة لفظية او حالية بحسب المقام
وان لم يكن ذكر المعين ولا عهد خارجي اي ولم يكن معهود معين من افراد المحلي باللام بين
المتكلم والمخاطب قبل هذا التخاطب وامكن احدهما اي الاستغراق او الجنس وقد سبق
ذكرهما فيما مر انفا والمراد امكان احدهما بدون الاخر تعين الذي امكن وان امكن كل
منهما فقيل وقايله جماعة منهم فخر الاسلام وابو زيد الجنس اي المراد عند امكان كل منهما
الجنس للتيقن لانه موجود في ضمن الاستغراق ايضا والمتيقن اولي بالارادة عند التردد
وقيل وقايله عامة مشايخنا وغيرهم تعين الاستغراق للاكثرية اي لانه يراد في اكثر
استعمالات المحلي باللام بالنسبة الي الجنس خصوصا في استعمال الشارع علي ما يشهد به
التتبع والاستقرا وقدر كما صرح به المحقق التفتازاني ان الجمع المحلي للمعهود والاستغراق
حقيقة وللجنس مجاز وذلك لان المقصود من وضع الالفاظ بازاء المفهومات الكلية ولهذا
ذهب كثير من المحققين الي ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر لا الماهية المطلقة وهو الاوجه
فان قلت مرادهم من الجنس ههنا هو المعهود الذهني قلت هو قريب من الجنس بالمعني
المذكور باعتبار كونه قليل الفايدة وانه اي الجنس خلف عنهما لا يصار اليه الا لتعذرهما
كما هو شان المجاز مع الحقيقة والخلف مع الاصل ولذا اي لانه لا يصار اليه الا لتعذرهما لو حلف
لا يكلمه الايام او الشهور يقع المذكور من الايام والشهور علي العشرة منها عنده اي ابي
حنيفة رحمه الله وعلي الاسبوع في الايام وعلي السنة في الشهور عندهما لامكان حمل المحلي المذكور
وهو الايام والشهور علي العهد الخارجي الذي هو حقيقة فيه غير انهم اي الايمة الثلاثة
اختلفوا فيما هو المعهود في الايام والشهور علي العهد الخارجي الذي هو حقيقة فيه غير انهم
اي الايمة الثلاثة اختلفوا فيما هو المعهود في الايام والشهور فعنده العشرة من الايام والشهور
وعندهما الاسبوع والسنة قال المصنف في شرح الهداية لقايل ان يرجح قولهما في الايام والشهور
بان عهدهما العهد وذلك لان عهديته بعدد غيره كان اعتبار هذا المعهود اولي وقد عهد في
الايام السبعة وفي الشهور الاثني عشر فيكون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما اولي بخلاف
غيرهما من الجموع كالسنين والازمنة فانه لم يعهد في مادتها عدد اخر فينصرف الي ما استغرقه

ان يستعمل في افراده الموجودة في الخارج لان الاحكام يثبت لها لا الطبايع الكلية صح

العشرة انما هي للجمع مطلقا من غير نظر الي مادة خاصة فاذا عرض في بعض مادة من الجمع مطلقا كالايام عهد به صح

الجمع مطلقا من ارادة العشرة فما دونها انتهي يرد عليه ان المعهود في الايام سبعة او لها السبت واخرها
الجمعة وهما لا يحلان الا علي السبعة التي تكون علي هذا الوجه ويمكن ان يجاب عنه بان المعهود نعم
كما قلت غير ان تلك الخصوصية الغيب لعدم تعلق القصد بها حال اليمين كما لا يخفي وفي المعني
علي ما يجي بدي من الدراهم ولا شي في ابدها لانه ملاثة اي وللاصل المذكور في قولها
في المعني علي ما يجي الي اخره لزمها ثلاثة يرد عليه ان هذا من قبيل حمل الجمع علي اقل افراده
لتيقنه لا من باب حمل الجمع المحلي علي الجنس كما انه فلا وجه لذكره ههنا ويمكن ان يجاب عنه
بان اصل الكلام انما كان في ان الجنس مجاز بالنسبة الي المحلي المذكور لا يصار اليه الا عند
تعذر الحقيقة ولا شك ان حقيقة الجمع تقتضي وجود ما فوق الاثنين من افراد مفرده فحمله
علي الجنس بحيث لا يصدق علي الواحد والاثنين مصير الي المجاز مع امكان الحقيقة وسلب
اللام جمعية المحلي الي الجنسية لا يقتضي ان يحمل الجمع علي الواحد والاثنين بل تاثيره
في استغراق الاحاد واثبات الحكم لكل واحد منها ولا يحمل الجمع مثل المفرد من كل وجه
ولا شك ان تعريف الجنس الذي استدل علي ثبوته باطباق العرب اي اتفاقهم علي
ارادة الجنس من نحو فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد للقطع بعدم
القصد الي عهد او استغراق او عدد لانه يقال في حق من لا يلبس الابرد او احدا ولا يركب
الا فرسا واحدا ولا يخدمه الا عبد واحد هو المراد بالمعهود الذهني فقوله المراد الي
اخره خبر ان وقوله هو للفصل والمعرفان المجرور بالباء معهود اي بتعريف المعهود الذهني
اذ هو اي تعريف المعهود الذهني الاشارة الي الحقيقة التي هي مسمي مدخول اللام
باعتبارها اي باعتبار تلك الحقيقة وجعلها لبعض الافراد اي تبادر الي الحقيقة من
حيث تحققها في ضمن فرد ما لا من حيث هي هي ولا من حيث تحققها في ضمن فرد معين او في
ضمن كل فرد غير معينة للمعهدية الذهنية لا الخارجية حيث لم يعهد قبل بين المتكلم والمخاطب
ذكر فرد وحصه معينة من تلك الحقيقة غير ان الطبيعة الكلية من حيث تحققها في ضمن
فرد ما امر معلوم معهود في الاذهان فباللام يشار اليها من حيث انها معلومة معهودة
في ذهن المخاطب ولما كان معلومية الحقيقة المعتبرة من حيث تحققها في ضمن الفرد المنتشر
باعتبار معلومية الطبيعة اشار اليه بقوله لجنسها واضافة الجنس اليها من قبيل
اضافة المطلق الي المعنيه كمنع الادراك والتعبير بالحصة من الحقيقة عن المعهود الذهني
غير جيد لان الحصة انما هي الفرد المعين او الافراد المعينة من الطبيعة واما الفرد المنتشر
فمفهوم كلي مساو للحقيقة كذا قيل وفيه نظر والوجه ان يقال انه اشار الي ما قالوا من
ان كل كلي بالنسبة الي حصصه نوع ولا بالنسبة الي افراده فقد يكون عرضيا وقد
فرقوا بينهما لطلب تحقيقه في مجلسه ومن المعلوم ان المراد ههنا الفرد فان قلت

بقي قسم من المحلي لم يذكره وهو الجنس المشار اليه من حيث هو مع قطع النظر عن تحققه في ضمن فرد قلت لم يتعلق غرض الاصولي به لانه من الاعتبارات العقلية المناسبة للاعتبا رات

الفلسفية فانه قد يبتني لها الاحكام في تلك العلوم فلا باس بعدم ذكره وعدم اعتباره

وعنه اي عن تعريف الجنس لتعينه اي الجنس لعدم امكان العهد والاستغراق وجب من قوله تعالى انما الصدقات للفقراء جواز الصرف لواحد يعني ثبت الجواز المذكور منه

بناء على تعريف الجنس في الفقرا لتعين الجنس لعدم امكان الحمل على الحقيقة من العهد والاستغراق اما العهد فظاهر واما الاستغراق فلانه يستلزم كون كل صدقة لكل فقير ولا بقا لها لا يجوز ان يكون المعنى جميع الصدقات لجميع الفقرا وتقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد لانا نقول ليس هذا معنى الاستغراق اذ معناه ثبوت الحكم لكل فرد لا للمجموع من حيث هو مجموع ولو سلم فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد لكنه لا يكون حينئذ من تعريف الجنس لتعينه وفيه ما فيه ونصف الموصى به لزيد والفقرا فنصف له ونصف لهم معطوف على وجب اي ومن تعريف الجنس وكون اللام لتعينه تنصف المذكور لانه يراد حينئذ جنس الفقير المراد منه المفهوم الذهني الذي هو الفرد المنتشر فكانه اوصى للاثنين زيد وفقير واجمع على الحنث بتزوج الحلف على انه لا يتزوج النسا والحلف على انه لا يشتري العبيد فقوله واجمع ايضا معطوف على وجب فانه ايضا متفرع من تعريف الجنس لتعينه بدليل اجماع العلما على حنث الحالف بتزوج امراة واحدة في الاولى وشرا عبد واحد في الثانية فلولا المراد بالنسا والعبيد الجنس لما حنث وهو ظاهر لا لا بنية العموم في المنفي لا النفي استثنا من عموم الاحوال يعني اجمعوا على الحنث بما ذكر في جميع الاحوال الا عند ما نوى الحالف من نفسه عن تزوج كل النسا وشرا كل العبيد لا عن البعض منها فلا يحنث ابدا لان تزوج كل النسا وشرا كل العبيد محال

قضا وديانة لانه نوى حقيقة كلامه كذا قيل ويرد عليه ان مقتضى الكلام السابق اذ رفع الايجاب الكلي ليس حقيقة الجمع المحلي الواقع في سياق النفي لان الرفع المذكور في قوة السلب الجزئي فلا استغراق حينئذ ولا عهد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستغراق موجود في الايجاب الذي هو مورد النفي وان لم يوجد في النفي وفيه نظر وقيل لا يحنث ديانة ويحنث قضا لانه اي قوله لا يتزوج النسا ولا يشتري العبيد عند ارادة العموم كالمجاز في الاحتياج الى القرينة لعروض الاشتراك ان قلنا انه يستعمل حقيقة في عموم النفي ونفي العموم ومجازا ان قلنا حقيقة عموم النفي بدليل التبادر الى الفهم وهذا لا ينال العموم المذكور الا بالنية كما هو شان المجاز وما يجري مجراه وقيل المراد بالاجماع المذكور اجماع مشايخنا فقد ذكر الرافعي في تهذيب الفرعين انه يحنث بتزوج ثلاث نسوة

وشرا ثلاثة اعبد وعنه اي من تعريف الجنس بالمعنى المذكور لا من تعريف الماهية من حيث هي كما قيل شربنا الما واكلت الخبز والعسل وادخل السوق لان الماهية من حيث هي اعتبار عقلي محض لا تشرب ولا تاكل ولا تدخل وانما قال وادخل السوق اشارة الى ان كون اللام فيه للعهد الذهني لم يسلم والمذكورات مثلها فلا ينبغي ان ينافس فيها ايضا وهذا الذي نشرع فيه استيناف وابتدا الكلام لا من تتمة الكلام السابق وانما كان شروع تعلق به اللام الموضوع للتعريف حقيقتها الاشارة الى المراد باللفظ اشارة عقلية ويحتمل انه كرر قوله للتعريف خبر المبتدا وقوله الاشارة بدل منه سوا كان ذلك المراد مسمى بان وضع اللفظ بازائه او لا بان كان معنى مجازيا والمراد بالاشارة التعيين حيث انه معلوم للمخاطب والا فالاشارة التعيين حيث انه معلوم للمخاطب والا فالاشارة الى نفسه مع قطع النظر عن معلوميته متحققة في النكرة ايضا بمقتضى الوضع او القرينة عيانه لا يشار الى معلوميته منها وان كان معلوما في نفس الامر للمخاطب فالمعرف في من على اشجع الناس فاكرمت الاسد الرجل الشجاع واما تدخل لام التعريف النكرة لا المعرفة لاستغنا بها عنها ومسماها اي النكرة بلا شرط فرد هو من العهد الكلي الذي تدل عليه بلا زيادة من اسم وجودي او عدمي يعني ماهية الفرد المنتشر لا بشرط شي لا ماهيته بشرط شي او بشرط لا شي وانما قال بلا شرط لان مسمى النكرة بشرط كونه في سياق النفي كل فرد لا فرد ما فعموم التعيين في مسمى النكرة ليس جزءا ولا شرطا كما دعم التعيين عنه بفرد ما وبالفرد المنتشر والا امتنع تحققه في النفي فاستعمل في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة لصدق مفهوم الفرد يعني النكرة اذا استعملت في فردها الذي هو معين عند المتكلم غير معين عند السامع فهي باعتبار هذا الاستعمال حقيقة لصدق ما وضعت له على المستعمل فيه لانه يستعمل دائما في المعين عنده لجواز عدم تعين ما استعملت فيه عند المتكلم ايضا كما اذا قال جا في رجل وهو لا يعرفه بعينه فلان نسب التعيين اي ان نسب المتكلم المذكور اي ذكر الفرد المعين شيئا بعد ذكر الاستعمال والمخاطب هو السامع المذكور عرفت تلك النكرة في خطابه الثاني باللام حال كونه معهودا بين المتكلم والمخاطب بما سبق ذكره ولو على سبيل الابهام فعلم ان التعريف العهدي لا يستلزم التعيين الشخصي بل يكفي فيه تعين ما يقال للعهد المذكور معهودا ذكريا خارجيا صفة اخرى اما كونه ذكريا فلسبق ذكره واما كونه خارجيا فلعهوديته في الخارج بهذه الملاحظة الخطابية في هذا الخطاب واليه اشار بقوله اي ما عهد من السابق فقوله ما عهد تفسير للمعهود وقوله من السابق تفسير لقوله خارجيا فان ما عهد في الزمان السابق لا جرم يكون خارجيا عن الملاحظة الحالية وكلمة من ابتدائية لبيان مبدا العهد ولو كان المشار اليه باللام معينا عند المخاطب لما يوجب ذلك من قرينة او دوام حضور في الذهن الى غير ذلك غير مذكور

بينهما خص ذلك المعنى المعين المذكور بالخارجي اي بالمعهود الخارجي ولا يقال له الذكري
الخارجي كقوله تعالى اذ هما في الغار فان الغار معلوم متعين عند المخاطبين من غير
سبق ذكر واذا دخلت اللام الاسم المستعمل في غيره اي في الفرد الغير المعين عند المتكلم والسامع
عرفت معهودا ذهنيا لكون المشار اليه امرا ذهنيا غير متعين في الخارج ويقال للتعريف
الحاصل منهما حينئذ تعريف الجنس ايضا كما يقال تعريف العهد الذهني لصدق الفرد الشايع
على فرد من افراد الجنس واذا اريد بها اي النكرة كل الافراد بان يشار باللام الى الحقيقة
من حيث تحققها في ضمن كل فرد عرفت الاستغراق اي عرفت النكرة تعريف الاستغراق فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فاعرب باعرابه او اريد بها الحقيقة من حيث هي بلا
اعتبار فرد وقطع النظر عن اعتبار تحققها في الخارج في ضمن فرد فهي اي اللام لتعريف
الحقيقة الماهية كالرجل خير من المراة لانه لا التفات في تفضيل جنس الرجل على جنس
المراة الى الفرد لانه لا يراد ان فرد اما منه خير من فرد ما منها ولا ان كل فرد منه خير من كل فرد
منها فان قلت اذا قطع النظر عن الفرد فلا يلزم الحكم بخيرية اعتبار عقلي على اعتبار عقلي
اخر قلت ليس كذلك بل هو ترجيح لجنس موجود في الخارج على جنس موجود فيه غاية الامر
عدم التفات الحاكم الى وجودهما وفردهما في الخارج وعدم اعتبار وجود الشي في نظر
العقل لا يستلزم عدم وجوده في نفس الامر غير انه اي الشان قد يقال اي يطلق ان
الاسم الذي دخلته اللام مجاز فيهما اي في الاستغراق والحقيقة لانه اي الاسم المذكور
ليس موضوعا للاستغراق ولا للماهية من حيث هي بل للفرد المنتشر للماهية ولا اللام
موضوعة للاشارة الى كل فرد ولا للاشارة الى الماهية من حيث هي لانها موضوعة للاشارة
الى ما وضع له مدخولها وقد عرفت عدم وضعه لشي منهما لكن تبادر الاستغراق في الاطلاق
عند عدم العهد يوجب وضعه له اي وضع الاسم للاستغراق بشرط اللام فيه نوع وضع
نظهور عدم تبادره من الاسم المذكور اذا لم يكن مدخولا للام كما قدمنا في ذيل الكلام على
تعريف العام وانه اي عدم العهد الغير المعنية لا رادة بعض المعاني التي وضع المحلى باللام لها منها
على سبيل الاشتراك ولو اراده اي كون عدم العهد قرينة بالمعنى المذكور قايل ان لا
يفهم من العام كالسكاكي صح ما اراده بخلاف الماهية من حيث هي فانه لم تتبادر من
المعرف باللام فتعريفها اي الماهية من حيث هي تعليق معنى حقيقي للام وهو الاشارة
الى مفهوم مجازي اي بمعنى مجازي للاسم فاللام في الكل اي الاقسام الاربعة حقيقة لتحقق
معناها الاشارة بالمراد من مدخولها في كل من الاقسام المذكورة واختلافه اي تنوع
معناها على الوجوه الاربعة ليس الا بخصوص المتعلق المشار بها اليه لانه حرفي وجنسه
فيختلف باختلاف المتعلق فظهر من هذا البيان ان خصوصيات التعريفات الحاصلة من

اللام بكل واحد منها تابع لخصوصيات المراد بمدخول اللام من الفرد المعين او الماهية
او كل الافراد او الماهية من حيث هي والمعين لواحد منها بخصوصه القرينة بحسب
المقامات فان قيل المراد مطلقا العهد الخارجي ثم الاستغراق لندرة ارادة الحقيقة
من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم
من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج والقايل المحقق التفتازاني وتبعه غير محمد حيث قال
في القاموس نحن نريد الكتاب وغيره تقريره والمعنى غير مبني على وجه يستقيم بخلوصه
عن الاعتراض الذي يوجب العدول فان المرجح عند امكان كل من الاثنين لا احدهما لا كثرة
استعمالا يعني اذا اطلق لفظ له معنيان ويصح في ذلك المقام ارادة كل منهما فلا ينبغي احدهما
مرادا فان كان احدهما بحيث يستعمل اللفظ فيه اكثر نكون دائما فيه بحسب الاستعمال مرجحا
لارادته او فايدة معطوف على قوله استعمالا فانهما تمييزان من نسبة الاكثرية الى احدهما
فان اصل التركيب اكثرية احدهما حذف المضاف اليه وعوض عنه اللام ولا خفا في ان نحو
جاءني عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة فيه انما تتحقق في الاستغراق حيث يكرم الجايي
المذكور المقصود اكرامه اصالة في ضمن العموم حال عن الجايي وان كان الاظهر كونه نظرا فانه يكرم
لان تقييده في طرف المكان محدود بما عرف في محله وحاصله ان ارادة العموم والاستغراق
تفيد لزوم المخاطب باكرام الجايي مع زيادة امره باكرام كل عالم سواه بخلاف تقديم العهد
الخارجي وترجيحه بان يحمل العالم على العالم المذكور المنسوب اليه الجيية فانه اي الكلام
المذكور يكون حينئذ امرا باكرام الجايي فقط دون غيره من العلما ولذا اي ولاجل كثرة
الفايدة قدم الاستغراق على العهد الذهني اذا امكنا اي الاستغراق والعهد الذهني
وظهر مما ذكرنا من ان اللام للاشارة الى المراد باللفظ ومن ان خصوصيات التعريفات
تابع لخصوصيات المراد لغة بمدخول اللام الى اخره ان ليس تعريف الاستغراق والعهد
الذهني من فروع تعريف الحقيقة كما قيل اذ لو كان من فروعها لم تكن الاشارة بها
الى المراد باللفظ على الاطلاق اذ المراد به قد يكون نفس الحقيقة وقد تكون الحقيقة من حيث
تحققها في ضمن الافراد كلا او بعضا على ما سبق ولم يكن تابعا لتلك الخصوصيات بل كان
تابعا لنفس الحقيقة لكون الاشارة في الكل الى نفس الحقيقة على ذلك التقدير فان معنى
تبعيتها الخصوصيات ان يكون نعني كل خصوصية منها باعتبار كونها اشارة الى خصوص
المراد لا ان اللام ليست الا لتعريف الحقيقة وباقي الاقسام من فروعه كما نسب الى
المحقق فقوله كما قيل كما نسب جزاء ان لمحذوف تقديره وهذا القول كما قيل لا نسب
غير ان حاصلها اي حاصل التعريفات الحاصلة باللام اربعة اقسام فذكرها اي هذه
الاقسام على وجه يوهم انها اقسام تعريف الحقيقة تسهيل للضبط بل المعرف ليس الا المراد بالاسم

سواء استعمل فيه حقيقة او مجازا فليست الماهية مرادة فيه اما لكونها جزء المراد
لا يوجب انها المراد الذي هو متعلق الاحكام في التركيب وهو الملتفت بالذات والجزء انما
يقصد ضمنا بالتبع اشار بقوله واما في سياق النفي الي انها قد تراد في بعض الاستعمالات
بمجاراة للخصم ثم نفي كونها مرادة بالكلية بقوله على انها اي الماهية لم ترد من حيث كونها
جزءا من المسمى لكون اللام اشارة الي الحقيقة المقيدة بالوحدة المطلقة كما سيشير اليه
بل انما يثبت عند كون اللام للحقيقة على انها كل اي تمام ما وضع له اللفظ فانها
انما تريدت عند ذلك معيدة بما يمنع الاشتراك وهو اليقيني المطلق ومنع الاشتراك باعتبار
ما صدق عليه وذاك اي المعيد بما يمنع الاشتراك نفس الفرد وهو اي الفرد المراد بالتعريف
المشار اليه باداته والاسم اي وانما هو المراد بالاسم المدخول للام والمجموع من الماهية
والقيد غير احدهما فلا يكون المراد بالتعريف والاسم الماهية من حيث هي في اصل هذا
التحقيق رد فيه لمن في لام الحقيقة انها اشارة الي الماهية من حيث هي وان الاشارة في
الرجل جزء من المراد اي الي الماهية المقيدة بالتعيين المطلق لا الماهية من حيث هي اذ الماهية
من حيث هي من الاعتبارات العقلية لا يوصف بالجزئية ومثل الانسان نوع من الاعتبارات
الفلسفية لا يلتفت اليها في كلام العرب والعرف وحينئذ بين لام الحقيقة ولام الاستغراق
والعهد الذهني انما سكت عن بيان كون الماهية متحققة في ضمن او البعض والله اعلم
وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد لابطال اللام الجنسية معني الجمعية على ما مر كان تثنيته
اي الجمع مثله اي مثل تثنية المفرد الا ان كونه اي الجمع مجازا عن الجنس يبعد بل هو حقيقة
لكل من الاستغراق والجنس للفرق بين صيغة الجمع وصيغة المفرد باعتبار اصل الوضع
فان المفرد في الاصل موضوع للفرد والجمع للافراد فناسب كونه حقيقة عند ارادة الاستغراق
لان جميع الافراد مما صدق عليه حقيقته الاصلية وعند ابطال جمعيته ناسب ارادة الجنس
منه مجردا عن قيد الوحدة كتجرده عن العدد باعتبار وضع ثان له عند دخول اللام عليه
ثم اشار الي دليل الحقيقة بقوله للفهم يعني يفهم منه كل من المعنيين من غير حاجة الي
قرينة وهذا علامة الحقيقة كما ذكر في نحو الائمة من قريش من ارادة الاستغراق و
في نحو تزوجت الثيب من ارادة الجنس ومالا يحصى من الامثلة واما النكرة فعمومها في
النفي ضروري وقد سبق بيانه وكذا عمومها ضروري في الشرط المثبت حال كونه يمينا
لان الحلف في الشرط المذكور على نفيه اي نفي مضمون الشرط ففي قولك ان كلمت رجلا
فانت طالق المحلوف عليه نفي الكلام لان المطلوب من الحلف فيه هذا الاعتبار فلهذا رجلا
نكرة في سياق النفي لا النفي عطف على المثبت فلا عموم لها فيه كما لم اكلم رجلا فهي
طالق لانه اي الحالف في الشرط المنفي على الاثبات اي اثبات مضمون الشرط ولا عموم لها

في

لها في الاثبات من غير قرينة العموم كانه قال في هذا المثال لا اكلم رجلا ولذا قالوا النهي
في الاثبات للمنع والنهي نحو كالنفي وفي النفي تحمل على امتناع مضمون الشرط وهو لا يقتضي
العموم ولا يبعد في غير النهي قصد الوحدة اذا وقعت فيه فان الوحدة معتبرة في مفهوم
النكرة لانها الماهية المقيدة بالوحدة المطلقة فقد يكون مناط الحكم القيد في المقيد به
كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تعمه اذ جاز كون الوحدة مرادا للمتكلم فلا يطعم اذا جاء
اكثر من رجل واحد وفي غيرهما اي في غير النفي الصريح والشرط المثبت الذي بمعناه ان وصفت
بصفة عامة وفسر عمومها بقوله اي لا يختص فردا بان تحققت في اكثر من واحد نحو جالس
رجلا يدخل داره وحده فيقال كل احد عمت كقوله مؤمن خير وقول معروف خير فان كلا من
الصفتين لا يختص بها واحد ثم انما تعم ما لم يتعذر العموم فان تعذر لا تعم كلقيت رجلا عالما
فانه وان وصف بصفة عامة لكنه متعذر لقاء كل عالم عادة ووالله لا اجالس الا رجلا
عالما فان ما بعد الاستثناء في غير الموجب اثبات وقد وصف بصفة عامة غير انه يتعذر
العموم عادة ولم يقصد به الوحدة بقرينة الصفة العامة فلذا قال له مجالسة كل عالم
جمعا وتفريقا فلا يحنث بمجالسة العالمين او العلماء لا يحنث بمجالسة عالم واحد وهذا
بخلاف الا رجلا غير منه بصفة عامة فيحنث برجلين قيل الفرق بين هاتين المسئلتين
ان الاستثناء يصدق على الشخص الواحد لا يتناول الا واحدا لان المستثنى منه مستغرق
جميع ما يصلح له فلا يحكم بخروج شيء منه الا بقدر ما يقتضيه الاستثناء ومقتضاه ادني ما
يطلق عليه الاسم المستثني فاذا وصف الاسم النكرة المستثني بعام ظهر القصد الي
وحدة النوع كان قبل الوصف يحمل الوحدة على وحدة الشخص فصرف الوصف العام عن
وحدة الي وحدة وقيل ينبغي ان يقال وصف عام لا بغير احد وصف بها في العموم نحو لا اكلم
الا رجلا كوفيا واحدا فانه يمتنع فيه العموم وتركه المصنف لظهوره وزيادة قيد احترز على
الوصف العام كما في التلويح وهو بعزيمة كونه اي الوصف مما يصح تعليل الحكم به نقض عن
زيادة ولا يخفي لطفه بل الصواب ان لا يزاد لان هذا الحكم بعينه ثابت فيما لو قال لا اجالس
الا جاهلا مع انه لا يصح التعليل به عند العقل وحاصله اي حاصل استعمالها في غير النفي
انها في الاثبات تم بقرينة لا تنحصر في الوصف صفة للقرينة او استيناف لبيانها بل تكون
اي بكثير تحققها في غير الوصف وقد يظهر عمومها من المقام وغيره كعلمت نفس وتمرة خير
من جرادة فان المقام قرينة على انه ليس علم النفس بما قدمت واخرت امرا يختص بواحد دون احد
وكذا خيرية تمرة وهي اثر رواه ابن ابي شيبة عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم واكرم كل رجل
وهنا مثال لغير المقام وهو لفظ كل واكرم رجلا لا امرأة فان نفي المرأة في المقابلة يدل
على ان الاكرام منوط بوصف الرجلية ايما وجد والتخصيص بالنقض ترجيح بلا مرجح وهي اي

النكرة في غير هذه اي النكرة مطلقة المواضع مطلقة اي دالة على فرد غير معين على سبيل البدل
كان اسما يحكم انه قد يجي النكرة كما يقتضيه الوضع لا تعرض فيها للتعميم ولا للخصوص ومن فروعها
اعادتها اي مما يتفرع على النكرة احكام اعادتها معرفة ونكرة وكذا المعرفة اي من فروعها
اعادتها معرفة ونكرة فالمراد بالاعادة تكرير اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير
او بدونها ويلزم كونه تعريفها اي تعريف المعرفة باللام او الاضافة في اعادتها اي في اعادة
تلك المعرفة نكرة مفعول للاعادة قال الشارح وفي اعادة النكرة معرفة ايضا فالاقسام
الممكنة اربعة اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة وعكسه وضابط الاقسام باعتبار
الاحكام انه يقال ان نكر الثاني فغير الاول اي فالمراد بالثاني غير المراد بالاول والاكان المناسب
تعريفه باللام او الاضافة بناء على كونه معهودا سابقا ذكره او عرف فعينه كقوله تعالى فان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا وعنه صلى الله عليه وسلم لن يغلب عسر يسرين الامع الفسر
يسرا ان مع العسر يسرا وهو اي الضابط المذكور اكثري لا كلي لانه قد تعاد النكرة نكرة عين
الاولى كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وتعاد النكرة معرفة غير الاولى
كقوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب كذا قيل وفيه نظر وتعاد المعرفة معرفة غير الاولى
كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب ونكرة عين الاولى كبيت
الحماسة ◦ صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ◦ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي
كانوا ◦ ينبني عليه اي على هذا الاصل اقراره بمال مقيد بالصك وهو كتاب الاقرار
بالمال وغيره معرب واقراره بمال مطلق كل من المسئلتين معروفة عند الحنفية غير اقراره
بمقيد اي غير معروف عندهم اقراره بمال مقيد بالصك في مجلس ثم اقراره في مجلس
اخر به اي بالمال منكرا وقلبه اي وغير معروف ايضا اقراره بمال منكر في مجلس ثم به في
مجلس اخر مقيدا بالصك فان حكم هاتين المسئلتين غير معروف نقلا عن ابي حنيفة وصاحبيه
والمناخرين وجوب ماليس عند ابي حنيفة في الاولى ووجوب مال واحد في الثانية اتفاقا
نقلا عن المحقق انه لحض شرح هذه الجملة فقال فالمنقول انه اذا اقر بالف في هذا الصك
ثم اقر بها كذلك في مجلس اخر عند شهود اخرين كان اللازم الفا واحدة بناء على اعادة المعرفة
معرفة ولو اقر بالف مطلق عن الصك غير مقيد بسببه في مجلس ثم في مجلس اقر بالف كذلك قال ابو حنيفة
يلزمه الفان بناء على اعادة النكرة نكرة كما لو كتب صكين كلا بالف واشهد على كل شاهدين
وعندهما يلزمه الف واحدة للعرف على تكرار الاقرار للتاكيد ولو اتحد المجلس في هذه يلزم
الف واحدة اتفاقا في تخريج الكرخي لجمع المجلس المتفرقات ولو اقر بالف مقيد بالصك عند
شاهدين ثم في آخر عند اخرين بالف منكر ففي لزوم العين على قول ابي حنيفة بناء على اعادة
المعرفة نكرة وفي عكسها ينبغي وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة ثم التقييد

بالشاهدين

بالشاهدين في الصور لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند اخر او بالف عند شاهدين
وبالف عند القاضي لزم الف واحدة اتفاقا انتهى وذلك لان الشاهد الواحد لا يتم به الحجة
ولا اعادة للاحكام والاتمام والاعادة عند القاضي لاسقاط مؤنة الاثبات بالبينة وقيد الاتفاق
بتخريج الكرخي لانه على الاختلاف في تخريج الرازي ولو اقر بالف عند شاهدين في مجلس ثم
بالف عند اخرين في مجلس او عكسه يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر واما من
فعلى الخصوص اي فوضعها على الخصوص كسائر الموصولات فهي ليست عامة بالوضع بل
بالوصف المعنوي الذي هو مضمون الصلة لان الموصول مع الصلة في حكم اسم موصوف
على ما هو المختار عند المصنف والنكرة اي وكالنكرة في كونها موضوعة على الخصوص واخص منها
اي من النكرة فانها اي من وضعت لعاقل ذكرا وانثى عند الاكثر فعلى هذا اطلاقها على الله
تعالى تجوز لهو قيل لعالم لكان اعم وقد يطلق على غير العالم منفردا او مع غيره وقيل يختص
بالمذكر وبعض الخلاف في من الشرطية خاصة كما نقل ابن الحاجب غير جيد اذ الموصولة
والموصوفة والاستفهامية كذلك والاستدلال للاكثر ثابت بالاجماع على عتقهن
اي اماء في من دخل داري فهو حر اذ لو لا ظهور تناوله لهن لما اجمع عليه والنكرة بحسب
المادة قد يكون لغيره لما قال ان من اخص لا اختصاصها بالعاقل فهم ان النكرة للعاقل وغيره
فربما يتوهم ان وضعها مطلقا لما يشملهما فبين ان النكرة قد يخص العاقل وقد يكون لغير العاقل
بحسب المادة كلفظ عاقل ومجنون في ضده وفرس لنوع غير عاقل فلا يعم بعض النكرة وتشاركها
اي النكرة النوعي وبقية الموصولات في انها على الخصوص والتشبيه وضعا وانما لزمها اي
من الموصولة وكذا بقية الموصولات التعريف في الاستعمال وعمومها اي من بالصفة
المعنوية على ما ذكر فان كانت الصفة بحيث تعم جميع ما يصلح له تعين عمومها ويلزم عمومها
في الشرط والاستفهام وقد يخص حال كونها موصولة وموصوفة فالموصولة كقوله تعالى
ومنهم من يستمع اليك فان المراد بمن هنا افراد مخصوصون والموصوفة كقوله تعالى ومن
الناس من يقول على بعض الاقوال وقيل من كما يخص موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون
صلتها وصفتها يخص شرطية واستفهامية بما يوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها شرطية
واستفهامية بواسطة الشرط والاستفهام قد يلزم عمومها موصولة وموصوفة
لعموم مضمون نفسها ثم لا يلزم من كونها مرادا بها الخصوص في بعض الاحوال وضعها له انتهى وما
ذكره المصنف مذكور في غير موضع فهو مختار له لما يرد من الاستفهام وغيرها واذا تقرر
ما ذكر ففي من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاء واعتقهم يعتقون وكذا من شئت من
عبيدي عتقه فاعتقه عندهما اي ابي يوسف ومحمد اذا شاء عتقهم يعتقهم لان من للبيان
اي ابي حنيفة اذا شاء يعتق الكل الا الاخير ان رتب عتقهم والا اي وان لم يرتب عتقهم بل

ق
وبهما
حنيفة

اعتقهم دفعة فخيار المولي اي عتق الا واحدا من المولي الحادث في تعيينه لانها اي من
بتبعيض فيهما اي في المسئلتين فاما كما اي عموم من وبعض من في التعليق الاول
لتعلق عتق كل من العبيد بمشيئته فاذا اعتق كل مع قطع النظر عن غيره يعتق اي كل
منهم بعض فلم يعتقهم وفي الثانية تعلق عتقهم بمشيئة واحد فلو اعتقهم لا تبعيض
بالكلية مع امكان العمل به وبالعموم اذ بمجرد اخراج الواحد يحصل التبعيض فان البعض يطلق
على الاقل والاكثر والعموم لا يبطل بخروج واحد فان القليل في حكم العدم وهذا الدليل
يتمشى في الدفعي اي فيما اذا تعلق مشيئته بالكل دفعة فانه لا يبقى حينئذ للتبعيض توجيه
لا يتم في الترتيب بان يتعلق مشيئة المخاطب بعتقهم دفعات فيصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه وهو بعض من العبيد وتوجيه قولهما اي ابي حنيفة كما وجهه صدر الشريعة
وادعى التفرد به بان البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان والحمل على المتيقن متعين
لا يقتضيها اي لا يقتضي كون من تبعيضية فالمضاف محذوف ويجوز ان تكون
تبعيضية تمييزا عن نسبة المعمول اي لا يقتضي تبعيضيتها لانها اي التبعيضية للبعض
المجرد اي الذي يكون تمام المراد لا في ضمن الكل نحو اكلت من الرغيف وليس البعض المجرد
هو المتيقن على التقديرين بل البعض المذكور الذي التبعيضية عبارة عنه ضده
اي ضد البعض المتحقق في ضمن البيانية لانه ليس بمجرد بالتفسير المذكور ولا يمكن اجتماع
الضدين فكيف يتصور وجود المجرد على التقديرين والجواب بان المراد بالبعض في قوله
البعض متيقن ما يطلق عليه لفظ البعض غير سديد لانه حينئذ لا يلزم ان تكون من تبعيضية
والتوجيه مبني عليه ثم اشار الى توجيه اخر لقول ابي حنيفة بقوله وبان وصف من بمشيئة
المخاطب في من شئت من عبيدي الى اخره وصف خاص لان ما يوصف به خاص لكونه
مسندا الى خاص وعمومها اي عموم من انما يحصل بالعام اي بالوصف العام فلم يوجد فلا
عموم فوجب العمل بموجب التبعيض من غير معارض ولزم استثناء الواحد تحقيقا لمعنى
التبعيض فقال الشارح اي عموم المشيئة باسنادها الى العام الذي هو من ولا يخفى
فساده اذ فرض ان عموم من بالصفة فكيف يكون عموم الصفة بها ولئن سلم فما معنى التوجيه
حينئذ فافهم كمن شاء من عبيدي الى اخره تمثيل للوصف العام لعدم اسناد المشيئة
الى خاص دفع التوجيه المذكور بان حقيقة وصفها اي وصف من فيه اي فيمن شئت
الى اخره بكونها اي من متعلق مشيئته اي مشيئة المخاطب وهو اي متعلق مشيئته يعني
كونها بحيث اضيف اليها المشيئة عام لتحقق الكون المذكور في كل واحد من العبيد كما ان
كونها متعلق مشيئة العبيد وصف عام فاندفع ادعاء كون الوصف خاصا واما ما لغير
العاقل وحده نحو فاقرؤا ما تيسر من القرآن وللمختلط ممن يعقل وما لا يعقل نحو يسبح لله

من العموم

ما في السموات وما في الارض والمثال درس هذا لكونها مشتركة بين غير العاقل والمختلط
فلو ولدت غلاما وجارية في مدة التعليق بعد قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت طالق
لا يقع الطلاق قال الشارح لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما بناء على عموم ما فلا
يتحقق مضمون الشرط وفي طلقي نفسك من الثلاث ما شئت لها الثلاث اي لها الخيار
في ايقاع الثلاث عندهما اي ابي يوسف ومحمد وعنده اي ابي حنيفة ثنتان وهي اي هذه
المسئلة كالتي قبلها اي من شئت من عبيدي الى اخره من حيث ان كلا منهما بيانية عندهما
تبعيضية عنده وقوله اي ابي حنيفة احق لان تقديره اي الكلام على البيان طلقي نفسك
ما شئت مما هو الثلث وفي شرح الهداية طلقي نفسك ما شئت الذي هو الثلث هذا
اذا كان ما معرفة فان كان نكرة فالمعنى عددا شئت هو الثلث وضابط البيانية صحة
وضع الذي مكانها ووصلها بضمير مرفوع منفصل مع مدخولها اذا كان المبين معرفة
وصحة وضع الضمير المرفوع المنفصل موضعها ليكون مع مدخولها صفة لما قبلها اذا كان
المبين نكرة نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس هو الاوثان ثم هذا التفويض
للثلث اليها وطلقي ما شئت واف به فلا حاجة الى قوله من الثلث فالتبعيض اي
فكون التبعيض مرادا منه مع زيادة من الثلث عليه اظهر احترازا عن التطويل المستغنى
عنه واما كل فلاستغراق افراد ما دخلته فيما كان مدخولها جنسا كان ليس معه غيره اي
لحال التوقف عدم غيره معه في المنكر اي فيما اذا كان مدخولها نكرة وذلك لان النكرة عبارة
عن الفرد المنتشر واستغراقه عبارة عنه من حيث تحققها في ضمن كل ما يصدق عليه من
اشخاصه ومن وجهة الحيثية وان كانت زايدة على ذاته لكنها من حيث انها حصلت
باعتبار ملاحظة امور متحدة معه بحسب الماهية كالعدم بخلاف مقابله المشار اليه
بقوله ولاجزائه اي ولاستغراق اجزائه في المعرف اي فيما اذا كان مدخوله معرفة فان
اجزاء الشيء امور متباينة لذلك الشيء بحسب الحقيقة فكذب كل الرمان ماكول لان قشره
مثلا من جملة اجزائه وهو غير ماكول دون كل رمان ماكول فانه صادق لعدم استغراق
اجزاء الشيء لان كل انما يستغرق كل رمان وماكولية كل رمان لا يستلزم ماكولية
كل جزء منه بل ماكولية ما هو المتعارف اكله من اجزائه ووجب لكل من الداخلين مما
الحصن في كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ما سماه بخلاف من دخل اولا فله
كذا فدخل الزمر واحد لا شيء لاحد لان عمومها اي من ليس بجميع اي كعموم جميع
من حيث الشمول على سبيل الاجتماع ليكون للجميع كمجموع المسمى فينقسم عليهم ولا ككل
من حيث الشمول على سبيل الانفراد ليكون للكل واحد ما سماه بل عمومها ثابت ضرورة
الابهام اي لاجل ضرورة ناشئة من الابهام كالنكرة في النفي اي كعموم النكرة في

صياق النفي ضرورة الابهام فان مدلولها فرد لا على التعيين وانتفاه بالنفي يستلزم انتفا
كل فرد بعينه اذ لو بقي فرد واحد لتحقق الفرد لا على التعيين في ضمنه والمفروض انتفاه
راسا هذا في النكرة واما كلمة من فمن حيث انها من المبهمات مدلولها فرد من الموصوف
بصلتها لا على التعيين في ضمنه والمفروض انتفاه راسا هذا في النكرة واما كلمة من فمن حيث
انها من المبهمات مدلولها فرد من الموصوف بصلتها لا على التعيين فشاركت النكرة المذكورة
في الابهام عن ان العموم هناك من سياق النفي وههنا بسبب ان ارادة البعض دون
الاخر ترجيح بغير مرجح فيعم الكل لكن لا على سبيل الشمول كما في مدخول كل بل على سبيل
البدل كما هو مقتضي اصل وضعها وجوب المسمى على احد الوجهين من فوف على احد
المعنيين المنفيين **فلا شركة** بين من ومدخول جميع وكل في كيفية العموم **نعم** مثل الشركة
التجوز بكلمة من عن جميع او كل وبالجملة ليس فيهما صارف قوي عن الحقيقة الى الاستعارة
لاحد مع امكان الحمل بالحقيقة اذا دخل اكثر من الواحد معا **وقيل** في الفرق بين
المسئلتين والقايل صدر الشريعة **الاول فرد سابق على كل من سواه** من الافراد
بلا تعدد فلا يصدق على ما فوق الواحد **واضافة كل الى من توجبه** الى التعدد فيه **فيحمل**
الاول بقرينة الاضافة **مجازا عن جزء وهو** اي جزء **السابق** على الغير **فقط** بلا قيد
الوحدة فتصح اضافة كل الافرادي اليه ويكون من فيه نكرة موصوفة بمعنى شيء وهو انه
لا يكفي مجرد التجريد عن قيد الوحدة بل لا بد من تصرف اخر في معنى الاول بان يراد به
من لا يسبقه من سواه والا لم يصدق على شيء من المتعدد اذ لا يصدق عليه انه سابق
على كل من سواه فافهم **ففي التعاقب** اي تعاقب الداخلين **يستحق الاول فقط لان**
من بعده مسبوق فلا يصدق عليه انه اول **وكمال** مفهوم **السابق** المتبادر عند الاطلاق
انما يتحقق **بعدمه** اي بعدم كونه مسبوقا بالغير **خصوصا في مقام التحريض** على التشجيع
فلا يعترض بان مقتضاه اي مقتضى عموم السابق بحيث يعم من لم يسبق من وجه وان كان
مسبوقا من وجه اخر **استحقاق كل من المتعاقبين الا الاخر** فانه مسبوق غير سابق بوجه
بعموم المجاز بارادة معنى مجازي يصدق على المعنى الحقيقي وغيره **واما جميع فللعموم على**
الاجتماع فللكل نفل واحد يقسم بينهم بالسوية اذا دخلوا جميعا لعدم صدق مفهوم من
جعل له النفل على كل واحد منفردا **في جميع من دخل اولا فله كذا** عملا **بحقيقته** اي
بحقيقة لفظ جميع وهي العموم الاحاطي على سبيل الاجتماع **وللاول فقط في** صورة **التعاقب**
بدلالته اي بدلالة قوله جميع من دخل الى اخره فان هذا التنفيل للتشجيع والحث
على المسارعة على الدخول فاذا استحقه السابق بصفة الاجتماع فلان يستحقه بصفة
الانفراد اولى لان الشجاعة فيه اقوى **لا بمجازه** اي ليس للاول فقط في التعاقب بسبب

الحمل

الحمل بمجاز لفظ جميع باستعماله **في** معنى **كل** الافرادي **والا** اي وان لم يكن كذلك واستحق
الاول بمجازه المذكور **لزم الجمع بين** المعنى **الحقيقي** والمعنى **المجازي في الارادة** بان يراد
منه ما وضع له وهو العموم الاجتماعي ومعنى كل الافرادي مما لا يقال لم لا يجوز ان يراد به
معنى مجازي يعم الحقيقي وهذا المجازي ايضا **لتعذر عموم المجاز** فانه اذا اريد بجميع معنى
كل الافرادي مجازا اندرج دخول الجماعة اولا مما تحت هذا التفصيل على غير الوجه
الذي تقتضيه الحقيقة وهو ان يكون للكل نفل واحد لان المعنى المجازي يقتضي ان يكون
لكل واحد من الجماعة ما سماه كاملا فلما اريد بهذا اللفظ المعنى الحقيقي كان ذلك بمثابة
الموضوع له فاذا فرض مع هذا اندراج الاول في التعاقب تحته كان هذا بعلاقة المجاز
بمعنى كل فلزم الجمع المذكور ونظيره تعذر عموم المجاز المذكور فان قلت لم لا يجوز ان
يراد به معنى مجازي اخر يندرجان تحته ولا يلزم الجمع بينهما قلت وجود مفهوم شامل
للجماعة المذكورة على الوجه المذكور وللفرد الاول في التعاقب على الكيفية المذكورة مما
يكاد ان يحيله العقل فتدبر **واما اي فلبعض ما اضيف اليه** حال كون ما اضيف اليه
كلا في البعض **معرفا** فلا ينتقض بمثل اي البيطة لعدم انتفاء الكلية بالمعنى المذكور نعم
ان حمل اللام للعهد الذهني كان اي للجزئي داخلا في القسم الاتي **ولو كان تعريفه باللام**
فعلم انه اذا كان تعريفه بغير اللام فكونها لبعض ما اضيف اليه بالطريق الاولى وذلك لان مدخول
اللام انما يكون مفهوما كليا فيتبادر من اضافة اي اليه ارادة الجزئيات بخلاف غيره من
المعارف كالعلم فان المتبادر من اضافتها اليه ارادة البعض مثل اي زيد احسن **والا** اي
وان لم يكن ما اضيف اليه كلا معرفة **فلجزئيه** اي فلجزئي ما اضيف اليه لانه حينئذ
يكون كليا نكرة او معرفة لفظا كالمعهود الذهني كذا افاده الشارح عن المصنف وفيه
انه يجوز ان يكون معهودا خارجيا غير ابعاض لانه راجح تحت قوله والا ويجوز ان
يكون مثنى كما الى غير ذلك فتامل **وبحسب** حال **مدخولها** من الكلية والتعريف
وما يقابلهما **يتبع وصفها** اي وصف اي **المعنوي** وهو معقول ما ينسب اليه فانه
اذا كان كلا معرفا فالمراد بها البعض منه فيقتضي ان يكون الوصف المعنوي مما يجوز
ان ينسب اليه واليه اشار بقوله **فامتنع اي الرجل عندك لعدم الصحة** لان العندية
المخصوصة مما لا يكون صفة لبعض الرجل منفردا بها **وجاز** اي الرجل **احسن** لجواز
انفراد بعضه بالاحسنية **وهي** اي اي **في الشرط والاستفهام** اي فيما اذا كانت شرطية
او استفهامية **ككل مع النكرة** اي هي ككل فيما اذا دخل النكرة في كونه لاستغراق
افراد مدخوله **فتجب المطابقة** اي مطابقة الضمير الراجع الى افراد او تثنية وجمعا تذكيرا
وتانيثا **لما اضيف** اي **اليه** لان المراد بها حينئذ فرد من افراد ما اضيف اليه لا بعض منه

ابعاضه كاي رجلين تكرم اي تكرمهما اكرمهما فان الضمير في الحقيقة راجع الي رجلين وفي اي
رجال تكرم اكرمهم واي رجل تكرم اكرمه واي امراة تكرم اكرمها واي رجل قام واي
امراة قامت وهكذا وهي في الشرط والاستفهام مثل بعض مع المعرفة فيتحد الضمير الراجع
اليها مثني كان المضاف اليه او مجموعا مذكرا او مونثا لان الراجع الي اي حينئذ راجع الي
الفرد اذ المراد بها بعض مما اضيفت اليه ولا فرق بين بعض المذكر والمونث والمفرد والجمع
كاي الرجلين او المراتين او الرجال او النساء تضرب اضربه ويعم اي بالوصف العام
كما نص عليه محمد في الجامع الكبير فيعتق الكل اذا ضربوا في تعليق اي عبيدي ضربك
فهو حر فان الوصف وهو الضرب باعتبار اسناده الي كل واحد من العبيد عام ومنعه
اي عتق الكل في اي عبيدي ضربته لان الوصف باعتبار اسناده الي المخاطب خاص
الا الاول استثنا من منع الكل يعني اذا ضربهم علي الترتيب لعدم المزاحم له بخلاف غيره
فانه بين احد انهما عمل التعليق بعتق الاول او ما بينه الموجب في المعية اي فيما اذا ضربهم
دفعة واحدة لان عتق الواحد لا بد منه عملا بموجب التعليق وذلك غير متعين فالتعيين
اليه وان الاختيار في الضرب الي الضارب لان الوصف الذي هو الضرب لغيرها اي لغير العبيد
وهو المخاطب وهو خاص فالحاصل ان العموم في المسئلة السابقة انما جا من قبل عموم الصفة
ولم يتحقق هاهنا قال صدر الشريعة هاهنا وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول
وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية واليها اشار بقوله ومنع كونها غير موصوفة بصفة
عامة هاهنا ايضا مستندا بانها بمعنا اي موصوفة بالمضروبية ثم اشار الي دفع ما اجيب به
عن هذا المنع بقوله وكون المفعولية اي مفعولية العبيد في اي عبيدي ضربته فضلة
وهو مسامحة لان الفضلة هو المفعول لا المفعولية والفضلة تثبت ضرورة التحقق اي
تحقق الفعل المتعدي والثابت ضرورة يتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم لا ينافيه
اي لا ينافي العموم بالصفة لان المدار علي عموم الصفة حاصلة باعتبار نسبة الفعل الي
الفاعل او المفعول والفرق بين الصورتين كما قال صدر الشريعة بكون الثاني وهو اي
عبيدي ضربته لاختيار واحد عرفا اي لتخيير المخاطب في تعيين واحد من العبيد في
العرف ككل اي خبز تريد فان المراد منه تخيير المخاطب في اكل خبز واحد والوجه
ان يقال في التنظير اي خبزي ليطابق المثال وهو اي عبيدي لبيوله اي للمخاطب الا
اكل الكل بل تعيين واحد مختاره بخلاف الاول وهو اي عبيدي ضربك فانه لا يتصور
فيه ذلك وقوله والفرق مبتدا خبره لا يدفع الاعتراض بنحو اي عبيدي وطيته دابتك
فانه لا يتاتي فيه الفرق المذكور لان محل الفرق المذكور ما يصح فيه التخيير وهذا
المثال مما لا يتصور فيه ذلك مع انه منقوض في المسئلة الثانية ثم ان المصنف قد حقق

واما العموم اي باعتبار عموم الوصف وفهم من ادعي انه باعتبار الوضع فاراد رده صريحا فقال
ادعاء وضعها اي اي ابتداء العموم الاستغراقي قيد العموم به ليلا يتوهم ارادة العموم الذي
يكون في النكرات فان النكرة المنفية تعم جميع الافراد علي سبيل الاحتمال بادعا الفرق بين اعتق
عبيد اي عبيدي ضربك واي عبيده من عبيدي ضربك كما في التلويح فانه ليس للعموم الا
اعتاق واحد متصف بالضاربية في الاولي وله ان يعتق كل عبد ضربه من عبيده في الثانية
ممنوع خبر للمبتدا وجوابه لانا بين لا نسلم الفرق بينهما بما ذكر بل العموم فيهما للوصف كذا
نقله الشارح عن المصنف ورده اخذ خصوصها يعني كونه اي خاصا وضعا من افراد العموم
في نحو اي الرجال اتاك فان الضمير الراجع الي اي علي تقدير عمومها انما يكون علي طبق
عمومها فيقال اي الرجال اتوك ومن صحة الجواب عنها بالواحد كزيد او عمرو بالنقض
متعلق بالرد يعني رد الاستدلال المذكور بالنقض بمن وما يعني انهما استفهاميتان و
مع افراد ضميرهما وافراد جوابهما كما اشار اليه في التلويح ممنوع خبر المبتدا اعني ورد
بل وضعها ايضا علي الخصوص كالنكرة وعمومها بالصفة كما مر ثم علل ورده علي القول
بعمومها بعموم الصفة عدم عمومها في بعض الصور مع عموم الصفة دفعة بقوله
وعدم عتق احد من العبيد في ايكم حمل هذه العدلة وهي حمل واحد منهم فحملوها
معا لعدم الشرط للعتق حمل واحد لها بكمالها عطف بيان للشرط يعني ان شرط العتق
ان يحمل الواحد بانفراده تمامها فعند حمل الجميع اياها لم يتحقق ذلك ولذا اي ولكون
الشرط ما ذكر عتق الكل في التعاقب اي فيما اذا حمل كل واحد منهم منفردا تمامها علي سبيل
التعاقب لا المعية وكذا يعتق الكل اذا لم تكن المشار اليه حمل واحد بان لا يطيق الواحد
حملها فحملها واحد او جماعة لان المقصود صيرورتها محمولة الي موضع حاجته بخلاف ما اذا
كان يطيق حملها واحد اذ المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وهي يحصل بحمل الواحد منفردا
وعلي هذا لو تخفف العادة فحملها كل واحد منهم علي التعاقب لا يعتق الا الاول لانه حصل
المقصود بحمله فينتهي حكم التعليق به وظاهر الكشف الكبير عتق الكل كذا ذكر الشارح
وهو مستند لنفي العام مجملا خلافا لعامة الاشاعرة علي ما في التلويح ونقل بعضهم
عن صدر الشريعة دليله اي دليل الاجمال وهو قوله اعداد الجموع اي اعداد افراد كل جمع
مختلفة فان جمع القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلاث الي العشرة وجمع الكثرة الي ما
لا نهاية له فوجب التوقف في تعيين المراد به الي تبين معين علي صيغة الفاعل يبينه النقل
المذكور ان الخلاف في الجمع المنكر علي القول بعمومه لا العام مطلقا لعدم جريان ما نقل في غيره
ومعممه اي من يقول بعموم الجمع المنكر من الحنفية يصرح بنفيه اي نفي اجماله وجوابهم اي
جواب المعمم عن هذا الدليل فيما لم وجب الحمل اي حمل الجمع المنكر علي المرتبة المستغرقة

لكل عدد من مراتبه على ما تقدم عنهم في المسئلة الخامسة فلا اجمال او اجابوا ايضا بالحمل على العدد المتيقن وهو اقل مراتب الجمع فلا اجمال ايضا وقد يمثل لدليل الاجمال في اسم العام مشترك بين الواحد والكثير للاطلاق اي لانه يطلق صيغة العام على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فاشتبه المراد فوجب التوقف الى دليل العموم او الخصوص فيعمل به حينئذ فيفيد هذا النقل انه اي النقل بالاجمال قول القايل باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص وهو اي القول بالاشتراك احد قولي الاشعري ونسبته اي الاجمال الى الاشعرية غير واقع بل اي الاجمال الى الاشعري لتوقفه في الصيغ المستعملة في العموم في انها موضوعة للعموم خاصة وهذا التوقف للاشتراك في قوله انها مشتركة بين العموم والخصوص او لا اي او لتوقفه فيها لا للاشتراك بل لكونه لا يدري اي كونها موضوعة للعموم او الخصوص في قول اخر للاشعري واذن فمعلوم تفريع التوقف في العمل بالعام الى تعيين احد المعنيين على مذهب الاشتراك اي واذ علل توقف الاشعري في الصيغ بالاشتراك على قوله علم ان القول بالاشتراك كما بينا من كان قايله يلزمه التوقف فيها والتوقف في العمل به معطوف على تفريع الى المعين وتفارد المبين لهذا الخلاف وهو ان الصيغ هي للعموم او الخصوص او لهما بالبحث كما هو مع ابطال الاشتراك والوقف فيستغني به اي بازدياد المبين بالبحث عن هذه المسئلة لانه قد بين فيها انه لا اشتراك فلا وقف ويتعارف مسئلة التوقف للاشتراك مسئلة منع العمل به اي بالعام قبل البحث عن المخصص بان البحث في هذه المسئلة ليظهر المراد من المفاهيم المشترك فيها اللفظ وهناك اي في مسئلة منع العمل الخ يظهر ارادة المفهوم المتحد في الوضع وهو العموم من حيث انه ثابت لا المجاز اي لم يرد المجاز او بالعكس ولو جعلت هذه المسئلة اي مسئلة وجوب البحث عن المخصص اشكل نقل الاجماع فيها اي في مسئلة وجوب البحث عن المخصص بخلاف هذه فانه نقل فيها الخلاف والمجمع عليه لا يكون مختلفا فيه فان قيل الاجماع المذكور كيف يصح فانه ان اشتهر المجاز في الخصوص فان اللفظ الموضوع للعموم اذا اريد به البعض كان مجازا لا محالة فلا اجماع على التوقف في العمل بالخصوص بل لا توقف والا اي وان لم يشتهر فيه ذلك فكذلك لا اجماع على التوقف ايضا لوجوب العمل بالحقيقة وهي العموم فالجواب لزوم التردد فيه اي في الخصوص باشتباه المراد لمن المراحمة اي تعارضهما بوجب الاحتمال فلزوم حكم المجمل وهو التوقف الى ان يظهر المراد منه بنظر وهو اي التردد باحتمال الخصوص ثابت في خصوص هذه الحقيقة بسبب ما تقرر من انه ما من عام الا وقد خص حتى هذا العام ايضا لقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحوه وجوابه اي جواب الاجمال بناء على القول بالاشتراك او الوقف في ذلك ببطلان الاشتراك والوقف كما تقدم

باعتبار

في البحث الثاني مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ومن نقله الغزالي والآمدي وابن الحاجب وهو اي النقل المذكور صحته اما لعدم اعتبار قول الصيرفي وهو انه يتمسك به ابتداء ما لم يظهر مخصص لقول امام الحرمين انه اي قول الصيرفي كما ذكره العلامة الشيرازي ليس من مباحث العقلاء بل صدر عن غباوة وعناد وما لنا وعليه

اي قول الصيرفي ليس من مباحث العقلاء كما ذكره العلامة الشيرازي بوجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر

المخصص تغير اعتقاد العموم والا اي وان لم يظهر استمر اعتقاد العموم واعترض عليه المصنف بقوله وقد يقال الفرق بين الاعتقاد والعمل بايجاب الاعتقاد قبل البحث وعدم تجويز العمل قبله تحكم كيف والاعتقاد انما هو للعمل ويمكن ان يكون المعنى ان الفرق بين العام وغيره من النصوص بايجاب اعتقاد ظاهره من غير بحث تحكم فتامل وكلام البيضاوي في نقل مذهبه من انه يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه لا يحتمل ذلك التاويل فلا ينصرف عنه اي عن قول الصيرفي في قول الامام من انه ليس من مباحث العقلاء الى اخره ومثله اي العام في منع العمل به قبل البحث كل دليل يمكن معارضته فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود المعارض وهذا لانه اي الدليل لا يبقى دليلا موجبا للعمل الا بشرط عدمه اي المعارض فيلزم الاطلاع على الشرط وهو عدم المعارض في الحكم بالمشروط وهو العمل به هذا ونقل الشارح عن السبكي منع الاجماع المنقول وان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني والشيخ ابا اسحاق الشيرازي والامام الرازي حكوا الخلاف في هذه المسئلة وان الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص لتاكد انتفاء احتمال المخصص ثمة والخلاف في قدر البحث والاكثر على انه يبحث الى ان يغلب ظن عدمه اي المخصص وعن القاضي ابي بكر الى القطع به اي بعدمه لنا لو شرط القطع به بطل العمل باكثر العمومات المعمول بها اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه غاية الامر عدم الوجدان بعد بذل الجهد في البحث قالوا اي القاضي ومن تبعه اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود اي بالقطع بعدمه اجيب بالمنع فقد يجد المجتهد المخصص بعد الكثرة اي بعد كثرة بحثه عنه وحكمه بالعموم ثم يزيد في البحث فيرجع الى العموم مسئلة صيغة جمع المذكر السالم لم يبينه به لانه المتبادر منه عرفا ونحو الواو في فعلوا ويفعلون وافعلوا هل يشمل النساء وضعا نفاه اي نفى شموله وضعا اياهن الاكثر اي اكثر الاصوليين الا في تغليب الاستثناء منقطع لان الشمول في التغليب على سبيل المجاز خلافا للحنابلة واتفقوا على ان مثل الرجال مما يختص الذكور بحسب المادة لا يشملهن كما ان النساء يختص الاناث لنا للاكثر قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات اذ لو دخلت المسلمات في المسلمين للزم التكرار ثم انما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لم لا يجوز ان ذكر المسلمات من قبيل التاكيد والتصريح بما علم ضمنا

قال وفايدة الابتدا اي الافادة ابتدا اولى من النصوصية بعد التناول من حيث العموم تنا
ظاهرا يعني سلمنا ان ما ذكرتم له وجه لكن حمل الكلام البليغ على الوجه الابلغ اولى ولا شك
ان الافادة خير من الاعادة واما قال ظاهرا لان تناول العام لجميع الافراد ليس على سبيل
النصوصية بل بحسب الظهور وسببه اي ويدل لذلك ايضا سبب نزول هذه الاية وهو
قول ام سلمة يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزلت على ما
روي في مسند احمد من طريق ام سلمة اي من طريق ينتهي اليه وابنة ام سلمة ومن طريق ام عمارة
وحسنه اي الحديث المذكور الترمذي وتعقب الشارح بان ظاهر عبارة المصنف ان لفظ
الحديث هكذا في مسند احمد من الطريقين وحسنه الترمذي وليس كذلك بل المذكور
في مسنده بغير هذا اللفظ وبينه غير ان المذكور فيه حاصله انهن نفين ذكرهن مطلقا
فقرر النبي صلى الله عليه وسلم النفي ولو كن داخلات لم يقررهن عليه بل منعهن منه
ثم اشار الى نفيهن مع قطع النظر عن تقريره صلى الله عليه وسلم حجة بقوله ومن ايضا من
اهل اللسان كما ان الرجال من اهله فلو كانت النساء داخلة في صيغة جمع المذكر ومنعا
لما نفين قالوا اي الحنابلة صح الطلاق للمذكر والمونث كما صح اطلاقها جميعا حقيقة بالا دم
وهوا وابليس كالمذكر فقط والاصل في الاطلاق الحقيقة اجيب يلزم الاشتراك اللفظي
على هذا التقدير وفيه نظر لجواز الاشتراك المعنوي بين الرجال فقط وبينهم والنسا
مختلطين والمجاز خير منه واعلم ان من المحققين وهو ابن الحاجب من نوزع دليلهم اي
الحنابلة هكذا المعروف من اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث وهذا انما يتصور
بدخول النسا فيه ثم يجيب بكونه اي يكون لفظ الجمع اذن اي اذ كان دخولهن على
سبيل التغليب مجازا او انه جزاى اخره اي من الاشتراك اللفظي وهو اي ايراد
دليلهم هكذا بعيد منهم اذ اعترافهم بالتغليب اعتراف بالمجاز لانه نوع منه وعلى
كل تقدير من ايراد دليلهم هكذا وايراده على ما ذكرنا فالانفصال اي الجواب
عن دليلهم سمي به لانه ينفصل به المجيب عن المنازعة بكون المجاز خيرا انما هو في اللفظي
اي فيما اذا كان مراد المستدل الاشتراك اللفظي ويمكن ادعاهم اي الحنابلة الاشتراك
المعنوي اي هو اي جمع المذكر ونحوه للاحد الدايري عقلا المذكر منفردا او مع
الاناث فلا يتم الانفصال المذكور لان الاشتراك المعنوي خير من المجاز ويدل عليه اي
على كونه للمشترك المعنوي شمول الاحكام المعلقة بالصيغة لهن ايضا كوجوب الصلاة والزكاة
والصيام والحج وغير ذلك وشذ وذهن في الاحكام بما سبب ويلاحظ يشاورهن في كيفية شمول
اللفظ فان قيل شموله لهن بخارج اي بدليل خارج عن تلك النصوص كقوله عليه السلام
انما النسا شقايق الرجال والاجماع منع ذلك فان قلت هذا منع على المنع فلا يسمع قلنا

والاصل

كافة

المراد منه الابطال وحاصله انه علم بالتتبع عدم دليل خارجي اذ لا يوجد معاني من الخلل
في كل مادة يفيد الشمول فان استدل على عدم الاشتراك المعنوي بعدم دخولهن في الجموع
الواردة في الجهاد والجمعة وغيرهما كحل الاستمتاع بملك اليمين في قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
ويجاهدوا في سبيل الله فاسعوا الى ذكر الله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم قيل ذلك اي لعدم دخولهن فيها فهذا يدل على عدم دخولهن وضعا
في الصيغ المذكورة ودخولهن فيها في بعض الاحكام بخارج فالمعتد نيابة في الجواب
عن الاستدلال المذكور بل ذلك اي عدم دخولهن فيما ذكر بخارج اولى من
دخولهن فيما دخلن فيه به اي بخارج لانه اي عدم دخولهن اقل واسناد الاقل
الى الخارج اولى من اسناد الاكثر اليه تقليلا لخلاف الظاهر خصوصا بعد ترجيح
الاشتراك المعنوي على اللفظي والمجاز ثم الخارج المخرج لهن مما ذكر الاجماع والسنة
ولا حاجة بعد ذلك اي بعد ترجيح المعنوي بما ذكر من دلالة شمول الاحكام واسناد
الاقل الى الخارج الى الاستدلال لدخولهن حقيقة بالايصاء لرجال ونسا اي بان
يوصي شخص بمال لرجال ونسا وفي بعض النسخ لنسا ورجال ثم قوله اوصيت لهم
فان الضمير في لهم عبارة عن مجموع ما صرح به اولا اجماعا على انه يرد عليه ان تقدم الجمعين
الخاصين قرينة ارادتهما جميعا فلا يثبت دخولهن حقيقة به وحينئذ اي وحين
ترجح قول الحنابلة فقولها اي ام سلمة نقلا عنهن ما نرى الله ذكرهن ماول اي ما نرى
ذكرهن باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف بين الفريقين في نحو زيدون من صيغ
جمع المذكر للاتفاق على عدم دخولهن فيه لانه موضوع بحسب المادة للمذكر خاصة
الا بفرض امراة مسماة بزيد فان العلم اذا ثني وجمع نكر فاريد به المسمى به والامراة
المذكورة ممن سمي به واما اسما الاجناس كمسلمون مما يختص بالذكور وضعا فقد يستدل
به للاكثر على عدم دخولهن فيها وضعا للاتفاق على انه جمع المذكر والجمع لتضعيف
الواحد وهو مسلم في هذا المثال لا مسلم ولم اي للحنابلة دفعه اي الاستدلال
المذكور بان الجمع للتضعيف للواحد لكن الكلام في كونه اي في كون ذلك الواحد لمذكر
ليس غير او للمونث ايضا وفيه انه لا بد لذلك الواحد الذي الجمع لتضعيفه من لفظ
معين ومنها واذا اعتبر معنى دايرا بين المذكر والمونث لم يوجد له لفظ كذا وجعل الجمع
كلها مما لا واحد له من لفظه مما لا يقول به احد غير ان المفهوم من كلام الاكثر ان كل واحد
من المسلم والمسلمة مع ما وفيه ما فيه ثم لما توجه عليه لطباقهم على التسمية بجمع المذكر
لا المذكر والمونث اجاب عنه بقوله وتسميته بجمع المذكر اصطلاح لاهل العربية
لا للعرب فلا ينتهض به الحجة فان قيل لو كان المسلمون جمعا للمسلمة ايضا وهو جمع سلامة

فاين تذهب التاني مسئلة التي هي من احاده قيل في جواب هذا الاشكال ذهبت مذهبها
اي مثل ذهابها فعلي هذا مصدر ميمي ويجوز ان يكون اسم مكان اي ذهبت في مذهب مثل
مذهبها في صواحب وطلحون علي راي ايمة الكوفة وابن كيسان الا انه فتح اللام في طلحون
قياسا علي ارضون ومنعه البصريون وقالوا انه يجمع علي طلحات كما هو السموع والحاصل من
قالتانيث المغايرة لما في عده وتنبه علي شرط لهذا الجمع والعقل بما هنا ذهبت مذهبها
في طلحون اوجلات كلاهما جمع تصحيح بخلاف صواحب والوجه ان الاسنوي لا يحتمل جمع
المذكر من كل ايمة اللغة اسند لا باجماعهم علي انه تضعيف الواحد المذكر لا المختلط والا
لما لواجمع المختلط والاصل عدم التغليب في التسمية فلا بد دانه لم لا يجوز ان يكون عندهم
جمع المختلط عبرا انهم غلبوا جانب المذكور في التسمية علي الاناث فان التغليب خلاف الظاهر
بل يجب عدمه علي نفية تركيب جمع المختلط دفعا للوهم الحاصل من التسمية فحيث قال الوهم
اي جمع المذكر كان هذا الجمع ظاهرا في الخصوص اي الذكور ويدفع هذا بانه لما لزم
اي المذكر لفظ جمع المذكر حيث كان موضوعا للاعم منهم اي من الذكور خاصة بان يراد به
الذكور مطلقا حال كونهم منفردين او مختلطين كان نسبته اي جمع المذكر اليهم اي الي الذكور
اولي منها اي من نسبته للمختلط اي الي المختلط اذ لا يلزمه اي المختلط لفظ الجمع لمفارقته
اياه فيما اذا اريد به الذكور منفردين وحينئذ في الحنابلة اي فيه لم وهو اي نفيه
قول الحنفية وعليه اي علي النفي يتناول جمع المذكر الاناث فرع نقول المسامي امنوا
علي بني فاعطي الامان علي بنيه تدخل بنات تحت عموم لفظ بني فيشملهن الامان والاظهر خصوصه
اي اختصاص بني بالذكور لتبادر خصوصهم اي الذكور في خصوص هذا الجمع عند الاطلاق
من غير قرينة والتبادر عنده بدونها امارة الحقيقة ودخول البنات في الان علي البنين
للاحتياط في الامان حيث كان العموم مما تقع ارادته مجازا مسئلة هل
المشترك عام استغراقي في افراد كل واحد من مفاهيمه اي مسمياته معا في اطلاق واحد
باعتبار اوضاعه المتعددة ثم اشار الي ثمرة هذا الاستغراق بقوله فالحكم عليه اي المشترك
يتعلق بكل منها اي من افراد تلك المفهومات فكانه مدخول كل الافرادي لا المجموع اي
الحكم عليه لا يتعلق بمجموع تلك المفاهيم من حيث هو مجموع ليكون مثل مدخول كل المجموعي
عنه كلم بحمل هذه الصخرة فلا يكون حينئذ كل فرد من مفاهيمه محكوما عليه بما حكم به عليه
نص الشافعي يعم اي يعم المشترك بافراد كل واحد من مفاهيمه حقيقة نقله امام الحرمين
والغزالي والامدي وفي الشرح العضدي عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما خاصة فيحمل عنه
التجرد عن القراين عليهما وهو عام فيهما والعام عنده قسمان متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة
وعن الحنفية لا يعم حقيقة ولا مجازا ووافقهم البصريان ابو الحسين وابو عبد الله وابو هاشم

ويعزم

ويعزم فقيل لا يعم لغة ويعم عقلا كالغزالي اي كما قال هو وابو الحسين والامام الرازي وقيل
لا يعم عقلا اختاره صدر الشريعة قال الامدي يعم مجازا واليه ذهب امام الحرمين
واختاره ابن الحاجب وقيل يعم في النفي فقط حقيقة وعليه اي علي هذا القول فرع
في وصايا الهداية وفي المبسوط حلف لا الكلم مولاك وهو مشترك المعتق والمعتق
وله موال اعلون يشملهم اللفظ بالمعني الاول وموال اسفلون يشملهم بالمعني الثاني
ايهما اي اي واحد من الفريقين كلم الحالف حنث لان المشترك في النفي يعم كل فرد
من كل واحد من مفاهيمه وهو المختار والقاضي والمعتزلة قالوا يعم حقيقة فان
كانت صحة الطلاقه صحة حقيقية للعموم اي لعمومه في مفاهيمه من غير ان يكون موضوعا
للكل بوضع مستقل غير وضعه لكل منها او وضع علي حده فكقول الشافعي اي فقوله كقوله
او كانت صحته للاشتراك فيها كلها وكل منها بان يكون موضوعا للمجموع بوضع مستقل
ولكل منها باوضاع متعددة فقد استعمله في الكل بكونه الملحوظ وضعه للكل لا و
للكل ولكل واحد لان المعني يغني والفرق بين هذا وقول الشافعي ان الشافعي لا يقول
باشتراكه بين الكل وكل منها بل يقول بالعموم الاستغراقي والحقيقة يجد اشتراكه
بين معانيه او ليس الامر كذلك اي لا للعموم ولا للاشتراك فيها كلها وكل منها فباين له
اي فقولهم مباين لقول الشافعي فليس مذهب الشافعي اخص منه اي من قول القاضي كما قيل
قاله المحقق التفتازاني ولانه اي المشترك حقيقة في كل من معانيه يتوقف السامع في المراد
بها اي بتلك الحقيقة الي القرينة للمعينة لا حتماله في معانيه ومذهبه اي الشافعي انه لا يتوقف
السامع في المراد بها الي القرينة لظهوره في العموم والمذهب المختار لنا وللقاضي مجي
المشترك في المجموع من كونه حقيقة وكونه بحيث يتوقف السامع في المراد به الي القرينة
فكيف يكون مذهب الشافعي اخص من مذهب القاضي لا مجرد كونه حقيقة ووجود
بينهما اي بين قول الشافعي والقاضي هو صحة الاطلاق عليهما لا يوجب الاخصية المذكورة
ككل متباينين تحت جنس كالانسان والفرس تحت الحيوان وعن الشافعي يعم
المشترك جميع معانيه احتياطا نقله الامام الرازي وهو وجه النقلين عنه للاتفاق
علي انه اي المشترك حقيقة في احدهما اي اتفقا علي ان المشترك بين المعنيين اذا استعمل
في كل منهما منفردا فهو حقيقة فيه فظهوره في الكل علي سبيل الاستغراق الافرادي
بحيث لا يخرج عنه فرد من افراد شيء من مفهوميه فرع كونه حقيقة فيه اي في الكل
لان اللفظ لا يكون ظاهرا في معني بحيث يتبادر الي الذهن من غير حاجة الي قرينة
عند اطلاقه الا اذا كان حقيقة فيه وهو اي كونه حقيقة في الكل انما يتحقق بوضعه
اي اللفظ له اي للكل ايضا اي كما انه وضع لكل واحد منهما فلزم كون الكل مفهوما

لہ فتعميمه اي المشترك استعمال في احد مفاهيمه وهو الكل لان فيه اي في استعماله في الكل الاحتياط لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين لجواز لزوم تعطيل البعض على تقدير عدم ارادة الكل ويرد عليه انه لا نسلم الاحتياط فيما اذا كان الاصل في الحكم المفاد بالمشترك الحظر فان الاحتياط حينئذ تقليل ارتكاب ما هو المحظور قبل وروده وهو حمله على البعض جعله اي ان نفي الاحتياط كالقرينة لارادة الكل ويظهر فايدة الخلاف في كونه مجملا او عاما فيما اذا اوقف على مواليه وليس له موال الا من اعلى او اسفل فعلى الاجمال وجود احد الفريقين فقط قرينة لارادة احد المعنيين فلا يدخل في الوقف من حدث بعد الوقف من الفريق الآخر وعلى العموم يدخل وهو ظاهر كما لو وقف على اولاده وله اولاد ثم حدث آخر يشاركهم والجمع كالواحد عند الاكثر اي جمع المشترك باعتبار مفاهيمه كالعيون باعتبار الباصرة والجارية والشمس كالمفرد المشترك في جواز اطلاقه على معانيه دفعة وعدمه عند اكثر الاصوليين فمن اجاز في المفرد ذلك اجاز جمعه باعتبارها ومن منع في المفرد منع في الجمع ذلك ومن فصل ثمة فصل هنا لان الجمع يتبع مفرده واجازه اي جمعه باعتبار معانيه آخرون مع منعهم اي منع جواز اطلاقه على معانيه دفعة في المفرد لانه اي الجمع في قوة المتعدد بالعطف فكانه استعمل كل فرد في معنى واجيب بالمنع اولا وعلى التسليم ليس في قوة المتعدد مطلقا بل المتعدد من نوع واحد بشهادة الاستقراء والتثنية ملحقة بالجمع وللنحويين فيهما مذهبا الجواز وعدمه وهو المشهور وشرط تعميمه اي المشترك في مفاهيمه مطلقا مفردا كان او مثنى او مجموعا امكان الجمع بينهما فلا يعم صيغة افعل في الايجاب والتهديد لعدم امكانه لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد الترك والاتفاق على منعه اي منع استعماله حقيقة في المجموع اي مجموع معانيه من حيث هو مجموع قال المحقق التفتازاني التالث اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به في الطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فلا يتعلق الحكم الا به اي بالمجموع على ذلك التقدير على خلاف العام فان الحكم قد يتعلق فيه بالمجموع والاتفاق ايضا على منع كونه اي المشترك مستعملا فيهما اي معنييه معا حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر لنا اي الحنفية في عدم استغراقه مفاهيمه سبق الى الفهم ارادة احدهما اي معنى المشترك عند الاطلاق يعني اذا سمعنا المشترك ينتقل ذهننا فورا الى ان مراد المتكلم واحد من معانيه لا الكل حتى يبادر الى الذهن طلب المعين بصيغة الفاعل يعني ان يتبادر احدهما لا على التعيين سبب لتبادر طلب المعين فالثاني يتبع الاول وهو اي تبادر الاحد لا على التعيين الموجب لطلب

المعين يوجب الحكم بان شرط استعماله اي المشترك لغة ظرف للشرط او نصب على المصدر اي استعمالا يقتضيه وضع اللغة كونه اي كون استعماله واقعا في احدهما اي معنييه ووجه ايجابه الحكم المذكور انه لولا ان الوضع اللغوي يقتضي ان يذكر المشترك ويراد به احد معانيه فقط لم يتبادر الى الفهم ذلك لان الفهم انما يتبع ما يقتضيه الوضع ولذلك قالوا تبادر المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل كونه حقيقة فيه فانتفى ظهوره اي المشترك في الكل لانه لو كان ظاهرا فيه لتبادر هو الى الفهم لا احدهما لا على التعيين ومنع سبق ذلك اي تبادر ارادة احدهما لا على التعيين مكابرة تفضيل تلك المكابرة بالعرض على اهل عرف الاستعمال فيقال لهم ما يفهمون على الفور اذا اطلق المشترك ويجوز ان يراد العرض على الوجدان فان كل احد اذا راجع وجدانه وجد ذلك والزام كونه اي المشترك مشتركا معنويا لا لفظيا لان مفهوم احدهما لا على التعيين مشترك بين المعنيين يصدق على كل واحد منهما ويتبادر الى الفهم دليل كونه موضوعا بازائه ممنوع فانه اي المشترك اللفظي ما اي لفظ تعدد اوضاعه للمفاهيم وهذا المعنى صادق على لفظ العين مثلا وصدق التعريف يستلزم تحقق المعرف وليس تبادر ذلك المعنى المشترك بسبب وضع اللفظ له بل بسبب وضعه لكل واحد من المعنيين المندرجين تحته على وجه اقتضى ارادة البعض من المفاهيم كما اشار اليه بقوله وشرط كون استعماله اي المشترك اللفظي في الاثبات اي فيما اذا اثبت له حكم احترازا عما اذا انفى عنه فانه عند ذلك يعم على ما تقدم في بعضها اي المفاهيم حال كونه وقوله في الاثبات ظرف للاستعمال كالمعنوي للافراد اي كما شرط كون استعمال المشترك المعنوي الموضوع لفرد ما من افراده على ما هو المختار في اسم الجنس في بعض تلك الافراد فلزم فيهما اي المعنوي واللفظي تبادر الاحد غير ان الاحد في المعنوي احد الافراد وفي اللفظي احد المفاهيم والتوقف الى التعيين اي توقف فهم مراد المتكلم الى ما يعين ذلك الاحد المبهم من القرينة فاشتركا اي المعنوي واللفظي في لازم هو التبادر والتوقف المذكوران مع تباين الحقيقتين لما عرفت من اعتبار تعدد الوضع في اللفظي واتحاده في المعنوي وغير ذلك وايضا اتفاق المانعين لعمومه اي المشترك اللفظي على تعليله اي تعليل المنع لوجوده بانه اي الاشتراك اللفظي مخل بالفهم واتفاق المجيبين على ان الاجمال ما يقصد في التخاطب اتفاق الكل صريح اتفاق المانعين ما عطف عليه على نفي ظهوره اي المشترك في الكل اذ اجمع الفريقان على ان المشترك اذا اطلق مفاده الاجمال غير ان احدهما حكم بانه اخلال والآخر بانه ليس باخلال بل هو مما يقصد وايضا لو عم المشترك في معانيه كان مجازا في احدهما لانه حينئذ اي حين يراد به احدها عام مخصوص والعام المخصوص مجاز لان حقيقته العموم من غير تخصيص لا يقال ذلك

لو لم يكن موضوعا له اي لاحدها ايضا

الى

اي لزوم كونه مجازا عند ارادة احدهما منه لكنه موضوع له يعني انه حقيقة محتاجة
القرينة لانه حينئذ اي حين يكون موضوعا له ايضا موضوعا له ايضا مشتركا
بين الكل والبعض فيلزم التوقف في المراد منهما اي الكل والبعض الى القرينة المعينة
لواحد منهما بعينه فلا يكون ظاهرا في الكل كما عن الشافعي فلو عم المشترك فلغيره
اي فهم الكل دون احدهما فقط ليس لمجرد كونه موضوعا للعموم كما نقل عن الشافعي
انه اي عمومه احتياط للعلم اي ليحصل العلم بعمل المراد للمتكلم بالمشترك قلنا لا
يتوصل اليه اي الى انه عام في الكل للاحتياط الا بالعلم بشرع ما علم انه لم يشرع
يعني انه قد علم قبل حمل المشترك على العموم ان ذلك الحكم العام لم يكن مشروعا في النص
المشتمل على المشترك ليس بنص على العموم بل يحتمل ان يراد به بعض من ذلك العموم
بل هو المتبادر لما مر فالمتيقن بمجرد ذلك النص مشروعية البعض لا الكل فالحمل على
العموم حكم بمشروعية حكم علم عدم مشروعيته قبل الحمل المذكور بمجرد احتمال وهو اي
شرع ما علم انه لم يشرع حرام لانه اثبات حكم شرعي من غير دليل غير جائز اجماعا
وارتكاب المحرم ينافي الاحتياط فان قلت قد وجدنا في كثير من المسائل الفقهية
ايجاب امر على واحد مع كون نصه محتملا لعدم ايجابه على ذلك الواجد معللا بالاحتياط
وقصد خروج المكلف عن العهدة بيقين فيلزم منها شرع ما علم الى اخره قلت ذلك
فيما علم وجوب اصل الفعل يقينا عن ادائه ووقع الشك في كيفيته وايقاعه على بعض
الكيفيات موجب للخروج عن العهدة بيقين وفيما نحن فيه المتيقن ايجاب اصل الفعل
في افراد مفهوم من مفاهيم المشترك وبينهما بون بعيد فتامل والتوقف في العمل
بالمشترك الى ظهور المراد الاجمالي وهو المعنى الذي قصد من جملة مفاهيمه ولم يعلم لمجرد
الاطلاق فلما سبق من الدليل المقتضي تبادر مفهوم احد المعاني لا على التعيين واجب فالحمل
على العموم من غير توقف الى ظهور قرينة دالة على تعيين المراد ترك للواجب فلا يجوز
واما بطلانه اي بطلان عمومه في معانيه مجازا فلعدم العلاقة بين الكل وبين احد
معانيه الذي هو المعنى الحقيقي لو لم لكان هاهنا مظنة سؤال وهو انه لا نسلم عدم
العلاقة فان المعنى الحقيقي جزء من المجازي وهو من العلاقات المعتبرة قال والجزء
اي واستعمال اسم الجزء في الكل مشروط بالتركيب الحقيقي بان يكون الكل مركبا منه
ومن غيره في الخارج بحيث يصير شخصا واحدا فلا عبرة بالتركيب الاعتباري بمجرد اعتبار
العقل وكونه اي ويكون التركيب بحيث اذا انتفى الجزء انتفى الاسم اي اسم الكل عن
الكل عرفا كالرقبة اي كاطلاق اسم الرقبة على الكل وهو الانسان بخلاف الظفر فانه
لا ينتفي الانسان بانتفاء الظفر او الاصبع بل اليد وانما قال عرفا لانه لا شك في انتفاء

من

المجموع المركب من الطين مثلا لشخص في نفس الامر وبخلاف اطلاق نحو الارض لمجموع السموات
والارض فانه لا يصح لعدم التركيب الحقيقي على انه اي تعميم المشترك في معانيه ليس منه اي
من استعمال لفظ الجزء في الكل لانه اي الشان لم يوضع لمجموعها اي المفاهيم اي لم يقع بازاء
المجموع وضع ولا بد في استعمال لفظ الجزء في الكل ان يكون للكل اسم وضع بازائه ليكون
كل مفهوم جزء ما اي كل وضع له اسم خصوصا على قول المجاز فان القايل به معترف
بعدم وضعه للكل وعدم وضع لفظا لانزاع فيه واما صحته اي صحة عمومه في النفي
كما هو المختار فان النفي اي المفهوم التي اريد بالمشترك فيبقى في سياق النفي ما سمي
باللفظ اي لفظ المشترك فانه يتناول كل واحد من مسمياته وعن الفاضل الابهري
انه لا خلاف في صحة هذه او مجازيته كما اولا العلم بما يسمى به عند ارادة تنكيره وتثنيته
وجمعه وهذا التحقيق بخلاف ما نقل عن البعض انه حقيقة قال المصححون عموم المشترك
في معانيه حقيقة وضع المشترك لكل من المفاهيم فاذا قصد الكل اي جميعها معه
معا كان مستعملا فيما وضع له فلنا اسم الحقيقة انما يثبت للفظ بالاستعمال لا بالوضع
اي لا بمجرد الوضع فاذا اشترط في الاستعمال اي استعمال المشترك عدم الجمع بين مفاهيمه
في الارادة منه دفعة امتنع استعماله في الجميع لغة والعلم بالشرط المذكور انما
حصل بالتتبع والاستقراء في اللغة فحيث لم يجد الاستعماله في الكل اصلا علم انه
مما يشترط فلو استعمل في الجميع كان خطأ فضلا عن كونه حقيقة فيه فيمتنع
وجوده اي وجود استعماله في الجميع في لسان الشرع واللغة اما اللغة فقد عرفت
واما الشرع فلانه لا يكون الاستعمال الشرعي على خلاف الاستعمال اللغوي فيما شرط
في مطلق الاستعمال وهو ظاهر ودليل الاشتراط بالشرط المذكور ما قدمنا من
تبادر الاحد لا على التعيين عند اطلاقه قالوا اي المجوزون في دفع الامتناع وقع استعماله
كذلك في كلام الله تعالى قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ان الله يسجد له الاية
وهي اي الصلاة من الله الرحمة ومن غيره الدعاء اي لفظ يصلون مشترك
وقد استعمل في كلا معنييه في هذه الاية والسجود في العقلاء بوضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم هو الخضوع والانقياد قلنا اذا لزم كونه اي اللفظ حقيقة
في معنيين مختلفين بالحقيقة بان يستعمل في كل منهما بلا قرينة المجاز وامكن جعله
اي جعل ذلك اللفظ موضوعا لمشترك اي لمعنى مشترك بينهما اي المعنيين بان يكون
ثمة معنى يعمهما ويصلح لان يجعل الموضوع له باعتبار تبادره من اللفظ عند الاطلاق
لزم كونه كذلك لا مشتركا لفظيا لما تقرر عندهم من ان التواطي خير من الاشتراك اللفظي
وهنا كذلك فالسجود اي معناه المشترك بين سجود العقلاء وغيرهم هو الخضوع الشامل

للاختياري والقهري من قول وفعل واليه اشار بقوله قولا وفعلا ومنه انقياد المخلوق
لاوامره وتصرفه فيه وهو اي الخضوع المطلق متواطي اي كلي مشترك بين سجود العقلا
وغيرهم فيسجد له اي فقوله تعالي يسجد له معناه يخضع له من في السموات والارض
وهو اي الخضوع لجنسية تختلف صورة كما ان ساير الماهيات الجنسية قابلة لحلول
صور نوعية مختلفة ففي العقلا يتحقق بالوضع اي بوضع الجبهة علي الارض اظهارا
لكمال التذلل والانقياد وفي غيرهم بغيره اي بغير وضع الجبهة مما يدل علي الخضوع
كقبول التصرف من غير اباء فاندفع الاعتراض بانه ان اريد بالسجود الخضوع
والانقياد القهري شمل الكل اي كل الموجود الممكنة فلا وجه لتخصيص كثير من الناس
بالذكر وان اريد الخضوع الاختياري لم يتات في غيرهم اي غير العقلا لانا نختار شقا
ثالثا وهو المعني الاعم من القهري والاختياري فان قلت اذا اريد الاعم ايضا لا وجه
للتخصيص المذكور لانه يعم الكل قلت وجهه الاشارة الي ان العقلا تميزوا بنوع من
ذلك الجنس غير انه خاص غير شامل لكلهم وفيه ايهام ان بعضهم خارجون عن دايرة
الخضوع المطلق بالكلية وكذا الصلاة موضوعة للاعتنا بالمصلي عليه باظهار
الشرف ورفع القدر لم يتحقق الاعتنا المذكور منه تعالي بالرحمة عليه ومن غيره بدعايه
له وانما اختير هذا تقديما للاشتراك المعنوي علي الاشتراك اللفظي او يجعل
معطوف علي الشرطية المذكورة بعد قلنا اي يجعل المذكور من السجود والصلاة مجازا
فيه اي في المعني المذكور من الخضوع والاعتنا لعلاقة اللزوم بينه وبين المعني المجازي
المعني الحقيقي فيهما اعني وضع الجبهة والدعا واما اهل التفسير فعلي اي فاستقروا علي
اضمار خبر الاول في اية الصلاة تقديره ان الله يصلي وملايكته يصلون عليه كما في
قول القايل • نحن بما عندنا وانت بما عندك راض • والراي مختلف • واذا تكرر اللفظ حمل كل
واحد علي معني اخر فلا حجة فيه وعليه اي وعلي منع تعميم المشترك تفرع بطلان الوصية
لمواليه وهم اي الموالي موجودون له من الطرفين علي ما تقدم لانه لم يعمهما وليس
احدهما اولي من الاخر بتعين الموصي له مجهولا فبطلت مسيلة المقتضي بصيغة المفعول
نحو ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطا والنسيان اي كما اقتضاه صدق رفع الخطا
في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان الحديث او ما استدعاه حكم لزمه
اي لزم الكلام كاعتق عبدك عني بالف فالحكم اللازم للكلام ولاية الاعتاق للمخاطب عبده
من قبل المتكلم ولا يتصور ذلك الا باعتبار بيع بينهما سابق علي الوكالة اللازمة للكلام
المذكور فانشا البيع المذكور ما استدعاه الحكم المذكور ويجوز ان يكون قوله او حكم
معطوفا علي الموصول والمعني او المقتضي حكم لزم الكلام لتوقف صحة حكمه المنطوق عليه

الداعي

لكن

لكن قوله فان توقفا بين بالاول اي توقف الصدق والحكم المذكور علي ما هو المتبادر علي خاص
بعينه او عام لزم ذلك الخاص او العام والمراد به المفهوم الكلي ومنع عمومه اي عموم المقتضي
او العام هنا اي فيما توقف علي عام لعدم كونه اي العام ههنا لفظا والعموم
من اوصاف اللفظ كما ذكره جماعة منهم صدر الشريعة ليس بشي خبر المبتدا اعني منع
لان المقدر كالملفوظ في افادة المعني وقد تعين المقدر بصفة العموم بالدليل المعين له
فيكون عاما وايضا هو اي عموم المقدر ضروري لغرض التوقف اي توقف الكلام صدقا
او صحة شرعية عليه اي علي عمومه والا اي وان لم يتوقف عليه فيقدر المفروض اي فالمقدر
الذي لا يتوقف علي عمومه غير المقدر المفروض ولو كان التوقف علي احد افراده اي افراد العام
لا بعينه ما يعمها اي افراده كلها وان اختلفت احكامها اي احكام افراد ذلك العام فيترتب
علي تقدير بعضها حكم يخالف المترتب علي البعض الاخر ولا معين في المقام تعين البعض
الذي يحصل به المقصود فمجمل اي فالمقدر حينئذ مجمل او لا يختلف احكامها فالدابر اي
فيقدر الفرد المنتشر الذي يدور مع كل فرد لصدقه عليه وينسب الي الشافعية انهم يقدرون
في هذا المقام ما يعمها لنا في انه لا يقدر ما يعمها ان تقديره اضمار الكل اي تقديره
في الكلام بلا مقتض فلا يجوز لان التقدير انما يكون بحسب الضرورة قالوا اي المعممون
اضمار الكل كتعميم رفع حكم الخطا والنسيان بحيث يشمل الدنيوي وهو الصحة والسبب
والاخروي وهو الثواب والعقاب اقرب الي الحقيقة كرفع ذات الخطا والنسيان
من ساير المجازات اليها لانه رفع احكامها مطلقا رفع والمجاز الاقرب اولي من غيره
قلنا نعم اذا لم يمنعه اي المجاز الاقرب الدليل ولكن منعناه وهو اضماد الكل بلا
مقتض وكون الموجب للاضمار حاصلا في البعض اي في بعض افراد العام ينفي الكل
اي اضماد الكل لما قلنا من كونه بلا مقتض فان مقتضي البعض لا يكون مقتضيا للكل
ففي الحديث اريد حكمهما اي حكم الخطا والنسيان ومطلقه اي الحكم المطلق يعم حكمي
الدارين الدنيا والاخرة ولا يلازم بين الحكمين اذ ينتفي الاثم وهو حكم الاخرة ويلزم الضمان
وهو حكم الدنيا كما في اتلاف محترم مملوك للغير خطا فلولا الاجماع علي ان الاخروي مراد لتوقف
عن العمل به لاجماله فيهما واذا اجمع علي ان الاخروي مراد انتفي الاخر وهو الدنيوي
فتفسد الصلاة بنسيان الكلام وخطايه اي بنسيانه وخطايه وفي الصلاة
التكلم فالاضافة بادني ملابسة والكلام مفسد مطلقا عند اصحابنا ولغيرهم تفاصيل
تعرف في فروعهم ويفسد الصوم بالثاني اي بالمفسد الثاني وهو الاكل والشرب خطا
كوصول الماء الي الجوف حال المضمضة لا الاول اي لا بالمفسد الاول وهو الاكل او
الشرب نسيانا بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام من نسي وهو صايم فاكل

او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولو صح قياسه اي الخطا عليه اي النسيان في عدم افساد الصوم بجامع عدم القصد الي الجناية كما هو القول الاصح للشافعي اذا لم يبالغ في المضمضة والاستنشاق وبقول احمد اذا لم يسرف فيهما خلافا لاصحابنا ومالك بل واكثر الفقها علي ما قال الماوردي قد يقال اخر اي فموجبه دليل اخر لا حديث رفع الخطا وانما قال ولان صحته محل نظر لكونه قياسا مع الفارق المؤثر لندرة الاكل والشرب مع التذكر بخلاف حصوله مع عدم التذكر ولكثرة الوجود دخل في العذر اما الصلاة اي قياسها علي الصوم في عدم الفساد بفعل المفسد نسيانا فبعيد لان عذره اي المكلف ولا مذكر حال عن الصفيا اي كونه معذورا في حال لا مذكر له فيها كما في الصوم لا يستلزمه اي لا يستلزم كونه معذورا حال كونه معه اي مع المذكر كما في الصلاة لانتفا التقصير منه في الاول دون الثاني ولذا اي لعدم الاستلزام المذكور وجب الجزا بقتل المحرم الصيد ناسيا لوجود المذكر له وهو هيئة الاحرام وفي الثاني من قسمي المقتضي في نحو اعتق عبدك عني بالف لزم التركيب من حكمين شرعا اذا كان عليه كفارة حكم هو صحة العتق عن الامر وحكم هو سقوط الكفارة عنه ان نوي عتقه عنها فيقتضي سبق وجود الملك للامر في العبد لتوقف الاعتاق عنه والملك يقتضي سببا وهو هاهنا البيع بدليل قوله عني بالف فالبيع لازم متقدم كما اشار اليه بقوله ويقتضي هذا اللازم سبق تقدير اشتريت عبدك بالف اي في قول الامر اعتق عبدك الي اخره وسبق تقدير بعته في المناظر اي في قول المامور اعتقته عنك علي هذا اما المتقدم بعينه اي بالنظر الي نفسه مع قطع النظر عن لازمه فتوكيل اي فهو توكيل للبايع بالاعتاق فقط اي لا يتعدي عن هذا المقدار باعتبار منطوقه وان كان مستلزما ركني البيع وهما اشتريت في المتقدم وبعت في المتاخر وهنا لا يجزي في انعقاد البيع لانه لا بد من التلفظ بشطري العقد وهذا الذي ذكرناه مقتضي القياس الا انا تركناه لما اشار اليه بقوله لولا انه اي انعقاده ضمني وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فلا ضير في ثبوته بدون التلفظ بهما اذ كل منهما قد يحتمل السقوط في الجملة كما في بيع التعاطي الا تري انه لم يشترط في الضمني ما اشترط في القصدي من كون المبيع مقدور التسليم حتي يصح هنا في الابق فيعتق عن الامر ولم يثبت له خيار الروية والعيب غير انه يشترط فيه اهلية الاعتاق فلو لم يكن اهلا له لا يثبت البيع به فلا يعتق ولا يستشكل بما كون المقتضي لا عموم له بوقوع الثلث بطلقي نفسك اذا طلقت نفسها ثلاثا وقد نواها الزوج لانه ليس من محل النزاع كما افاد بقوله وليس من المقتضي علي صيغة الفاعل طلقي او علي صيغة المفعول والمعني وليس من المقتضي ما اقتضاه طلقي لان الجنس وهو الطلاق مذكور لغة والمقتضي بلزمه

عدم

في المتقدم

عدم الذكر اذ هو علي طلقي معناه اوجدي طلاقا كما عرف في علم المعاني من ان الفعل المتعدي قد يحذف مفعوله ويراد به مثل هذا فيصح نية العموم لان المصدر مما يصلح للعموم وقد نواه وينقض هذا بطالق فان اسم الفاعل يتضمن للمصدر فينبغي ان يصح فيه نية الثلاث لكن الحنفية لم يصححوه حتي لو نوي الثلاث لم يقع الا الواحدة واجيب بانه للمصدر المذكور في انت طالق طلاق هو وصفها اي المطلقة لانها الموصوفة بطالق وتعدده اي تعدد وصفها به بتعدد فعله اي فعل المطلق تطليقه اي المطلق لان وصفها به اثر تطليقه ولا يتكرر الاثر الا بتكرر المؤثر فان قلت فعلي هذا لا تتصف بالطلاق الثلاث في طلقي وان نواها لعدم تعدد التطليق المستلزم لعدم تعدد الوصف قلت المراد وصفها بحسب يستلزم الاخبار عن كونها موصوفة بالمتعدد من الطلاق فان له تاثيرا في الفرق كما ستعرف وثبوته اي التطليق مقتضي حكم شرعي هو الوقوع اي وقوع الطلاق في انت طالق فانه يقتضي سبق تطليق تصحيحا له اي لمن قال انت طالق فان ايقاعه هذا الحكم الشرعي انما وقع علي وجه استلزم الاخبار عن وقوع الطلاق ووقوعه موقوف علي التطليق توقف الاثر علي المؤثر فصدقه في هذا الاخبار يتوقف علي سبق التطليق بخلاف طلقي فانه انشا محض لا يستلزم اخبارا مقتضيا لسبق تطليق ولذا قد عرفت ان ثبوت التطليق في انت طالق علي سبيل الاقتضا فلا يقبل العموم وفيه انه لو سلم ان المقتضي لا عموم له لكن عدم قبوله للعموم بانضمام ما يقتضيه من النية عير مسلم ويدفع هنا الفرق بانها اي انت طالق انشا شرعا وان كان اخبارا لغة يقع به الطلاق ولا مقدر اصلا في انت طالق اي لا يقدر فيه تطليق سابق مصدقا قائله لانه اي التقدير فرع الخبرية المحضة اذ الكلام الذي هو خبر من وجه وانشا من وجه يجوز ان يعتبر فيه حيثية الانشائية والخبرية لا يلتفت الي ما يقتضيه حيثية الاخري ولا يصح فيه اي في انت طالق الجهتان الانشائية والخبرية معا كما قيل لتنافي لازم الخبر والانشا يعني احتمال الصدق والكذب وعدم احتمالهما والانشا له اي لانت طالق لازم الانشا لعدم احتماله الصدق والكذب فقط دون لازم الخبر فهو انشا محض وقد يلتزم كونه انشا ويجاب من عدم صحة نية الثلاث بانه نقل من الاخبار الي الانشا دفعة واحدة فقط فارادة التعدد خلاف ما عين له والي هذا اشار بقوله غير ان المحقق عند النقل من الاخبار الي الانشا تعيينه اي تعيين انت طالق بوقته اي بكلمته وجميع اجزائه لان يكون انشا لوقوع طلقة واحدة فيتقيد بها اي الواحدة الي ما فوقها ما يكون بلا لفظ مفيد لذلك وهو غير جائز اتفاقا بخلاف طلقي لعدم تعيينه انشا لوقوع واحدة لانه اي طلقي طلب لايقاع الطلاق مطلقا فيصح نية الثلاث فيه وفي وقوع الثلاث اذا نواها بطالق اي بانت طالق طلاقا رواية عن ابي حنيفة بالمنع اي بمنع وقوعها كما هو الظاهر لكونه كانت طالق وعليه تقدير تطليق لوقوعها به كما هو الرواية المشهورة هو اي وقوعها به مبني علي ارادة التطليق

م التسليم

بطلاقا حال كونه مصدر المحذوف فانه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم
والتبليغ فيصح حينئذ ارادة الثلاث لكونه معمولا لفعل محذوف تقديره طالق لاني طلقتك طلاقا
يعني ثلاثا وانما يتم العقل بمعتبر بطلاقا بالفا طالق معه اي مع طلاقا في حق الايقاع كما اي
كما في طالق مع العدد في انت طالق ثلاثا فان الواقع هو العدد والا اي وان لم يصلح لم يقع
به اي بطالق واحدة لزم ثنتان بالمصدر عند نية الثلاث به وهو اي دفع ثنتين بالمصدر
شئ عندهم اي الحنفية في الحق لما عرف من ان معنى التوحيد مرعي فيه وهو بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وايضا يلزم في غير المدخولة البينونة بالواحدة وعدم وقوع
شئ بالمصدر المنوي به الثلاث ونية انت الطلاق يصح نية الثلاث بتاويل وقع عليك
الطلاق لعدم صحة ظاهره وصيانة لكلام العاقل عن البطلان وما قيل فما يمنع مثله في انت
طالق بان يراد انت ذات وقع عليك التطليق فيصح فيه نية الثلاث ايضا يجاب بعدم امكان
التصرف فيه اي في انت طالق اذ نقل من الاخبار فلا تشابه اي الهيأة شرعا فكان عين اللفظ
اي لفظ انت طالق موضوعا لعين المعنى المعلوم نقله اليه وهو اي المعنى المنقول اليه الطلقة
الواحدة عند عدم ذكر العدد والثنتان والثلاث مع العدد وليس من المقتضي المفعول
به المطوي ذكره لفعل مسند بعد نفي او شرط كما في نحو لا اكل وان اكلت فعبدي حر اذ لا
يحكم بكذبه بمجرد اكلت ولا اكل كما لا يحكم بكذب نفي الخطأ لان نفسه غير مرفوع لان اكلت من غير ان
يذكر له متعلق خاص لا يلزم كذبه فلم يتوقف صدقه اي اكلت عليه اي المفعول به ولا يحكم
بعدم صحة شرعية لا اكلت بدون المفعول به فيخصه اي هذا المفعول به باسم المحذوف وهو
اي هذا المحذوف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس لهذا المحذوف امر لفظيا
ولا في حكمه اي اللفظ لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الاخبار الا لمجرد الفعل على ما عرف في
تنزيل المتعدي منزلة اللازم فلو نوى ماكولا دون ماكول اخر لم يصح نيته قضاء بالاتفاق ولا
ديانة خلافا للشافعية ورواية عن ابي يوسف اختارها الخصاف والاتفاق عليه اي على عدم
قبول التخصيص في باقي المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا يأكل في زمان او مكان
دون اخر لم تصح نيته اتفاقا والزام الخلاف في قبول التخصيص فيه اي في باقي المتعلقات
ايضا بجامع المفعولية كما في اصول ابن الحاجب غير صحيح قال السبكي انه لو قال والله لا اكل ونوى
زمانا او مكانا صحت يمينه يعني نيته ودعوى الامام الرازي الاجماع على خلافه ممنوع وقد نص
الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا ونوى شهرا اردت التكليم شهرا انه يصح فيحتاج الى الفرق
والفرق بين المفعول به وظرفي الزمان والمكان بان المفعول في حكمه اي المذكور لانه لا يعقل معنى
الفعل المتعدي الا بعقليته اي الا بتعقل المفعول به فيصح ان يراد به البعض بخلاف
الظرفين اذ ليسا في حكم المذكور لان الفعل قد يعقل مع الذهول عنهما وان لم ينفك عنهما في الواقع

فلا يرد خلاف تحت الارادة والتخصيص فرع الدخول تحتها ممنوع جز المبتدأ اعني الفرد في مرجع قو
اذ لا يحتمل الى اخره وينقطع بتعقل معنى الفعل المتعدي من غير اخطاره اي المفعول بالبال
اي اذا ادمن غير اخطار خصوص المفعول به فيسلم ان اراد من غير اخطار مفعول ما فغير مسلم
بل الوجدان يحكم بان الضرب لا يتعقل بدون تعقل مضروب ما ولذا صرحوا بان نسبة
المفعول به جزء نسبة من المتعدي كنسبة الفاعل فانما هو اي المفعول لازم لوجوده اي
وجود المتعدي لا لتعقل معناه فليس بلازم مدلول اللفظ في التعقل لتنجزي بالارادة
فلم يكن كالمذكور يعني ان يقال لا اكل معناه لا اوجد اكلا لتعقل معناه فليس بلازم واكلا
عام لانه نكرة في سياق النفي فيقبله اي التخصيص اذ لا مانع منه غير انه لا يحتمل منه قضاء لانه
خلاف الظاهر والنظر يقتضي انه ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص الذي
لم يرده اخراجا اي مخرجا له من الاكل العام لا للاكل نفسه صح الاخراج والتخصيص لان المخرج
من جزئيات الاكل العام او لاحظ الماكول الخاص من الماكول المطلق من حيث هو فلا يصح لان المتعلقات
التي يتعقل الفعل بدونها غير انا نعلم بالعادة في مثله اي مثل هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة
الخاصة التي هي بعض افراد الفعل المطلق الذي هو الاكل واخراجها اي الحركة الخاصة من الاكل
المطلق بل المراد اخراج الماكول الخاص من الماكول المطلق وعلى مثله اي ما هو معلوم عادة
يبنى الفقه فوجب البناء عليه اي على انه لاحظ الماكول الخاص اخراجا له من الماكول المطلق وهو
غير عام فلا يقبل التخصيص بخلاف الحلف اي بخلاف ما اذا حلف لا يخرج حال كونه مخرجا
للسفر مثلا من الخروج بالنية حيث يصح اخراجه منه تخصيصا لان الخروج متنوع الى خروج
سفر وخروج غيره اي غير السفر متنوع الى قريب وبعيد بدليل اختلاف احكامها
والعادة ملاحظته اي النوع منه فنية بعضه اي نية خروج نوع منه فيه نوع فصحت
كانت بائن ينوي به الثلاث حيث يصح نيتها لانها احد نوعي البينونة مسئلة المذكور
في عبارة كثيرة الفعل المستعمل هو عام اولا فنبه المصنف على انه ليس المراد ما يقابل القول
المصطلح فقال اذا نقل فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة
كما في صحيح البخاري لا يعم فعله المعبر عنه بتلك الصيغة باعتبار من الاعتبارات لانه اي
نقل فعله بتلك الصيغة اخبار عن دخول فعل جزئي في الوجود ولا يتصور العموم في الجزئي
الحقيقي فلا يدل قول المخبر صلى على تحقق الفرض والنفل كليهما منه صلى الله عليه وسلم
لتخصيصه اي الفعل المذكور واما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق فانما يعم فعله
المعبر عنه بصلى لكن لا باعتبار نفسه بل باعتبار وقوعه بعد كل واحد من معنيي الشفق
الذي يعم الحمرة والبياض لاشتراكه بينهما عند من يعم المشترك ولا يستلزم تعميمه تكرر
الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض كما في نعيم المشترك حيث يتعلق اي حكم المشترك بكل من معانيه

على الانفراد لخصوص المادة متعلق بقوله يعم الحمرة والبياض وهو اي خصوص المادة كون
البياض دائما بعد الحمرة يعني انما يعمهما مع تشخيص الصلاة المخصوصة المتحققة في المخبر عنه
فانه لولا لزوم بعدية البياض للحمرة لم يجز ارادة العموم المذكور لجواز وقوع تلك الصلاة بعد
غيبوبة الشفق الاحمر من غير ان يقع بعد غيبوبة الابيض بان لا يغيب الابيض الا مع الاحمر بخلاف ما
اذا لم يفارق احدهما الاخر فان الظاهر عدم افتراقهما في استعقاب الصلاة المذكورة وفيه
ما فيه فيحتمل انه لو صلى بعدهما صلاة واحدة فلا يعم لفظ صلى المذكور في الصلاة بطريق
التكرار لعدم دليل التكرار فلا يلزم جواز صلاتها اي صلاة العشاء والتأنيث باعتبار العتمة
بعد الحمرة فقط ومما تقدم من نحو كان يصلي العصر والشمس بيضاء مرتفعة حية وكان يجمع بين
الصلاتين في السفر من التكرار بيان لما فمن اسناد المضارع لا من الفعل من حيث هو وقيل من
كان ومشى عليه ابن الحاجب وقيل من المجموع منه اي من اسناد المضارع ومن قران كان نحو كان
حاتم يكرم الضيف ويأكلون الحنطة يفيد انه اي الاكرام والاكل عادة لهم والتكرار
يستفاد من العادة ولا يخفى ان الافادة اي افادة اسناد المضارع استعمالية لا وضعية واكثرية
ايضا لا كلية وقيل ان كان واسناد المضارع اذا اجتمعا كانا متعاضدين على افادة التكرار غالبا
ومنه اي من اجل ما ذكر من عدم عموم فعله المذكور ان لا يعم اي عدم عموم حكم فعله الامة ولو
اقترن بقرينة تفيد العموم كنقل الفعل خاصا مع اجمال في عام بحيث يفهم انه اي ذلك الفعل
المنقول بيان لاجمال ذلك العام فان العموم للمجمل لا لنقل الفعل اي لا للفعل المنقول خاصا وفيه
رد لما في الشرح العضدي كما اذا قال الراوي قطع يد السارق من الكوع بعد اقطعوا ايديهما
بيانا للاجمال في محل القطع وهذا اذا اطلق اليد حقيقة على مجموع ما من المنكب الى الاصابع وعلى
ما من الكوع اليها واما اذا اختص بالاول فهو دليل ارادة المعنى المجازي بعموم يد السارق يستفاد
من اقطعوا ايديهما لا من قول الراوي المذكور وكقوله صلى نام وركع وسجد بعد قوله اقيموا
الصلاة وكذا نحو صلوا كما رأيتموني اصلي اي وكما ان القرينة المذكورة لا تستلزم عموم الفعل
المنقول كذلك قوله صلوا الى اخره لا يستدعي عموم الراوي صلى كذا بعد قوله المذكور وتوجيه
المخالف القائل بعمومه للامة المتمسك بعموم نحو سهى فسجد عن عمران بن الحصين ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى بهم فسهى في صلاته فسجد سجدتي السهو وقول عائشة رضي الله عنها فعلته انا
ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا بعد قولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل
فان كلامهم تعميم الامة مدفوع بانه اي العموم انما من خارج عن مفهوم اللفظي للفظ المحكي كقوله صلى
الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام رواه احمد وابو داود واذا التقى الختانان
وجب الغسل رواه مسلم وغيره وايضا يعم السجود لعموم علته وهو السهو حيث رتب عليه
بفاء التعقيب وهو دليل العلية واما حكاية قوله صلى الله عليه وسلم لا يدري عمومه بلفظ عام

منقول

منقول بحكاية يعني ان في الحكاية ما يدل على العموم والمحكي لا يدري هل فيه ما يدل على العموم ام لا كقضى
بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر فان الجار محلى بلام الاستغراق وكذا اضافة البيع للاستغراق
ولا يدري حال ما اخبر عنه باعتبار العموم وعدمه وهي اي هذه المسئلة مسئلة اخرى ذكرت
للمناسبة فيجب الحمل اي حمل المحكي عنه على العموم فالشفعة لكل جار والنهي عن كل بيع فيه غرر
كبيع الآبق والمعدوم خلافا للكثير من اهل العلم وانما يجب الحمل على العموم لانه اي الصحابي عدل
عارف باللغة والمعنى فيعرف ان مادته تفيد العموم فلولا انه تحقق العموم في المسئلة لمنعه
العدالة عن التعبير بما يفيد العموم الذي يبتنى عمل الامة عليه فالظاهر من حاله المطابقة اي
مطابقة ما يستفاد من كلامه ما هو الثابت في نفس الامر وهم اي الكثير قالوا يحتمل غررا وجارا
خاصين كجار شريك فاجتهد الحاكي في العموم في ما اخذه فانتهى اجتهاده اليه فحكاه اي
العموم بحسب ما ادى اليه اجتهاده او اخطأ فيما سمعه بان توهم ان مسموعه بصيغة العموم ولم
يكن في الواقع كذلك احتمال خلاف الظاهر لا يقدح في الاحتجاج به على العموم لان الظاهر كاف
في الظن والظاهر من علمه وعدالته المطابقة وجعلها اي قضى بالشفعة ونهى عن بيع الغرر
من حكاية فعل لا من حكاية قول على ما ذكر بلفظ ظاهر في العموم فعلى الاول المحكي قول والحاكي
عدم نصا وعلى هذا فعل والحاكي عام ظاهر منتف اي منتف مصداق الجعل المذكور لان القضا
والنهي اللذين نقل الحاكي نفيهما واخبار عنهما ليس بفعل لا يكون معه عموم بل هو قول يكون
معه عموم وخصوص يعني يصلح للعموم والخصوص كسائر الاقوال ويحمل على العموم لظاهر الحكاية
الصادرة عن العدل العارف باللغة فان قلت سلمنا ان القضاء قول لكونه عبارة عن حكم عليك
ونحوه وكذا النهي كمنع له لا منع كف الكف لا يحتمل مثل هذا القول العموم كالتشخيص قلت
مثل هذا لا يصلح لان يخبر عنه بما يفيد العموم بل لا بد ان يكون منشأ الاخبار قولا دالا على العموم او
قضاء فهيا مكررا يحصل به العلم بالعموم والله اعلم مسئلة مثل نفي المساواة في لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يدل على العموم لجميع وجوه المساواة خلافا للحنفية في الشرح
العضدي نفي المساواة نحو قوله تعالى لا يستوي الاية هل يقتضي العموم اي يدل على عدم جميع وجوه
المساواة فلا يقتل مسلم بكافر ولو ذميا المختار انه يقتضي العموم وكذلك غير المساواة من الافعال
وقال ابو حنيفة لا يقتضيه ومن ثم جوز قتل المسلم بالذمي وليس كذلك بل لا يختلف على
صيغة المجهول في دلالته اي نفي المساواة عليه اي العموم بين كل المرتين وكذا يدل على من حيث
العموم نفي كل فعل عام في وجوهه كلا اكل فانه عام في وجوه الاكل ولا يختلف ايضا في عدم
صحة ارادته اي العموم في نفي المساواة لعدم اي نحا نفي الحنفية في جواب قول الحنفية
اي بعموم نفي المساواة لا يصدق اذ لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه اقلها في سلب ما
عداهما عنهما المراد مقصود قول المخالفين اي المراد من عموم المساواة مساواة يصح نفيها

قاله ابن الحاجب

سواه اي سوي ما يصح نفيها من عموم نفيها محصوص بالعقل اي بدليل العقل فعلم اتفاق الكل على
دلالته على العموم وعلى عدم ارادته للصارف المذكور واذا كان دلالة العموم وعدم ارادته متفقا عليهما فالنزاع فيما
هو المراد فالاستدلال على عموم نفي المساواة بانه اي النفي المذكور نفي داخل على نكرة يعني المصدر
الذي تضمنه المنفي كما ذكره ابن الحاجب في غير محل النزاع اذ هو اي النزاع في ان المراد من عمومه
بعد تخصيص ما لا بد منه اي من تخصيصه هل يخص امر الآخرة فلا يعارض المراد ايات
القصاص العامة كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية فيقتل المسلم بالذمي
او يعم الدارين الدنيا والآخرة فيعارض المراد ايات القصاص فيخص فلا يقتل المسلم بالذمي فالذ
الشارع قال المصنف وحاصله انه هل ثمة قرينة تصرف نفي المساواة الى خصوص امر الآخرة او لا
فتعم الدارين قال به اي بالعموم الشافعية والحنفية خصصوه بالاول اي بامر الآخرة لقرينة
تعقيبه اي النفي المذكور بذكر الفوز قال تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
بالبا الموحدة واللام المفتوحتين اي اصحابنا اي الحنفية منها حديث عبد الرحمن ابن البيلماني
بالبا الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ما تحتانية من مشاهير التابعين روي عن ابن عمر ابنه ابو حاتم
ذكره ابن حبان في الثقات وقال الدارقطني ضعيف لا تقوم به حجة قال قتل صلى الله عليه
وسلم مسلما بمعاهد يعني قتله وقال انا احق من وفي بذمته رواه ابو داود في مراسيله
وعبد الرزاق واخرجه الدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن عمر مرفوعا واعلّه ونحو ما روي
للشافعي عن علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
ولم يجده المخرجون بهذا اللفظ وانما روى الشافعي والدارقطني بسند فيه ابو الجنوب وهو
ضعيف عن علي رضي الله عنه من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا فظهر
ان الخلاف في تطبيق كل من المذهبين على دليل تفصيلي في مسئلة فقهية لا اصلية لما عرفت
من عدم الاختلاف في دلالة قوله تعالى لا يستوي الى اخره على العموم الى اخره مسئلة خطاب
الله تعالى للرسول بتوجيه الخطاب اليه بخصوصه كقوله تعالى يا ايها الرسول لئن اشركت
قد نصب فيه خلاف ومن نصبه ابن الحاجب فالحنفية واحمد قالوا يتناول الامة والمصنف
الى ما ذكره الاسنوي من ان ظاهر كلام الشافعية يوافقهم فقال الشافعية لا يتناولهم
مستدلين اي الشافعية بالقطع من اللغة بان ما للواحد لا يتناول غيره اي غيره لكن الواحد
وبانه لو عمهم اي الامة كما قالت الحنفية كان اخراجهم اي الامة منه اذا دل الدليل على انهم لم يرادوا
تخصيصا ولا قائل به اي التخصيص وليس هذا الاستدلال في محل النزاع فان مراد الحنفية
بعمومه اياهم ان امر مثله اي النبي صلى الله عليه وسلم ممن له منصب الاقتداء والمتبوعية
يفهم منه اي من امره اهل اللغة شمول اتباعه عرفا لا وضعا كما اذا قيل لامير اركب
للمناجزة بالجيم والزاي المعجمة وبالحاء والراء المهملتين المقاتلة عن ان النبي صلى الله عليه وسلم له

الحديث

منصب الاقتداء في كل شيء مما يخاطب به الا ما يخص به بدليل يفيد اختصاصه به لانه يفعل ليتبع
به فيكون حكم خطابه صلى الله عليه وسلم يعم الامة عرفا في خطاباته وان كان فعله
اي ذلك الحكم لا يتوقف على اعوان كالمناجزة اي كتوقف المقاتلة المامور بها الامير عليها
واذن اي واذا كان عاما عرفا يلزمهم اي الحنفية ان اخراجهم اي الامة من خطابه بخصوصه
تخصيص فانه اي التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا واستدلالهم
اي الحنفية للعموم المذكور بنحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن مما ورد عليه
الصلاة والسلام بالخطاب والامر بصيغة الجمع الدال على ارادة العموم في صدر الكلام وبانه لو لم
يعمهم لكان خالصة لك بعد قوله يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك الى قوله وامراة مومنة
ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها غير مفيد لان الاختصاص والخلوص على
تقدير عدم العموم ثابت بالخطاب الخاص وقوله تعالى زوجناكها لكي لا يكون على المومنين
حرج في ازواج ادعيائهم فاخبر انه انما اباح تزويجه اياها ليكون شاملا للامة ولو كان خطابه
خاصا به لما حصل المقصود بيان التناول العرفي خبر المبتدا اعني واستدلالهم لا لبيان
التناول اللغوي فاجيبوا اي الشافعية عن هذه الاستدلالات التي حاصلها ان الفهم اي
فهم الامة من هذه النصوص بغير الوضع اللغوي طايحة اي ساقطة لان الحنفية معترفون
بعدم العموم لغة ثم تعقب الحنفية في استدلالهم بيا ايها النبي انا احللنا الاية فقال غير ان نفي
الفايدة مطلقا على ذلك التقدير ممنوع لجواز كونها اي الفايدة منع الالحاق اي الحاق الامة به
ولا يحتاج اليه اي نفي الفايدة مطلقا في الوجه اي وجه الاستدلال بالاية بل يكفي في الاستدلال
لهم بها ان خالصة لك ظاهر في فهم العموم للامة من قوله يا ايها انا احللنا لك لولاه اي لفظ
خالصة لك لظهوره علامة كونه عاما عرفا ثم ان الشافعية قد ذكروا في نفي ارادة العموم انه
منافي كون ارادة صلى الله عليه وسلم بالذكر للتشريف فاجاب عنه بقوله وكون افراده للتشريف
لا ينافي المطلوب وهو العموم عرفا في التشريف انه خصه صلى الله عليه وسلم به اي بالخطاب
بحسب الذكر والمراد اتباعه معه والا لكان مقتضى هذه الارادة ان يقال يا ايها الذين امنوا
او نحو ذلك وعرف من هذا التقرير ان وضعها اي هذه المسئلة معنونة بعنوان الخطاب
لواحد من الامة هل يعم ليس بجيد لان الحنفية لا يقولون خطاب من ليس له منصب الاقتداء
يعم الامة عرفا بل هذا موضوع ما يلي هذه اعني قوله مسئلة خطاب الواحد لا يعم غيره
لغة ونقل عن الحنابلة عمومه ومرادهم خطاب الشارع لواحد بحكم يعلم عنده اي عند
ذلك الخطاب تعلق ذلك الحكم بالكل الا بدليل يقتضي التخصيص لقوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة وقدمنا في البحث الثاني من مباحث العام تكلما في سنده وفهم الصحابة
ذلك اي ان حكمه صلى الله عليه وسلم على الواحد حكمه على الجماعة حتى حكموا على غير ماعز بما حكم به

قياسا

منصب

صلى الله عليه وسلم من الرجم عليه اي على ماعز حتى قال عمر رضي الله عنه خشيت ان يطول بالناس
زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الا وان
الرجم حق على من زنى وقد احصن اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه البخاري
وقال ايضا رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده رواه مسلم وابو داود
ورجم علي رضي الله عنه ايضا كما في البخاري وحكوا على ذلك اجماع الصحابة ومن بعدهم
ممن يعتد باجماعه وبعموم الرسالة بقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود
والاحمر رواه احمد وابن حبان وابو داود وذلك بتقديم الاحمر على الاسود اي الى العرب والعجم
وقيل الى الانس والجن وبقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واذا كان مراد الحنابلة
هنا فكلام الحنفية فيها اي في هذه المسئلة كالتي قبلها من حيث عدم التوارد على
محل واحد مسئلة الخطاب الذي العبيد لغة كيا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل
يتناولهم شرعا فيعم حكمه اي حكم الخطاب المذكور اياهم الاكثر نعم اي قال اكثر الاصوليين
نعم يتناولهم شرعا ويعم حكمه اياهم وقيل لا يتناولهم شرعا ولا يعمهم حكمه وقال الرازي الحنفي
يتناولهم شرعا في حقوق الله تعالى فقط قال الكرماني لا كلام في ان مثل الناس اذا ال
بعض حكما يحتاج في قيامه الحيض زمانا يتناولهم بل معناه انه هل يعمهم ما يعمهم من الاشتغال
بقيام مهمات السادات وحاصله اي هذا الخلاف في ارادتهم اي العبيد باللفظ العام
وعدمها اي عدم ارادتهم به واستدل للنافي تناوله اياهم عرفا شرعا على كونهم
اي العبيد مملوكة لسيده فلو تناولهم الخطاب المذكور ناقض الخطاب المذكور دليل
عدم الارادة يعني ما يدل على مملوكيته من انهم المستلزم عدم مطالبة الله سبحانه اياهم
بصرفها في خدمته سبحانه لغناه عنها وحاجة العباد اليها واما قولهم اي النافين خرج العبد
من خطاب نحو الجهاد والجمعة والحج والتبرعات وبعض الاقارير بما دل عليه من النصوص والاجماع
فلو كان داخلا في تلك العمومات قبل الاخراج مرادا اي من حيث الارادة وانما قيده
به لان الدخول من حيث التناول بحسب المفهوم اللغوي لا نزاع فيه كان ذلك الاخراج
بعد الدخول مرادا تخصيصا والاصل عدمه عدم التخصيص فيجوز بالتخصيص عن
النسخ جوابا اما اي فلزم المذكور باعتبار تعبيرهم بالتخصيص وهو النسخ لان الارادة للعموم
يستلزم لتشريعه ثم افادة ما خالف العموم نسخ له والجواب يمنع لزوم الذي حاصله
النسخ بان خروجه اي العبد من تلك العمومات بالدليل المفيد له يلزم ان معناه اي كون
معناه انه لم يرد العبد من ذلك العموم لدليل يدل على عدم ارادته فضلا عن ارادته
ثم نسخه يعني اذا لم يكن ارادة اصلا لم يلزم بالطريق الاولى انه لا يكون ثمة مجموع الامرين من الارادة
والنسخ الموقوف على الارادة والصيغة في نسخه راجع الى الحكم المتعلق بالعبد على تقدير الارادة

عنه اي عن العبد متعلق بالنسخ وحاصله اي حاصل الجواب ان اللازم في نفس الامر التخصيص
الاصطلاحي وهو ان الخارج عن حكم العام في نفس الامر لم يكن مرادا من اللفظ الدال على العموم
وقد تقرر تتمة للمسئلة هكذا دل الدليل على عدم ارادته اي العبد في بعضها اي
الاحكام وعليها في بعضها اي وعلى ارادته في بعض الاحكام فالمثبت للتناول شرعا يعتبر التناول
لغة لان الاصل ظاهر بينه اي التناول والارادة والنافي يقول عرض الاشتراك في الاستعمال
لانه يراد في بعض الاستعمالات ولا يراد في البعض الاخر فتوقف حتى لهم اي العبيد
الى الدليل لان الاصل عدم الدخول او قام الدليل معطوف على عرض على عدمها اي الارادة
وصار اي الدليل القائم على عدم الارادة مالكية السيد لها اي المنافع والرازي يعتبرها اي عدم
ارادتهم في حقوقه تعالى والدليل على ارادتهم فيها الاكثرية لدخولهم في اكثر الخطابات
الواردة في حقوق الله على وفق اللغة واكثرية ارادتهم في الاستعمال اذا انضم اليها ما
يقتضيها اللفظ يصلح دليلا للارادة فوجب التفصيل بين حق الله وغيره وهذا التفصيل
انتظم اي صح مع عموم مملوكية منافعه للسيد في جميع الاوقات بل يستثنى منها
اوقات الاعمال المطلوبة منه عند الضيق حتى لو امره في اخر وقت الصلاة بحيث لو اطاعه لفاتته
وجب عليه صرف ذلك الوقت في الصلاة ولا يجوز للسيد استخدامه فيه فانتفى الاول اي
التناقض المذكور وهو قول الشيخ ابي بكر الرازي مسئلة خطاب الله سبحانه العام كيا
عبادي يا ايها الناس شمله صلى الله عليه وسلم ارادته بالرفع فاعل شمل او اضافته الى
ضمير الخطاب بادنى ملابسة كما تناوله اي الخطاب المذكور الرسول صلى الله عليه وسلم لغة ولو
قال شمله ارادة كما تناوله لغة لكان اظهر عند الاكثر سواء صدر بالقول او التبليغ اولا والظاهر
مستقل بشمله وقيل لا يشمله ارادته لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغه اي الخطاب للامة
مانع من ذلك والا كان مبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولا يظهر امتناع اجتماعهما في شخص واحد من
جهتين فتامل ولذا اي ولكونه مانعا من شمول الارادة خرج صلى الله عليه وسلم من احكام
عامة اي لم يدخل فيها كسنة الضحى فانها مندوبة للامة على القول الاشبه وقد ذهب جمع
واحد من اعيان المتاخرين منهم النووي الى انها واجبة عليه قال الشارح والاوجه عدمه
الخصوصية لا يثبت الا بدليل صحيح وهو مفقود وقد جاء انما هو ابتدئ منه ما يعارضه وقد
نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم على صلاة الضحى مخافة
ان تفرض على الامة فيعجزوا عنها وكان يفعلها في بعض الاوقات وحل اخذ الصدقة فرضها ونفلها
تشريفا له فانها اوساخ الناس على ما في الاحاديث الصحاح وحرمة الزيادة على اربع
من الزوجات بالاجماع وانما الكلام في الزيادة على التسع والاصح الجواز وعن عائشة رضي
الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء قال الترمذي حسن صحيح والحاكم

صحيح على شرط الشيخين ولفظه حتى امل لدمن النسا ما شا والجواب المبلغ جبريل عليه السلام
للاحكام العامة الى واحد من العباد حال كونه ذلك الواحد مشافها اي بتلك الاحكام
لبعضهم اي العباد اياها اي الاحكام وهو النبي صلى الله عليه وسلم فهو حال تبليغ جبريل
الخطاب الذي هو داخل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به لغة فما تحقق خروجه منه
لزم كونه لدليل خاص فيه فتفصيل الحليمي والصيرفي بين ان يكون الخطاب العام متعلق
قول كقل يا عبادي فيخرج شموله اياه والا اي وان لم يكن متعلق قول فلا يخرج منتف حيث
تفصيل الحليمي ومتفرع نفى وجه لانتفاء التناول بحسب اللغة في الكل وعدم الموجب لعدم
الارادة سوى دليل التخصيص في البعض على ان الخطابات كلها مندرجة تحت قل او بلغ على ما قاله
بعضهم ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه مسئلة الخطاب
الشفاهي كيا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن بعدهم اي الذين سيوجدون بعد الموجودين
في زمان الخطاب وانما يثبت حكمه اي الخطاب الشفاهي لهم اي لمن سيوجد بخارج من الخطاب
من نص او اجماع او قياس دل على ان كل خطاب علق بالموجودين حكما فانه يلزم من بعدهم
وقالت الحنابلة وابو اليسر من الحنفية هو اي الخطاب الشفاهي خطاب لهم اي لمن بعدهم ايضا
لنا القطع بعدم التناول اي تناول الخطاب الشفاهي على الموجودين في اعصارهم وهو اجماع
على العموم لم اجيب لا يتعين كونه اي كون الاستدلال به عليهم لتناوله اي لتناول الخطاب
المذكور اياهم لجواز كونه اي الاستدلال به عليهم لعلمهم اي العلماء بثبوت حكم ما تعلق
بمن تقدم عليهم اي على من بعدهم بنص او اجماع او قياس واما استدلالهم اي الحنابلة بانه
لو لم يتعلق بهم الخطاب المذكور بهم اي بمن سيوجد لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا
اليهم اذ لا معنى للارسال اليهم الا ان يقال لم يبلغ احكامي اليهم ولا تبليغ بهذه العمومات
ظاهر الضعف لمنع الظاهر بملازمة المذكورة اذ الارسال اليهم لا يستلزم الخطاب الشفاهي
بالنسبة الى الكل بل يتحقق بحصول الخطاب للبعض وللبعض بنصب الدلايل على ان حكمهم حكم
الذين شافههم واعلم انه اذا امتنع الخطاب في الازل للمعدوم كما سياتي في مسئلة تكليف المعدوم
نحوه على ما ذهب اليه الاشاعرة ومعلوم ان النظم الازلي بحادي دلالته اي من حيث الدلالة اللفظي
القائم به تعالى فمن اين قدمه اي الحنابلة تجابا اذ انقل من العلامة انه ذكر في الكتب للشيخ
ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازاني
وهو قريب ويجاب بان التعلق اي تعلق الخطاب بالمعدوم في الازل يدخله اي التعلق الازلي
معنى التعليق على ما عرف من ان معناه ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد مطلوب منه
في الازل طلبا غير تنجيزي بمعنى انه اذا وجد بصفة التكليف يأتي بذلك الفعل كما نجد في
نفسك طلب صلاح ولد سيوجد وانما الممتنع الطلب التنجيزي من المعدوم في صيغة الامر والنهي

على ما بين في محله والكلام اي الكلام المتنازع فيه انما هو في النظم الخالي عنه اي عن معنى التعليق
وهو بحسب الكلام اللفظي التنجيزي نحو افهم للتفهم وهذا لا بد فيه من وجود المخاطب فيه
نفوي في قول الاكثرين مسئلة المخاطب بالكسر داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر
مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك ولا تهنه فان الله عالم بذاته والامر الناهي
اذا اكرم غيره كان الغير مامورا باكرامه منهيا عن اهانته لوجود المقتضي وانتفاء المانع وقيل
كونه اي المتكلم المخاطب يخرجه من ذلك والجواب منع الملازمة بين كونه مخاطبا وخروجه عن
ذلك الخطاب واما عموم قوله تعالى الله خالق كل شيء فمخصوص بالعقل لامتناع خلق القديم ولا
سيما الواجب لذاته وهذا جواب احتجاج المانعين لدخوله تقريره لو كان داخلا لزم كونه
تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى خالق كل شيء وحاصل الجواب انه لولا المخصص العقلي لكان
داخلا وقيل ان التخصيص خروجهما بمقتضى ظاهر اللفظ دخوله والله سبحانه وان كان شيئا
لكن عند ذكر الاشيا لا يتبادر دخوله وفيه ما فيه مسئلة العام في معرض المدح والذم كان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يعم استعمالا كما هو عام وضعا خلافا للشافعي في حكى في
بعضهم اي الشافعية لا استدلاله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في
سبيل الله الاية على وجوبها اي الزكاة في الحلي لان المقتضي ذم الكانزين لا بيان التعميم وانما
الحكم في جميع المتناولات اللغوية لنا عام بصيغته من غير معارض فوجب العمل قالوا اي
الشافعية عهد فيهما اي في المدح والذم ذكر العام مع عدم ارادته اي العموم مبالغة في
الحث على الطاعة والزجر عن المعصية فالقصد من صيغة العموم فيهما التاكيد والاهتمام في
الحث والزجر لا العموم اجيب بانها اي المبالغة لا تنافيه اي العموم اذ كانت المبالغة للحث لامكان
الجمع بين المصلحتين فلا صارف من الحقيقة اللغوية بخلاف المبالغة في نحو قتلت الناس كلهم
فان مبنى المبالغة على تنزيل قتل البعض منزلة قتل الكل لكونهم كشيء واحد على ان القرينة
الصارفة عن ارادة العموم بينه واضحة لعدم امكان قتل الكل مع عدم ارادة العموم في
امثاله كما لا يخفى مسئلة مثل خذ من اموالهم صدقة لا يوجب اي الاخذ من كل نوع
من انواع المال عند الكرخي وغيره كالامدي وابن الحاجب خلافا للاكثر له اي للكرخي يصدق
باخذ صدقة واحدة بالنوع منها اي من جملة اموالهم انه اخذ صدقة من اموالهم اذ المامور
به اخذ صدقة ما وقد تحقق في ضمن تلك الواحدة ولهم اي الاكثر يمنعونه اي صدق ذلك
لانه اي لفظ اموالهم جمع مضاف فالمعنى خذ من كل مال صدقة فيعم الماخوذ بعمومه اي
الماخوذ منه احسن عموم كل تفصيلي اي لاستغراق كل واحد واحد منفردا بخلاف الجمع
فان عمومه ليس بتفصيلي كالفرق الضروري بين للرجال عندي ولكل رجل عندي درهم
حتى يلزم في الاول درهم واحد للجميع وفي الثاني درهم لكل رجل وهذا الجواب

بيشعر الي ان استغراق الجمع المحلي ليس كالمفرد وهو اي كون استغراقه ليس كالمفرد خلاف الله
المتفق بل هو اي الجمع المحلي في العموم كالمفرد وان صح ارادة المجموع به اي بالجمع المحلي لا كل
فرد بالقرينة الصارفة عن كل فرد المعينة لارادة المجموع من حيث هو كهذه الدار لا تسع
الرجال وقد يشعر بكونه ليس كالفرد بالفرق بين المساكين عندي درهم وللمسكين عندي درهم
عند قصد الاستغراق يتبادر ارادة المجموع في الجمع وكل واحد واحد في المفرد قبل ملاحظة
استحالة انقسامه اي الدرهم الواحد على الكل فانه بعد ملاحظتها يتعين ارادة خلاف
الظاهر وهو المجموع فيكون المعنى لكل واحد منهم عندي درهم ويشعر ايضا بتبادر صدق ما
تقدم من اخذ صدقة من اموالهم على اخذ صدقة واحدة منها فالحق ان عمومها اي الجموع
المحلاة مجموعي يعني ان الحكم المنسوب اليها يثبت للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد من
احادها فان قلنا ان افراد الجمع العام الوحدان اي افراد مفهوم مفرده لا افراد مفهومه
اعني الجماعات كما سبق فانه اي كونه مستغرقا لاحاد المفرد لا ينافيه اي كون عمومها مجموعيا
بالمعنى المذكور ولزوم الحكم الشرعي او لزوم الحكم مطلقا شرعيا كان او غيره لكل من الاحاد
ضرورة عدم تجزي المطلوب فيما اذا لم يكن الحكم المتعلق بالجمع المحلي امرا قابلا للتجزية ليتصور ان
يكون المطلوب من المجموع فعلا واحدا فانه حينئذ يتعين ان يكون المطلوب من كل واحد
فانه حينئذ يتعين فعلا اخر وقوله ضرورة مفعول له لمحذوف وهو خبر المبتدا اعني لزوم الحكم
وغيره من القرائن الدالة على ان الحكم ثابت لكل واحد من احاد الجمع المذكور معطوف على عدم تجزي
كيجب المحسنين للعلم بجب كل محسن والحاصل انه اي عموم الجمع في الاحاد على وجه الانفراد مستفاد
من امر اخر غير اللغة والتحقيق المذكور مبني على الوضع اللغوي وصورة هذه المسئلة يعني
عنوانها عند الحنفية الجمع المضاف لجمع اي الى جمع كخذ من اموالهم لا يوجب اثبات الحكم له
الجمع اي اثباته لمضافه الى كل فرد من احاد الجمع حتى يكون المعنى خذ من كل مال كل واحد
منهم صدقة ويعتبر استغراق اموال كل واحد كاستغراق الجمع المحلي على المذهب المنصور
خلافا لزفر فان عنده يوجب الجمع بالمعنى المذكور وجه قوله ان المضاف الى الجمع مضاف الى
كل فرد وهو اي المضاف هنا جمع فيلزم ان مضاف الجمع الاول في حق كل من احاد الجمع الثاني فيا
خذ من كل مال من كل من افراد الجمع المضاف اليه لما عرفت ومنع عندهم اي مشايخ الحنفية في دفعه اي
دفع وجه زفر الاستعمال المستمر للمفيد خلاف ما ذكره نحو جعلوا اصابعهم في اذانهم
واستغشوا ثيابهم وركبوا دوابهم فان كل واحد منها يفيد نسبة احاده اي الجمع المضاف
الى احاده اي الجمع المضاف اليه فيؤخذ من مال الكل لا من كل مال الكل ويدفعه هذا الدفع انه
اي كون مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فيما ذكر لخصوص المادة بحسب القرينة
الا ترى ان قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم اخبار بحمل كل واحد وزره

لكنه اي دفع الدفع ابطال دليل معين لا يدفع المطلوب قوله لا يدفع خبر بعد خبر ويحتمل ان يكون
ضمير لكنه للشان وقد بني ما قلنا من ان الحق ان عمومها مجموعي الى اخره وعليه اي على ان
مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فرع ذكر في الجامع الكبير
اذا دخلتما هاتين الدارين او ولدتما ولدين فطالقتان فدخلت دارا وولدت كل ولدا
طلقتا مسئلة اذا علل الشارع حكما في محل بعلة عم الحكم في محالها اي العلة شرعا بالقياس
وهو الصحيح عن الشافعي وقيل عند عم لغة بالصيغة قال القاضي ابو بكر لا يعم اصلا واليه
مال الغزالي لنا تعليل الشارع حكما بعلة ظاهر في استقلال العلة لو حكمنا بالعلية
(بالظاهر)
بالعلية فوجب اتباعه لوجوب الحكم فيتعين تعميم المحل حتى من العلة التي علل بها الشارع الحكم في
ذلك المحل فلا يتعدى الى محل اخر لانعدام الجزء كمثل القاضي احتمال الجزئية لا يقدح في الظهور فلا
يترك به الظاهر ثم الغرض انه لا صيغة عموم ليعم بالصيغة فانفرد التعميم بالعلة قالوا اي
القائلون بالصيغة حرمت الخمر لانها مسكرة كحرمت المسكر فان المفهوم منهما واحد والثاني
يعم كل مسكر بالصيغة فكذا الاول قلنا انما الاول مثل الثاني في اصل عموم الحكم لا مثله
في عمومه بالصيغة ولا يستلزم كونه مثل الثاني في اصل العموم كونه مثله في العموم بالصيغة
لانتفائها اي لانتفاء الصيغة الدالة على العموم في الاول مسئلة الاتفاق على عموم مفهوم
الموافقة دلالة النص عطف بيان لمفهوم الموافقة وتقدم تفسيرها وكذا اشارة النص
عند الحنفية لانهما اي دلالة النص واشارة النص دلالة اللفظ وتقدم بيانه واختلف في
عموم مفهوم المخالفة وقد سبق تفسيره في المبادي اللغوية عند قائليه لان من لم يقل به لا يبحث
عن عمومه وعدمه اذ هو فرع ثبوته فنفاه اي عمومه الغزالي خلافا للاكثر حيث اثبتوه فقيل
الخلاف لفظي ذكره ابن الحاجب وغيره لثبوت نقيض الحكم اي حكم المنطوق في كل ما سوى
محل النطق اتفاقا بين القائلين بمفهوم المخالفة ومنهم الغزالي ومراد الغزالي انه اي عمومه
لم يثبت بالمنطوق اذ لا يتصور ثبوت عمومه بالمنطوق مع عدم ثبوت نفسه به ولا يختلف فيه
اي في عدم ثبوته بالمنطوق واذا انتفى في اصل العموم وفي عدم ثبوته بالمنطوق لم يبق بينهم
خلاف في الشرح العضدي والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بانه ما يستغرق في
في محل النطق او ما يستغرق في الجملة لكن قول الغزالي في المستصفى من يقول بالمفهوم
قد يظن له اي للمفهوم عموما ويتمسك به اي بعمومه وفيه اي في ان له عموما نظر لان العموم
اي العام لفظ او المضاف محذوف اي صفة لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى المسميات والتمسك
بالمفهوم تمسك بسكوت اي بمعنى غير منطوق يفهم من المنطوق ظاهر في تحققه اي
الخلاف حقيقة لكن وبناؤه اي النظر بل الخلاف على انه اي العموم من عوارض الالفاظ خاصة
او لا بل يعرضها وغيرها كما ذهب اليه غير الغزالي وحقق اي اثبت على وجه التحقيق تحقق العموم

في المفهوم وان النزاع في انه اي العموم ملحوظ المتكلم فينزل منزلة المعبر عنه بصيغة العموم
فيقبل حكمه اي العموم من التخصيص ويجري للارادة او لا اي غير ملحوظ له بل هو لازم عقلي
ثبت تبعا للملزوم وهو المنطوق فلا يقبله اي التخصيص والتجزي في الارادة لانه انما يكون
فيما هو ملحوظ ومقصود وهو اي كونه غير ملحوظ المتكلم لكونه لازما عقليا مراد الغزالي
من نفي العموم فتصنيفه في الحقيقة العموم الذي يترتب عليه الحكم المذكور فيحمل قوله ويتمسك به
الي اخره اي وفيه نظر لان العموم لفظ علي مضمون هذا التحقيق بالمطلب الذي يتمسك بعموم
المفهوم في اثباته انما هو حكم العموم وهو التخصيص كما اشار اليه بقوله اي في اثبات حكمه
ذكره لاستبعاد ان لا يثبت نقيض حكم المنطوق لكل ما صدق عليه المفهوم ثم تعقب هذا
التحقيق بقوله وعلت ان لفظ الغزالي المذكور ظاهر قال المحقق التفتازاني وظاهر كلام
المستصفي ان النزاع عايد الي ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة لم لا قال من يقول بالمفهوم
قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الي
مسميات والتمسك بالمفهوم والعمومي ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت في خلافه اي خلاف
تحقيق هذا المحقق وجاز ان يعلل الغزالي بثبوت النقيض اي نقيض الحكم المنطوق علي العموم بنسبة
اي العموم الي الاصل فان الاصل في كل ما صدق عليه ما ينافي المنطوق ان لا يكون فيه حكم المنطوق
اذ الاصل في الاشيا العدم والاستصحاب ابقا ما كان علي ما كان لا للمفهوم اي لا بنسبة الي المفهوم
ليسلم عن النزاع كطريق الحنفية اي وكما ان مثل طريقتهم فيه اي في المفهوم علي ما تقدم في
بحث المفهوم مسئلة قالت الحنفية يقتل المسلم بالذمي نزعا فقهيا اي حال كونه
مختلفا متفرعا علي اصل اشتهر بحجيته لا متشابعض فيه مع قوله صلي الله عليه وسلم لا يقتل مسلم
بكافر ولا يقتل ذو عهد من الكفار في مدة عهده فاختلف في بناه اي مبني هذا الفرع فالامدي
والغزالي قالا ما افاده بقوله عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الحنفية
خلافا لهم اي الشافعية ولا بد من تقدير بكافر مع ذو عهد والا اي وان لم يقدر بكافر لم يقتل ذو
عهد بمسلم فانه حينئذ يدل علي نفي قتله مطلقا بوجه من الوجوه وهو باطل اجماعا فاما
يكون وجه استلزام عموم المعطوف عليه عموم المعطوف لغة اي امر ايقتضيه عرف اللغة
علي ما قال الحنفية للمعطوف جملة ناقصة في اداء المراد متعدد جزء الاول منها اي في الجملة المذكورة
وانما عبروا عن هذا المتعدد بلفظ جز يحذف وايه اي الجزء عن المتعلقات بملاقة التعلق بصدد
الكلام نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمروا يلزم تقييده ضرب عمرو فيه اي بيوم الجمعة
ظاهرا اي رعاية لظاهر الكلام ووجهه اي وجه هذا اللزوم لغة ان العطف في اللغة
لتشريك الثاني مع الاول في المتعلق قال الشارح بفتح اللام والاظهر بكسرها وهو اي المتعلق
في الحديث المذكور عدم قتله اي ذي عهد بكافر فوجب ان شركه اي المعطوف مع المعطوف عليه النحاة

في العامل ولم يأخذوا القيد اي قيد العامل فيه اي في جانب المعطوف لكن هذا اي اخذ القيد
في المعطوف وتشريكه مع المعطوف عليه فيه ايضا حق وهو لازم ملم اي النحاة فان العامل
مقيد بالفرض لان فرض الكلام في العامل المقيد فشركته اي الثاني للاول فيه اي في
عمم العامل المقيد توجب تقييده اي الثاني مثله اي الاول واما يكون ذلك حاصلا بمنفصل
اي بامر منفصل عن اللفظ بمنفصل شرعي بمقتضيه الشرع هو اي ذلك المنفصل الشرعي
لزوم عدم قتل الذمي بمسلم لولاه اي شركة المعطوف مع المعطوف عليه في المتعلق المذكور
ثم هو اي الكافر في جانب المعطوف مخصوص بالحربي لقتله اي ذي العهد بالذمي اجماعا
فانتفي اللازم وهو عموم الثاني فينتفي الملزوم وهو عموم الاول فلا يحمل علي عدم قتل المسلم
بكافر مطلقا بل بكافر حربي وقيل قاله الامام الرازي والبيضاوي وغيرهما تخصيص المعطوف
يوجبه اي التخصيص بذلك الوجه في المعطوف عليه عندهم اي الحنفية وهذا القول
لازم للاول اي للقول الاول الذي قاله الامدي لان تخصيصه اي المعطوف نفي عمومه
وهو اي نفي عمومه انتفا اللازم في القول الاول يعني عموم المعطوف لان قول الامدي عموم
المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف حاصله ان عموم المعطوف لازم وعموم المعطوف
عليه ملزوم فلو لم يخصص المعطوف عليه عند تخصيص المعطوف لكان المعطوف عليه عاما
والمعطوف خاصا فلزم انتفا اللازم ونفي اللازم وهو عموم المعطوف ملزوم لنفي الملزوم
وهو عموم المعطوف عليه واذا كان انتفا عموم المعطوف مستلزما لانتفا عموم المعطوف عليه
ثبت قولنا تخصيص المعطوف يوجب تخصيص المعطوف عليه وقد يقال في تقرير هذا التخصيص
الثاني بوجه يستلزم تخصيص الاول بما خص به الثاني ولا شك انه اي تخصيص الثاني بالحربي
مراد لما عرفت فالاول كذلك فيصير الحديث دليلا للحنفية علي قتل المسلم بالذمي لان مصاد
المعنى لا يقتل مسلم بحربي ولا يقتل ذمي بحربي ويلزمه ان يقتل المسلم بغير حربي ويدخل
في غير الحربي الذمي ثم رده بقوله وهذا انما يتم لو قالوا اي الحنفية بمفهوم المخالفة
ثم يجب ايراده الزاميا علي القائل به وقيل قلبه اي تخصيص الاول يستلزم تخصيص الثاني
غير انه اي هذا القول لا يصلح مبني الفرع المذكور لعدم دليل التخصيص في الاول ثم لا
تلازم بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة العموم والخصوص فقد يعمان اي المعطوف
والمعطوف عليه وقد يتم احدهما لا الاخر وكون العطف للتشريك يصدق اذا شرك بعض
افراد المعطوف في القيد المتعلق بكل افراد الاول وتماثيتا شركت باعتبار تعدد ذلك
البعض فظهر مما ثبتنا من ان الحديث وان لم يدل علي قتل المسلم بالذمي لا دلالة له علي
عدم قتله به ان الحديث المذكور لا يعارض ايات القصاص العامة كقوله تعالى ان
النفس بالنفس مما يدل علي ان كل قاتل يقتص منه سوا كان مقتوله مسلما او كافرا الا ما

في خلافه اي خلاف تحقيق هذا المحقق يعني شارح المختصر صح

ق

استثناء الاجماع بل ما دل من نص وروايات الدين من عدم قتل المسلم بالحربي وبالبداءة اشار بقوله
وان خص منها اي من عموم تلك العامة الحربي لتخصيص لفظ كافر الاول في الحديث المذكور
بالحربي تعليل لعدم المعارضة والمحققون من الحنفية على ان المراد بالكافر المذكور في الحديث
الحربي المستامن لا الحربي مطلقا ليفيد قوله لا يقتل مسلم بكافر اذ حينئذ اي بغير المستامن من
الحربي بما عرف عدم قتل المسلم به بالضرورة من الدين كالصلاة اي كما عرف بالضرورة فرضية
الصلاة فان قلت لا نسلم عدم الفائدة على تقدير ارادة الحربي مطلقا اذ يحصل الفائدة باعتبار
بعض افراده وهو المستامن قلنا يكفي بعدم الفائدة باعتبار الاكثر محذورا فلا يقتل الذمي
بالمستامن كما لا يقتل به لما مر من وجوب تقديره كما في المعطوف وعدم امكان
حمله على العموم لان عدم قتل ذي العهد بالذمي مخالف لآيات القصاص وبالحربي غير
المستامن غير مفيد لما مر والذي في هذه المسئلة من مباحث العموم كون المعطوف
على عام لعامله اي لعامل ذلك العام متعلق عام قوله لعامله الي هنا صفة عام يوجب تقديره
لفظه اي لفظ المتعلق العام في المعطوف وقوله يوجب الي اخره ثم خص احدهما سواء كان
المعطوف او المعطوف عليه بخصوص الاخر والا اي وان لم يخص احدهما بخصوص الاخر اختلف
العامل فيه اي وفي لزوم اختلافه ما سمعت بتشبيه الى قوله ثم لا بلازم الى اخره مسئلة
الجواب عن السؤال الحال لكونه غير المستقل بان لا يكون مفيدا بدون السؤال كنعم ولا يتابع
السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص فيكذلك اي ليتبع وفي الخصوص ايضا اتفاقا
قال المحقق التفتازاني في حاشيته على الشرح العضدي ظاهر الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا
للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو
قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا به الا ان صريح كلام الآمدي والشارحين
وبعض عبارة المتن انه لا اتفاق انما هو في العموم واما في الخصوص فخلاف فعلى هذا ينبغي
الى دلالة الجواب على جواز التوضي بماء البحر لكل احد صغيرا او كبيرا على ما ذهب اليه الجمهور بترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم واليه اشار بقوله وقد يعم الجواب في
الخصوص عند الشافعي لترك الاستفصال يعني ان الراوي لما ترك التفصيل ولم يقيد الجواب
ببعض الاحوال مع احتمال كونه مقيدا به وحكى الواقعة من غير تفصيل علم انه فهم العموم
من الشارع والا لكان يجب عليه التفصيل وعن هذا نقل ما ذكره الشافعي ذلك فيما اذا كان الجواب
مستقلا والظاهر الاول وهو كونه غير المستقل تابعا للسؤال في الخصوص ولا معنى للزوم
العموم في الجواب لتركه اي الاستفصال لانه قال به قائل الا ان العموم في الاحوال والاوقات
والمراد عموم المكلفين اي لكن النزاع في ان المراد عموم الجواب للمكلفين او خصوصه ببعضهم
والقطع انه اي العموم للمكلفين ان ثبت في غيره ثم هو بالنقل السابق الا على كذا بقياس

خبر الكون

ب

ابي

عندي

صفوان بن امية اي في سرقة المجن

د

الامة

اي بنفسه بقياس لم عليه لا شتراكهم في العلة او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا من بيع
لفظها فقط واما الجواب المستقل العام الوارد على سبب خاص فللعموم عند الاكثر والمراد
بالمستقل الوافي بالمقصود مع قطع النظر عن السبب سواء كان في الاحكام كما روى احمد والترمذي
قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب
فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء او جاريا كما لو شاهد من رمى شاة بيتة فقال انما
اهاب دبغ فقد طهر خلافا للشافعي على ما نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وقال
الاسنوي نص الامام في الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما تصنع الالفاظ لنا
ان التمسك في اثبات العموم والخصوص انما يكون باللفظ وهو اي لفظ الاجوبة الشائع فيها
عام ولا مانع من حملها على مقتضاها وخصوص السبب لا يقتضي اخراج غيره
اي غير السبب من دلالة تناول اللفظ وتمسك الصحابة عطف على ان التمسك الى اخره
ومن بعدهم من المجتهدين في جميع الاعصار بها اي بالاجوبة العامة الواردة على سبب خاص
كآية السرقة وهي واردة في سرقة رداء على اختلاف الرواية وذكر بعض الحفاظ
انها نزلت في ابن ابيرق سارق الدرع وقطع سارق رداء صفوان بعد فتح مكة وصفوان
اسلم بعد الفتح وآية الظهار في سلمة بن صخر البياضي ونقيب انها نزلت في اوس بن الصامت
وزوجته وآية اللعان في هلال بن امية او عويمر وكلاهما في الصحيحين وغيرهما ولا شك في
عموم هذه الاحكام مع خصوص اسبابها قالوا اي النافون لعمومها لو كان الجواب عاما
للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد من عموم الجواب كغيره من افراده لتساويهما
في العموم واجيب بمنع الملازمة بانه اي تخصيص السبب بالاجتهاد خص من جواز التخصيص
للقطع بدخوله اي دخول السبب في ارادة المتكلم والا اي وان لم يكن داخلا فيها لم يكن الجواب
جوابا له واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم اي لا نسلم عدم جواز تخصيص السبب بالاجتهاد
فان ابا حنيفة اخرج ولد الامة الموطوءة من عموم قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش
فلم يثبت نسبه منه الا بدعواه مع وروده اي النص المذكور في ولد وليدة زمعة وكانت
امة موطوءة له على ما في الصحيحين وغيرهما عن عائشة قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى
اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه
سعد فقال ابن اخي عهد الي فيه فقال عبد زمعة فقال اخي وابن ابي ولد على فراشه
فتساوقا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم هو لك يا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي
منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقي الله تعالى وليس هذا الجواب بنفي فان
السبب الخاص ولد زمعة ولم يخرجه ابو حنيفة من الولد للفراش وانما اخرج مطلق ولد

المطلقة واليه اشار بقوله فالمخرج نوع السبب اي المخرج مفهوم عام يندرج تحته السبب الذي
لكنه اخرج السبب المذكور من عموم هذا النوع المخرج واليه اشار بقوله مخصص منه اي من
النوع المذكور السبب الخاص وهو ولد زمعة والحنفية انه اي ابا حنيفة لم يخرج نوعه ايضا
لانها اي لانه لم تصر ام ولد ليست بفراش عنده اي ابي حنيفة فالامة الموطوءة التي لم يثبت
نسب ولدها بغير دعوة السيد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فالفراش
المنكوحة وهي الفراش القوي يثبت فيه النسب بمجرد الولادة ولا ينتفي الا باللعان وام الولد
وهي فراش ضعيف ان لم تكن حاملا فيجوز تزويجها وفراش متوسط اذا كانت حاملا فيمتنع
تزويجها ويثبت نسب ولدها بلا دعوة وينتفي بمجرد نفيه في الحال قال الشارح وهذا
اوجه من قول القوي المنكوحة والمتوسط ام الولد والضعيف الامة الموطوءة والاطلاق
الفراش علي وليدة زمعة في قوله صلي الله عليه وسلم الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة
ولد علي فراش ابي لا يستلزم كون الامة مطلقا فراشا لجواز كونها اي وليدة زمعة كانت
ام ولد تذكير كانت بعد كونها ابلا يتوهم كونها ام ولد باعتبار هذا الولد المتنازع فيه وقد
نفاه اي نفي كونها كانت ام ولده وقد دل عليه بلفظ وليدة فانها فعيلة بمعني فاعلة علي انه متع انه
صلي الله عليه وسلم اثبت نسبه بقوله صلي الله عليه وسلم هو لك اي ميراث من ابيك ولذا
لم يقل هو اخوك ومثله رواية هو اخوك فمعارض به وهذا ادرج لنشهر هنا وقوله احتجبي منه
يا سودة اذ لو كان اخا لها لشرعا لم يجب احتجابها ويؤيده رواية احمد واما انت فاحتجبي منه
فانه ليس لك باخ قالوا لو عم الجواب في السبب وغيره كان نقل الصحابة السبب بلا فايدة
اذ لا فايدة له سوي التخصيص وهو اي نقله بلا فايدة بعيد اجيب بان معرفته اي السبب
لمنع تخصيصه من عموم الجواب بالاجتهاد اجل فايدة ونفس معرفة الاسباب لتحرز عن
الاغاليط فايدة جليلة ايضا في القاموس الغلط محركة ان تعيي بالشيء فلا تعرف وجه
الصواب فيه وهذا والتعليل بالاحتراز عنها لم يذكر في الشرح العضدي فكانه اراد به ان
الراوي قد يحمل اللفظ علي غير ما اراد به الشارع وهذا غلط منه وببيان السبب يرتفع
ذلك الاحتمال اجل فايدة ونفس معرفة الاسباب لتحرز عن الاغاليط قالوا لو قال لا
اتغدي جوابا لتغد عندي لم يعم كل تغد ونزل علي التغدي عنده اذ لم
يكن كاذبا بتغديه عند غيره اجيب بان تخصيصه بعرف فيه في الشرح العضدي الجواب
خروج ذلك عن عموم دليلنا العرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصير قدحا لا
يتحقق فيه المانع اصلا يعني ان دليلنا وهو ان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب عام خص منه
مثل الصورة المذكورة لما عرف فيه من ارادة الخصوص في عرف المحاورات والاظهر ان المعني تخصيص
مثل جواب المذكور اعني لا اتغدي بالتغدي عند السائل وقال زفر بعمومه حتي لو
كان حالفا علي ذلك حنث عنده ولو اراد اليوم لم يحنث عند الكافي ايضا ان تغدي عند غيره

غيره وعندنا يحنث لظهور ارادة الامتداد الجواب قالوا لو عم الجواب السبب المسئول عنه وغيره
لم يكن الجواب مطابقا لانه خاص والجواب عام وهذا لا يليق بالشارع قلنا بل طابق
السؤال ببيان حكمه وزاد عليه ببيان حكم نظايره ايضا قالوا لو عم اي لو حكم بعموم
الجواب المسئول عنه وغيره كان الحكم بعمومه تحكما باحد مجازات محتملة اي بسبب حمله
علي احد معان مجازية متساوية الاقدام في الاحتمال وهو ترجيح بلا مرجح ثم بين
تلك المعاني المجازية بقوله خصوصيه علي السبب فقط او مع الكل او مع البعض
فالمفهوم المراد بدل من مجازات بدل البعض في الشرح العضدي بيان الملازمة ان ظهوره
في العموم قد فات بنصوصيته في صورة السبب حيث تناولها بخصوصها بعد ان
لم يكن فصار مجازا عما وضع له الي غير ما وضع له وللسبب خاصة مع ساير الخصوصيات
ومع بعضها مجازات له فكان الحمل علي السبب مع ساير الخصوصيات علي التعيين تحكما
وقال المحقق التفتازاني لان ظهور اللفظ في العموم عبارة عن تساوي نسبته الي جميع
ما يتناوله من غير تناول للبعض بخصوصه قلنا لا مجاز اصلا لانه اي المجاز انما يتحقق
بالاستعمال في المعني الذي لم يوضع اللفظ له لا بكيفية الدلالة يعني لا يتحقق المجاز بمجرد
كون دلالته علي البعض اظهر بقرينة وروده فيه من غير ان يستعمل فيه وقد استعمل اللفظ
العام في الكل فرده السببي وغيره فهو حقيقة في العموم وايضا يمنع نصوصيته اي
اللفظ العام بالنسبة الي السبب بل تناوله للسبب كغيره من الافراد وانما ثبت بخارج
عن اللفظ وهو لعدم انتفاء الجواب القطع بعدم خروجه اي الفرد السببي من الحكم ولا
يخفي ان الخارج حينئذ اي حين كونه سببا القطع بعدم خروجه محقق للنصوصية لانها
اي النصوصية ابدا لا تكون من ذات اللفظ الا ان كان اللفظ علما انه لم يتجوز بها
اي بالاعلام فان كانت تتجوز بها هي كغيرها انما تكون نصوصيتها بخارج البحث الرابع
الاتفاق علي الاطلاق قطعي الدلالة علي الخاص واقع ويحتمل ان يكون البحث الرابع بتمامه
جزء الاتفاق الي اخره لعلهم لم يقل اتفقوا علي ان الخاص قطعي الدلالة مع كونه احضر في
تادية المراد والظاهر لعدم تصريح الايمة بذلك وانما هو يعلم من اطلاقاتهم وعلي احتماله اي الخاص
المجاز اي يجوز ان يراد به غير ما وضع له ويلزمه اي الاتفاق علي احتماله للمجاز الاتفاق
علي عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن المعني الحقيقي لان القطع بنفيها يستلزم القطع
بعدم احتمال المجاز لامتناع المجاز بدون القرينة الصارفة عن المعني الحقيقي ويلزم الاتفاق
الثاني بعد الاتفاق الاول ان هذا القطع المتعلق بدلالة الخاص لا ينافي الاحتمال مطلقا كما
بين في العقايد بل ينافي الاحتمال الناشي عن دليل كما هو مصطلح الفقهاء واختلف في اطلاق
اي الاطلاق لفظ قطعي الدلالة علي العام فالاكثر من الفقهاء والمتكلمين علي نفيه اي نفي

الطلاقه عليه واكثر الحنفية من جمهور العراقيين وعامة المتاخرين قالوا نعم يطلق عليه بل هو بعد
الفاصل البغدادي من المحدثين انه مذهب ابي حنيفة واصحابه وقول فخر الاسلام كذا ذكره
المشايخ وابو منصور الماتريدي وجماعة وهم مشايخ سمرقند كالاكثر قالوا لا يطلق عليه
بكثرة ارادة بعضه اي بعض العام من العام عند اطلاقه سواء سمي كون بعضه مرادا تخصيصا
اصطلاحا او لا كثرة تجاوز الحد وتخرج عن العد حتى اشتهر بين العلماء انه لم يبق ما من عام الا وقد
خص وهذا العام يعني ما من عام لم يخص ايضا مما خص بمثل والله بكل شيء عليم اذ لم يخرج من تحت
احاطته شيء مما خص وكذا لله ما في السموات وما في الارض في قلة مما لا يخفى يعني نحو ما ذكر
واقع في مواد قليلة ممتازة من مواد كثيرة لا تعد ولا تخفى ومثله اي مثل وجود هذه
الكثرة من التخصيصات في العمومات يورث الاحتمال في العام المعين اي في خصوص كل عام
فيصير كون المراد جميع الافراد ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه كما فعله صدر الشريعة لانه
اي تخصيصه عند الحنفية انما يكون بمستقل مقارن وهو اي المستقل المقارن قليل فلا
كثرة لتخصيص العام لانهم اي الاكثر يمنعون اقتصاره اي التخصيص على المستقل المقارن بل
يتحقق بغيره ولو سلم اقتصاره فالمؤثر في ظنيته اي ظنية العام من حيث الدلالة على العموم
كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا في الاصطلاح اذ لا دخل للتسمية
في هذا المعنى قالوا اي القطعيون وضع العام لمسمى فالقطع حاصل بمفهومه اي المسمى له
عند الاطلاق فان قيل انا اريد بالزوجه لزوم تناوله اي تناول لفظه من حيث الدلالة
اللازمة للوضع فمسلم ولا يفيد لان الكلام في ارادة العموم من غير تخصيص والتناول
بالمعنى المذكور حاصل في صورة التخصيص ايضا وان اريد لزوم ارادته اي المسمى فممنوع
اذ تجويز ارادة البعض قائم فيمنع تجويزها القطع وان كان احتمالا مرجوحا قيل المراد
بالقطع بلزوم ارادته ما اي قطع كقطعية الخاص وهو الذي ليس فيه احتمال ناشئ من الدليل
لا ما ينفي احتماله اي العام اصلا لتحققه اي الاحتمال في الجملة في الخاص مع قطعيته
اتفاقا فحقيقة الخلاف في قطعية العام انه اي العام كالخاص في افادة العلم او احط رتبة
منه فيها فلا يفيد الاستدلال على قطعية العام بانه لو جاز ارادة بعضه بلا قرينة كان
الخطاب به تلبيسا للاشتباه بين العموم والخصوص وتكليفا بغير المقدور لانه ليس في
الوسع الوقوف على الارادة الباطنة للزوم مثله اي مثل ما ذكر من التلبيس والتكليف
في الخاص لتحقق مطلق الاحتمال فيهما بارادة غير مسماه مجازا مع ان الملازمة بين جواز
ارادة البعض وحصول التلبيس والتكليف المذكور ممنوعة باعتبار كل من الامرين
اما الاول اي منعها باعتبار التلبيس في اطلاق العام فلان المدعى والمراد بنفي القرينة
في قول من يثبت احتمال الخصوص دون اطلاق العام بلا قرينة نفيها اي القرينة لا

نفيها

نفيها كانه يقول يجوز ان المتكلم اراد به البعض ونصب قرينة خفيت علينا ولا تلبيس بعد
نصبها واما الثاني وهو منعها باعتبار التكليف بغير المقدور فانما يلزم ذلك لو كلف
بالعمل بالمراد بالعام لكنه لم يكلف به بل بما ظهر من اللفظ عند المجتهد مرادا كان في نفس
الامر او لا والاستدلال على ظنية العام بكثرة الاحتمال في العام اذ فيه اي في العام
ما في الخاص من احتمال المجاز مع احتمال ارادة البعض مدفوع كما ذكره صدر الشريعة
بان كون حقيقة لها معنيان مجازيان والحال ان لا اخرى اي حقيقة اخرى معنى واحد
لا يحطه اي صاحب المعنيين كونه كذلك عنه اي عن رتبة صاحب معنى واحد لان الثابت في كل منهما
اي فيما له مجازان وما له مجاز واحد حال اطلاقه احتمال مجاز واحد فتساويا اي ذو المجازين
وذو المجاز الواحد في الدلالة على المعنى الحقيقي حيث لا قرينة للمجاز وفيه ما فيه قلنا
نحن معشر الظنيين حاصل الاختلاف بيننا وبينكم الى انه اي العام كالخاص فيما ذكر
او دونه فانما يرجح الخاص على العام بقوة احتمال العام ارادة البعض لتلك الكثرة
اي كثرة ارادة البعض عند اطلاق العام وندرة ما في الخاص من ارادة المجاز لندرة ارادة
كتابه ونحو زيد في جاء زيد فما التحقيق ان اطلاق القطعية على دلالة الخاص لعدم
اعتبار ذلك الاحتمال لندرته فيه بخلاف العام لما عرفت قالوا اي القطعيون لا عبرة
به اي باحتمال التخصيص في العام اذ لم ينشا ذلك الاحتمال عن دليل قلنا بل نشا عنه
اي عن دليل وهو اي الدليل غلبة وقوعه اي التخصيص في العام المطلق فيوجب عليه
الوقوع في المطلق الظن فيه في العام المعين لان كون هذا المعين على وفق اكثر افراد المطلق
ان لم يكن احتمالا راجحا لعدم ظهور القرينة فلا اقل من ان يكون احتمالا مرجوحا لاحتمال
وجود القرينة الخفية على ما سبق وليس فيه ما يلحقه بالعدم كالندرة وان اريد بالدليل
في لم ينشا عن دليل دليل ارادة البعض في العام المعين خرج هذا المراد عن محل النزاع وهو
اي محله ظنية ارادة الكل او قطعيتها الى القطع بارادة البعض متعلق بخرج وما بينهما
اعتراض لانه اذا تحقق دليل ارادة البعض صارت قطعية والجواب اي جواب القطعيين
عن ظنيته منع تجويز ارادة البعض بلا مخصص مقارن مستقل لاستلزامه اي هذا التجويز
ما سنذكره في اشتراط مقارنة المخصص من الايقاع في الكذب او طلب الجهل المركب ومثله
اي مثل هذا الجواب يقال في الخاص عن ظنيته نظرا الى احتمال المجاز وقولهم اي القطعيين
حينئذ اي حين منع تجويز ارادة البعض بلا قرينة لما ذكر يحتمل العام المجاز ماول
اي يحتمله من حيث هو علم مع قطع النظر عن عدم القرينة اما العام الواقع في الاستعمال
من حيث هو واقع في الاستعمال فلا يحتمل غيره اي غير مسماه الا بقرينة تظهر عند
السامع فيوجب تلك القرينة غيره اي غير مسماه وحينئذ اي وحين كان الحال في احتما

زى

العام المجاز هذا التفصيل فكون الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن الحقيقي الى المجاز
في الخاص ممنوع بل اذا لم تظهر القرينة قطع بنفيها لما سمعت في العام من ان الواقع فيه ان احتمالها
لا يحتمل بل ذلك في الخاص اولى وعدم احتماله فيه مستلزم القطع بنفيها وثمرته اي ثمرة
الخلاف في ان العام اهو ظني مثل الخاص في الدلالة اولا ومثله تظهر في المعارضة ووجوب
نسخ المتاخر منهما المتقدم فالقائل بكون الخاص قطعيا يقدمه عند المعارضة ولم يجوز نسخ الخاص
به ومن يسوي بينهما لا يقدم احدهما عند التعارض الا بمرجح ويجوز نسخ كل منهما بالاخر
ولذا اي لتساويهما نسخ طهارة بول الماكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل او قال
عرينة قدموا المدينة فاجتووا المدينة فامر لهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح
وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه لان النجس يحرم التداوي به وهو اي النص
المفيد طهارته خاص باستنزهوا البول عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم وقال على شرطهما لا اعرف له علة
وهو عام وهذا انما يكون اذا كان متاخرا عن حديث العرنيين كما قيل او رجح حديث الاستنزاه بعد
المعارضة للاحتياط في العمل بالمحرم وان لم يعلم تاخره واما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث
والتفحص عن المخصص الى القطع او غلبة الظن بعدمه اتفاق من المسلمين اي يجب بعد ما ذكر
ان يعتقد عمومه اجماعا لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده يعني ان العمل بالعموم بعده كذلك لم يتوقف
ويبعد ان يجب العمل بشيء لم يعتقده اعتقادا مطابقا له اي لعمله يعني كما ان ذلك الشيء تعلق به
عمله بصفة العموم كذلك يجب ان يتعلق به اعتقاده بصفة العموم وفسر الشارح قوله له بقوله
اي لاعتقاده ولا معنى له اذ لا يمكن ان يعتقد الانسان شيئا لا يكون مطابقا لاعتقاده اما
وجوب اعتقاد العموم قبله اي البحث عن المخصص فما تقدم في مسئلة نقل الاجماع على منع
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص من حمل كلام الصيرفي اي مما حمل عليه كلامه وهو وجوب
العمل بالعام قبل البحث من وجوب اعتقاد العموم قبل ظهور المخصص فان ظهر تغير والا استمر
بعد ما نقل كلام امام الحرمين فيه من انه ليس من مباحث العقلاء يقيد حجة الموصول اذ لا يمكنكم
اي مثل وجوب اعتقاد العموم بعد البحث عنه والشارح فسره لكنه لم يمكنه متفقا عليه
ايضا ولا يخفى عليك ان ما تقدم لا يفيد الاصل الوجوب لكونه متفقا عليه والنظر يقتضي انه تعالى
اذ توقف وجوب العمل على البحث توقف اعتقاده اي العموم على البحث لانه كما لا يطالب بالعمل
بما ليس بمعلوم كذلك لا يطالب بالاعتقاد لما ليس بمعلوم اذ كل منهما تكليف بما ليس في الوسع
وزعم الشارح ان ظاهر كلام مشايخنا انه اتفق ما حمل عليه كلام الصيرفي والوجه ما ذكره فكلهم
فيجب حمل كلامهم عليه وقول محمد في الزيادات فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى مفصولا
بفصه لاخر ان الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من باب الخاص لا العام لان التعبير اما بالخاتم

او هذا

او هذا الخاتم او نحوه والفص منه كجزء من الانسان ولا شك ان الانسان لا يكون عاما باعتبار اجزائه
فكذا الخاتم نعم انه اي الخاتم نظير للعام في انه يشتمل الفص كشمول العام ما يتناوله فلذا اطلق
عليه توسعا وخالفه اي محمدا ابو يوسف فجعله اي الفص للثاني كما في الهداية والايضاح
والمنظومة وغالب شروح الزيادات ونظام التقويم واصول فخر الاسلام ان قول محمد
قول الكل بناء على ان لابي يوسف فيه روايتين كذا ذكره الشارح واتفقوا على انه لا خلاف
في ان الحلقة للاول والفص للثاني اذا كان موصولا وجه ما عن ابي يوسف ان الوصية
لا تلزم شيئا في الحياة والكلام الثاني بيان المراد من الاول فالموصول والمفصول فيه
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وللخدمة او الغلة لاخر ووجه الظاهر ان اسم الخاتم
يتناولهما معا لانه مركب منهما فالكلام الثاني تخصيص وهو انما يعمل موصولا واذا كان
مفصولا يعارض الاول وهما مستويان في ايجاب الحكم فتثبت المساواة بينهما وليس الثاني
رجوعا عن الاول لان اللفظ لا ينبئ عنه فصار كما لو اوصى بعبد لانسان ثم اوصى به لاخر
البحث الخامس يرد على العام التخصيص فاكثر الحنفية عندهم التخصيص بيان انه
اي العام اريد به بعضه بمستقل وهو ما كان مستقلا بنفسه غير متعلق بصدر الكلام احترز
به عن نحو الاستثناء والصفة مقارن اي موصول بالعام اي مذكور عقيبه يسرع به لئلا يتوهم
ارادة المعين من المقارنة فان قلت هذا غير منضبط قلت منضبط في فعله صلى الله
عليه وسلم مع قوله وانما اشترط المقارنة في المخصص الاول فان تراخى البيان المذكور عن العام
فناسخ لا مخصص في المخصص الثاني وما بعده والوجدان الثاني اذا تراخى فهو ناسخ ايضا فالمقارنة
شرط فيه ايضا الا القياس استثناء من قوله فان تراخى فناسخ فانه بيان لا منسوخ ناسخ
وان تراخى بحسب الظاهر اذ لا يتصور تراخيه بحسب الحقيقة وباعتبار وضع الشارع لعموم
علته الموجودة في المنصوص عليه المقيس الثاني المتاخر ولا نسخ وعلى ما ذكر المصنف بحثا
لا يجوز لانه ناسخ وصرح المحققون بان تفرع عدم جواز ذكر بعض المخصصات دون بعض
على منع تاخر المخصص ورد فان علة منع تاخيره لزوم النسخ فتبين منه انه اذا كان
للعام عدة مخصصات فيجب ذكر الكل ولم يجز ذكر بعضها دون بعض فانه لا بد ان يذكر المتروك
ثانيا متصلا فيلزم النسخ وهذا ايدل على ما ذكره المصنف من ان تراخي المخصص الثاني ايضا
يوجب النسخ كما لا يخفى او جهل تاخيه كما جهل مقارنته معطوف على قوله تراخى فعلم التعارض
يجري بين العام وما جهل تاخيه في القدر الذي اختلف فيه الحكم كترجيح المانع منهما اي
المحرم على المبيح والا اي وان لم يثبت الترجيح فالحكم الوقف كما في البديع او التساقط كما في
اصول ابن الحاجب وحاصلهما واحد ووجب نسخ الخاص بالعام المتاخر عنه كتعليمه وبه
قال القاضي وامام الحرمين وفي البديع جعل هذا قول العراقيين من الحنفية ثم قال ولكن في

الموجبة لذلك ركنه المقيس عليه في الحكم وان خفي ذلك
قبل الاجتهاد فعلى ما ذكر لا يجوز التخصيص بالمخصص

والقاضي ابو زيد وجمع من مشايخنا الخاص سوى مطلقا يعني سواء كان الخاص متقدما او متاخرا
او مجهولا لو ورد امعا والشافعية قال الشارح اي اكثرهم وبعض الحنفية قالوا التخصيص
قصر العام على بعض مسماه وقيل على بعض مسمياته كما في اصول ابن الحاجب والبديع بناء
على ارادة اجزاء مسماه تنزيلا لاجزائه منزلة مسميات للفظ الواحد غير ان ما يتناوله
العام المستغرق لما يصلح له اجزاء له وهو اي كون المراد هذا تحقق ما اسلفناه في الكلام على
تعريف العام من ان دلالته اي العام على الافراد تضمنية او على ارادة الاحاد المشتركة
في المشترك بكسر الراء في الاول وفتحها في الثاني وهو المعنى الكلي الذي يصدق على كل واحد
من تلك الاحاد وهي جزئيات له كما مشى عليه الفاضل الابهري واضافة المسميات اليه اي
العام حينئذ اي حين يكون المراد هذا بعموم نسبة لان المتبادر من الاضافة المذكورة ان
يكون مسميات للفظ العام ولا يصح ذلك لان افراد الكلي لا يكون مسمى للفظ الموضوع له لا
بد من صرفها عن تلك النسبة الخاصة الى نسبة عامة وهي ملاحظة كونها مسميات في
الجملة لا بالنظر الى لفظ العام واليه اشار بقوله فانها اي تلك الاحاد مسميات في نفس
الامر لا اسامي لها لا به اي ليس مسمى بلفظ العام وهذا التعريف يصدق على القصر الكائن
في العام المراد به الخصوص ابتداء وهو ليس بمراد عمومه لا حكما ولا تناولا والمخصوص عمومه
مراد تناولا لا حكما ويكون التخصيص بمستقل كالعقل والسمعي المنفصل وبمتصل معطوف
على مستقل والعام فيه اي في تعريفنا التخصيص حقيقة لانه اي التخصيص حكم على المستغرق
بانه اريد منه البعض تعريض بنفي ما ذكره المحقق التفتازاني ان المراد به ما هو عام على تقدير
عدم المخصص فان قلت انكم اعتبرتم المقارنة في المخصص فلا يمكن ارادة الاستغراق بما
يصلح له مع وجود ما يدل على خروج البعض قلنا عام بحسب التناول ومقتضى الوضع فقبل
بيان ارادة البعض يفهم منه ارادة الكل وقد عرفت ان المراد من المقارنة ان يكون موصولا به
وبالجملة استعمل في العموم من غير ان يحكم عليه من حيث العموم كما في الاستثناء والبدل اشارة
بغير نحكم على المستغرق فتنبه فخرج البعض مطلقا سواء كان متصلا او لا من عقل او حس
او لفظ او عادة مخصص على هذا الاصطلاح ويقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا اي
عاما كان او غيره على بعض مسماه فيتحقق في خاص مستعمل في بعض اجزاء مسماه ولا يخفى ما في
قصر من القصور في اداء المقصود اذ لا ينبغي النسخ فيما اذا نسخ بعض ما يتناوله العام والمراد
بعدم نفيه ايماء عدم اخراجه من التعريف واجاب الابهري بمنع وروده لان العام
اذا ورد عليه النسخ في البعض لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين الاطلاق بل اريد به
الكل اولا ثم رفع البعض او انتهى حكمه بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام حين الاطلاق الا البعض
اما لحسب الحكم كما في الاستثناء واما لحسب التناول كما في غيره انتهى وانت خبير بان قوله اريد

به الكل اولا ثم رفع اعتراف بورود البعض باعتبار الحالة الثانية فانه بعد نسخ البعض لفظ مقصور
على بعض افراد مسماه لانه بعد ذلك لم يبق ذلك البعض مرادا من العام فتامل ومنعه
اي التخصيص بتشديد العين قوم بالعقل لانه اي التخصيص بالعقل لو صح صحت ارادته اي ارادة
ما قضى العقل باخراجه من العام واللازم منتف اما الملازمة فلان الخارج بالعقل من
مسمياته واما الانتفاء فلانه لا يصح لعاقل ارادة ما يخالف العقل ولكان التخصيص بالعقل
متاخرا عن العام ضرورة تاخر البيان عن المبين والعقل متقدم والتخصيص به في رتبته
ولصح نسخه اي كون العقل ناسخا لانه بيان والنسخ قسم من البيان اجيب بمنع الملازمة
في الكل بل اللازم في الاول دلالته اي لا نسلم انه لو صح التخصيص بالعقل صح ان يراد ما
اخرجه العقل فان التخصيص فرع العموم والعموم دلالة اللفظ على الاستغراق لا فرع صحة
ارادة الاستغراق وهي اي الدلالة المذكورة ثابتة بعد الاخراج فضلا عما قبله فان الدلالة
على ما وضع له اللفظ من لوازم الوضع والاخراج لا ينفي الوضع وفي الثاني اللازم تاخر
بيانه اي بيان العقل لا ذاته اي لا تاخر العقل نفسه وبيانه متاخر عن العام وفي الثالث
عدم لزوم صحة النسخ من صحة التخصيص بالعقل لعجز العقل عن درك المدة المقدرة للحكم
فالعقل يصلح مخصصا لعدم عجزه عن معرفة عدم صلاحية ما يخرجه للحكم المنسوب الى العام
ولا يصلح ناسخا لعجزه عما ذكر والنسخ لا يتحقق بدونه وبالجملة لا تلازم بين الصلاحيتين وما ذكر
سند لمنع الملازمة واجيب عن الاول ايضا بان المخصص للمفرد وهو كل شيء مثلا في
قوله تعالى خالق كل شيء ويصح ارادة الجميع اي جميع ما يطلق عليه لفظ شيء به اي بكل شيء ولا يحذر
فيه اذا قطع النظر عن نسبة الخلق اليه الا انه اذا وقع كل شيء في التركيب ونسب اليه
ما يمتنع نسبته الى الكل اي الى كل افراده منعها اي منع العقل ارادة الكل وهو اي منع العقل
ارادته هو معنى تخصيص العقل ودفع الاول ايضا كما في الشرح العضدي بان التحقيق صحتها
اي ارادة الكل في التركيب ايضا لغة غير انه يكذب اي يصير التركيب كاذبا حينئذ لعدم
مطابقته الواقع وهو اي وكذبه غيرها اي غير صحة الارادة لغة ولا يخفى ان المراد من
تخصيص العقل حكم العقل بارادة البعض لامتناعه اي الحكم في الكلي في نفس الامر ممن
يمتنع عليه الكذب فلم يصح ارادة الكل في التركيب لغة ايضا لامتناع الحكم لان اهل اللغة
من حيث انه عاقل يمتنع ان يقصد ما يحيله العاقل وللقايل ان يقول مقصود المحقق صحتها
في التركيب لغة في الجملة بالنظر الى نفس الكلام من غير ملاحظة حال المتكلم وهو فيما اذا
لم يكن مستحيلا بالنسبة الى الكل بديهيا كما اذا قيل كل سهم من يحفظان حتى النقيضين
ويكفيه هذا المقدار لان المستدل يدعي السلب الكلي فالايجاب الجزئي يصلح سندا للمنع
بطلان التالي وهو صحة ارادة ما قضى العقل باخراجه مطلقا فتدبر قالوا اي المانعون

من التخصيص بالعقل تعارضا اي العام والعقل فيتساقطان احترازا عن الترجيح بلا مرجح او يقدم
العام لان ادلة الاحكام النقل لا العقل قلنا في ابطاله اي العقل ابطاله اي النقل لان
دلالته اي النقل فرع حكمه اي العقل بها اي بدلالته فاذا حكم العقل بانها اي دلالته على
وجه كذا كالخصوص هنا لزم حكمه وهو المطلوب وايضا يجب تاويل المحتمل اذا عارضه
ما لا يحتمل التاويل وهو اي المحتمل هنا النقل لانه يحتمل غير ظاهره وهو الخصوص بخلاف العقل
فانه قاطع فتعين تاويل النقل بالتخصيص وذكر السبكي انه لا نزاع في ان ما يسمى مخصصا
بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ هل يشمله فمن قال يشمله سماه تخصيصا ومن
قال لا كما هو ظاهر كلام الشافعي لا يسميه تخصيصا وعزي الغزالي الاجماع على ان العقل
مخصص محمول على ان ما يسمى مخصصا خارج ومنع التخصيص قوم اخرون مطلقا اي سواء
كان بالعقل او غيره لانه اي التخصيص كذب اشارة الى ما ذكر في نفي المجاز في الكتاب
والسنة من انه كذب لانه يصدق نفي رؤية حقيقة الحيوان المفترس في قولك رايت اسدا
يتكلم فيكون اثباتها كذبا وكذا ههنا يصدق نفي التخصيص نظرا الى ما افاده العام من الاستغراق
ثم اشار الى ما ذكر في الجواب ثمة من ان الكذب انما يلزم اذا اريد رؤية حقيقة الحيوان المفترس
بلفظ الاسد لا الرجل الشجاع بقوله قلنا يصدق التخصيص اذا كان العام مجازا
وحينئذ فلا يكذب انه يستلزم تكذيب العام المفيد للاستغراق قيل القائل المحقق التفتازاني
يزاد في الدليل بعد فلا يكذب او بدا بالدال المهملة والمد وهو ظهور المصلحة بعد خفائها ليشمل
الانشاء والا اي وان لم يزد خص الامتناع بالخبر لانه الذي يتاتى فيه الكذب وليس الامر
كذلك بل صرح بان الخلاف ليس الا في الخبر والمصرح الاصفهاني وغيره واعترض ابو اسحاق
على قول الشارح والظاهر انه الشيرازي الشافعي للمشهور والاعتراض المنع والاصفهاني
او غيره متبع السابق من سلوكه كذا في القاموس ولذا تعدى الى من اوهم كلامه انه اي
الخلاف في الامر ايضا واذا لم يكن الخلاف الا في الخبر فذكر الكذب كاف في الاستدلال والنافي
فيها اي في هذه المسألة الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير للقطع بان ذاته تعالى
وصفاته منزهة عن المخلوقية والمقدورية وكذلك المنتفي كاجتماع النقيضين فالتخصيص
مقطوع به وفيه ان المتكلم يدخل في عموم خطابه اذا كان من افراد العام ولنا في منع التراخي
ان اطلاقه اي العام بلا مخرج افاده ارادة الكل اي مفيدا ارادته على الاسناد المجازي
او المجاز في الطرف مع عدمها اي عدم ارادة الكل في نفس الامر يلزم اخبار الشارع
في الخبر وافادته في الانشاء لثبوت ما ليس بثابت صلة الافادة وصلة الاخبار محذوف
بنظيره المذكور وذلك كذب في الخبر وطلب للجهل المركب من المكلفين في الانشاء اما الكذب
في الاخبار فظاهر واما طلب الجهل المركب في الانشاء فلانه يجب عليهم ان يعتقدوا عموم ذلك المكلف به

من

من حيث انه تعلق به حكم الله وهو غير واقع في نفس الامر فالجهل باعتبار عدم علمهم بما هو مطلوب
في نفس الامر وهو المخصوص واما التركيب فلاعتقاد ما هو خلاف نفس الامر وهذا الدليل
بعينه يجري في المخصص الثاني وعليها كالاول ويقتضي هذا الدليل وجوب وصل احد
الامرين بالعام من البيان الاجمالي كقول ابي الحسين او التفصيلي تدريجا فالبيان
التفصيلي في المخصص الاول اي الاجمالي اذا وقع الى وقت الحاجة اليه ليمكن الامتثال
بعده اي البيان الاجمالي لانه اي البيان التفصيلي حينئذ اي حين كان الاجمالي موصولا
بالعام بيان المجمل وهو جائز التاخير الى وقت الحاجة الى الفعل كما هو المختار ولا يبعد
ارادتهموه باشباع ضمة الميم لالحاق الضمير المنصوب المتصل اي ارادة الحنفية وجوب
وصل احد الامرين من البيان الاجمالي والتفصيلي بالعام باشتراطهم مقارنة المخصص
الاول للعام كهذا العام مراد بعضه تصوير للمخصص الاجمالي وبه اي بلزوم احد الامرين
ينتفي اللوازم الباطلة من الكذب وطلب الجهل المركب على تقدير تراخي المخصص مطلقا
والزام الامدي وغيره الحنفية بناء على امتناع تاخير المخصص امتناع تاخير النسخ بجامع الجهل
بالمراد من العام قبل العلم بالمخصص وبعده المنسوخ قبل العلم بالناسخ ولا يمتنع تاخير
النسخ اتفاقا ليس اي الزامه لازما لان الجهل البسيط غير مذموم على الاطلاق
ولذا طلب البسيط عند نزول المتشابه فقلنا يجب اعتقاد حقيقته اجمالا او ترك طلب تاويله
كما في بعض مواضعه بخلاف الجهل المركب فانه مذموم مطلقا واللازم في تاخير بيان التخصيص
طلب الجهل المركب فافترقا وللتمكن من الجهل البسيط لما في نفس الامر بالمنسوخ في تاخير
النسخ الى سماع الناسخ بخلاف تاخير المخصص فانه لا يتمكن ان يعمل بالعام من غير العلم بالمراد منه
فان قلتم اي المجوزين للتراخي كالشافعية لا يلزم من اطلاق العام بلا مخرج افادة ارادة
الكل وما ترتب عليه على ما مر بل انما يلزم ليفهم ارادة العموم حال كونه محتملا على احتمال
الخصوص ان اريد المجموع من فهم ارادة العموم مع تجويز التخصيص بمعنى الصيغة اي صيغة
العام القائم مقام فاعل اريد الجملة باعتبار مضمونها او لفظ المجموع ومعنى الصيغة حال عنه
فباطل لان الصيغة لم توضع للمجموع قطعا او اريد بها اي معنى الصيغة الاول اي العموم
والاحتمال ثابت بخارج اي بقرينة خارجية ككثرة تخصيص العمومات لزم ذلك الخارج
وجود العام في الخارج وان لم يلزم تعقله اي العام وفي نسخة الشارح لزم ان يسبقه ايضا
الاحتمال قرينة لانه وان لم يلزم تعقله وتعقله لزم الى اخره جزء الشرط على ثاني نسختي
التي ذكره ولزومه اي لزوم ذلك الخارج ممنوع لا دليل عليه الا ان كان اي يتحقق ويثبت
والاظهر ان المعنى الا ان كان ذلك الخارج ما تقدم من غلبة التخصيص ويجاوزه الحد في
حجة القطعية اي قطعية دلالة العام فانه حينئذ يحصل له دليل وعلت انه اي ما تقدم

انما يفيد عدم القطع بسبب احتمال التخصيص في العام في الجملة وقد سبق ان قبل ان العا
يحتمل المجاز معناه ان العام من حيث هو عام مع قطع النظر عن عدم القرينة يحتمله
واما اذا علم علينا في العام المعين فلا يحتمله فلا يحتمل التخصيص اذ التخصيص مجاز والية
اشار بقوله لا في خصوص العام المستعمل فانه اذا كان مقرونا بالقرينة الصارفة
عن الحقيقة يعين المجاز وان لم يكن هناك قرينة كنا نعين الحقيقة فلا يحتمل التخصيص
ولا المجاز قالوا اي المجوزون لله اي مرفع الله اي فان واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن خص به عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانه يعم اولات الاحمال وغيرها فاولات الاحمال مع
كونه متناول اخصصه وبين ان المراد به غير اولات الاحمال قلنا الاولى وهي اولات
الاحمال متاخرة في النزول عن الثانية لقول ابن مسعود من شا باهلته ان سورة
النسا القصري نزلت بعد التي في سورة البقرة ذكره محمد في الاصل يريد به ما في
ابي داود والنسائي وابن ماجه من شا لاعنته لانزلت سورة النسا القصري بعد اربعة
اشهر وعشرا وفي البخاري ما يفيد هذا فيكون ما في القصري نسخا لما في البقرة لا تخصيصا
وفي البخاري عن عثمان رضي الله عنه ما يفيد النسخ المذكور وكذا والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب بعد ولا تنكحوا المشركات كما ذكره جماعة من المفسرين فان آية الكتابيات نسخ وهذا
بيان على كون اهل الكتاب من المشركين وقد يقال ان منهم من قال ثالث ثلاثة ونحوه
وهنا او بيان المراد من المشرك الكافر وفيه ما فيه وكذا اجعل السلب للقاتل مطلقا
اي سواء قتله الامام ام لا اذا كان القاتل من اهل السهم كما هو قول الشافعي واحمد او برأي
الامام كما هو قول اصحابنا ومالك وسلب المقتول ثيابه وسلاحه ومركبه بما عليه من
الآلة وما معه من مال بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية فيكون
اختصاص القاتل بالسلب نسخا وكل متراخ مخرج لبعض العام السابق يكون ناسخا لذلك
البعض لا مخصصا قالوا اي قال تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وتراخي اخراج ابنه كنعان بقوله يا نوح انه ليس من اهلك قلنا هو
اي تراخي اخراج ابنه تراخي بيان المجمل لا تراخي مخصص العام لانه اي لفظ الاهل
شاع في النسب وغيره كالزوجة والاتباع الموافقين قال تعالى فلما نجيناه موسى الاجل
وسار باهله الآية وبين تعالى بقوله ليس من اهلك ان ارادته احد المفهومين وهو المتفق
اوهو اي هذا البيان المتاخر لاستثناء مجهول منه اي من عموم اهلك وهو الا من سبق
عليه القول منهم فهو بيان مجمل ايضا وعلى اصطلاح اكثر الشافعية وبعض الحنفية من بيان
بعض المراد بالتخصيص الاجمالي للعموم وقوله اي قول نوح عليه السلام انه ابني من اهلي

قطع ايمانه عند مشاهدة الاية اي طغيان الماء وغزارة فيضه من السماء والارض او ظن ايمانه
مطلقا لانه لم يعلم كفره لانه كان من المنافقين على ما قيل ولهذا سبحانه فلا تسالن ما ليس لك
به علم وهذا على تقدير فهم ارادة المتبعين من الاهل او ظن ارادة النسب بالاهل
واما انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فتحرمه في معبود المخاطبين به وهم
قريش وهي الاصنام كما ذكره السهيلي فلم يتناول عيسى والملائكة حتى يقال انهم اخرجوا
متراخيا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فيكون فيه حجة
لجواز تراخي المخصص واعتراض ابن الزبعرى بكسر الزاي المعجمة وفتح الموحدة وسكون
المهملة وعن ابي عبيدة فتح الزاي واصل الزبعرى الكثير الشعر في الراس والاذنين وقال
الفراء السيء الخلق واسمه عبد الله كان من اعيان قريش في الجاهلية وفحول الشعراء وكان
يهاجي المسلمين ثم اسلم عام الفتح وحسن اسلامه وله اشعار يعتذر فيها مما سبق منه ذكره
في السيرة لابن اسحاق جدل متعنت روي ابن عباس رضي الله عنهما انه جاء عبد الله
ابن الزبعرى الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل اليك انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس
والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ولما ضرب ابن مريم مثلا الى قوله خصمون وهذا حديث حسن
وما قيل من انه صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فشيء لا يعرف
ولا اصل له كما ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره وفيها روايات اخر طوينا ها ومن ذكرنا اصح
قالوا فيه اي في نسخ ما ذكر بما ذكر ابطال القاطع بالمحتمل وهو ممتنع فتعين تخصيص
العام به فان قلت كيف حكم بقطعية الاول واحتمال الثاني مع اشتراكهما في العموم واحتمال
التخصيص قلت الاول لا صارف له عن ظاهره والثاني له صارف وهو الاول قلت هذا
اعني كونه محتملا مبني على ظنية دلالة العام وهو اي كونه ظني الدلالة ممنوع بل هو قطعي
الدلالة ايضا كما مر فهو ابطال القاطع بالقاطع ولا خلاف في جوازه ولو سلم ان العام ظني
الدلالة فلا مخصص في الشرع بخاص من كل وجه مثل التخصيص بالاستثناء لا يكون الا بعام
مخصوصه بالنسبة الى ما هو مخصص به يعني خصوص هذا المخصص لكونه جزئيا اضافيا لما
خصص به لا باعتبار انه خاص اصطلاحا فيلزم عليكم ابطال القاطع بالمحتمل في القدر الذي
اخرج من الاول كلا تقتلوا النسا اي كما لو قال الشارع هذا مع قوله اقتلوا المشركين فان ذلك
عام في نفسه خاص بالنسبة الى الآية وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قتل
النسا وما استدلوا به من اولات الاحمال والمحصنات على تخصيص العام بالمخصص
المتراخي على ما سبق ذكره معطوف على قوله لا تقتلوا فان كلا منهما خاص بالنسبة فاللازم

علي تقدير التسليم ابطال الظني بظني لكون كل من المتقدم والمتاخر عاما لا ابطال قطعي بقطعي
كان عممتم وان ما شرط الاستقلال في المخصص فلتغيير دلالته اي ليتغير دلالة العام من القطع الي
الظن فانه لو لم يكن مستقلا كالاستثناء وبدل البعض لا يتغير بل يبقى علي قطعيته فدل
الكلام علي ان المستقل مغير الي الظن وغير المستقل غير مغير ومنع كل منهما وقيل المخ
لبعض متعدد معنى كما بل للتقليل الا اذا كان مقترنا مغيره الي الظن مستقلا كان او لا واما
المتراخي فغير المستقل منه لا يعتبر والمستقل ناسخ ويلزمه عدم التغيير الي الظن لا يحتاج
اي لا يحتاج الي الشرط المذكور القائل بظنيته من الحنفية كابي منصور ومن معه لان
ظنيته دلالة العام موجودة بلا مغير ولا خلاف في عدم تغيره اي العام بالعقل اي
المخصص العقلي من القطع الي الظن كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع الا ان
يخرج العقل مجهولا المخرج لبعض افراد العام المنفصل بدا انتشا هو يبتني عدد ما الى
خمسة الاول الشرط وهو ما يتوقف عليه الوجود اي وجود الشي بان لا يوجد بدون وجوده
ولا دخل له في التاثير والافضا فخرج جزء السبب لانه وان توقف عليه السبب لكن له
دخل في الافضا اليه وقد علم بذلك خروج سبب الشي بالنسبة اليه بالطريق الاولي وخرج
العلة لانها وان توقف عليها الوجود لكنها موثرة وقول الغزالي في تعريف الشرط ما لا يوجد
المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي الشرط اورد عليه انه دوري لتوقف
تعقل المشروط علي الشرط لانه مشتق منه دفع دوره بارادة ما صدق عليه المشروط بلفظه
اي الشي الذي يضاف اليه الشرط ويقال شرط الشي كذا وهو لا يتوقف في تعقله علي تعقل
الشرط وانما الموقوف علي تعقله مفهوم المشروط فيرد عليه اي علي طرده جزء السبب
المتحد لان السبب لا يوجد بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده وهو ليس بشرط وقيل ما
يتوقف عليه تاثير المؤثر كالوضوء يتوقف عليه تاثير المؤثر قال المحقق التفتازاني
اذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم نرد انه يتوقف عليه تاثير الصلاة في الشي بل تاثير المؤثر
في الصلاة وقال الابهري يحتمل ان يقال انه شرط لتاثير الصلاة في الحكم وهو الصحة ويرد
عليها اي علي عكسه الحياة للعلم القديم فانها شرط لتحققه لا لتاثيره لانه ليس للعلم تاثير
اذ ليس هو صفة موثرة الله الا ان يقال المراد تعريف شرط المؤثر لا الشرط مطلقا وهو
اي الشرط عقلي كالحياة للعلم اذ العقل يحكم بان العلم لا يوجد بدون الحياة وشرعي كالطهارة
للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي فهو مثل قولنا ان دخلت الدار فانت طالق فان
ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل علي ان ما دخلت
عليه ان شرط والمعلق به جزا فانما هو العلامة لكونه دليلا علي ظهور الحكم عند ظهوره والبه
اشار بقوله وتسميته نحو ان جاك فاكرمه وان دخلت فطالق به اي بالشرط مع انه سبب

فانه حينئذ يبطل حجيته في الباقي لعدم
تعينه بناء علي مجهولية المخرج فضلا
عن القطع الي الظن تفصيل صح صح

٩٨

جعلي

جعلي للثاني لتسببه وترتبه علامة علي الثاني اي الجزاء وانما يستعمل هذا الشرط فيما لا يتوقف
المسبب بعده علي غيره وفي الشرح العضدي ويستعمل في شرط سبب بالسبب من حيث
انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه فاذا وجد ذلك
الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس
فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا علي طلوعها وقد يتحد اي يكون الشرط امرا واحدا
وقد يتعدد الشرط معنى اي تعدد الحسب المعنى لا بحسب اللفظ جمعا اي حال كون
ذلك المتعدد المعنوي يتوقف المشروط علي اجتماع احاده في التحقق وبدلا بان يتوقف
علي واحد من ذلك المتعدد علي سبيل البدلية فهذه ثلاثة اقسام وكذا الجزاء يتحد
ويتعدد جمعا وبدلا فهذه ثلاثة اخرى فتسع اي جميع الاقسام الحاصلة من ضرب ثلاثة في
ثلاثة بلا توقف اي يتعدد بغير توقف في تعدده المعنوي علي تكرر اداة اي
اداة الشرط لفظا بل يكفي تعددها معنى ولذا اي ولعدم توقف التعدد علي تكرر
الاداة اختلف الجواب لو دخلت احديهما اي احدى امراتيه او دخلتما الدار فطالقان اي
فانتما طالقتان ثم صور الاختلاف المذكور بقوله انطلق الداخلة للاتحاد عرفا اي
لان المفهوم في العرف من التعليق المذكور كون شرط طلاق كل منهما متحدا وهو دخولها
في الدار من غير ان يشترط في طلاقها اجتماع دخولها مع دخول الاخرى فكانه قال لكل
منهما ان دخلت فانت طالق اولا تطلق واحدة منهما حتى تدخلا لان الشرط دخولهما جميعا
كما هو ظاهر اللفظ او تطلقان جميعا وان لم تدخل الاخرى لانه اي دخولهما الذي هو الشرط
متعدد بدلا فيتحقق كل من دخولهما كاف في تحقق الجزا الذي هو طلاقان وهذا ثالث
الاقوال ونحو انت طالق ان دخلت ان دخلت شرط المتقدم اي انت طالق معنى للقطع
بتقييده اي لانا نعلم قطعا ان قوله طالق المتقدم يتقيد به اي بان دخلت ولا يبقي بالنجز
الا ما يتقيد به الحكم وعند النحاة ان دخلت في هذا التعليق شرط لمحذوف مدلول علي لفظه
بالمتقدم فلم يجزم المتقدم به اي بالشرط اشار الي انه دعا الي ذلك امر لفظي وهو العمل
علي تقييده اي مع تقييد المتقدم بالشرط فلا خلاف بين النحويين والاصوليين بحسب المعنى
وان اطلق المتقدم لفظا اولا فان التقييد بالجملة ثابتا فالمتقدم جواب من حيث المعنى هذا
علي ما ذكره ابن الحاجب ومن وافقه بناء علي مذهب البصريين واما عند الكوفيين فهو جواب في
اللفظ ايضا لم يجزم ولم يصدر بالفا لتقدمه وعلى البصرية لا يذكر مع هذا المتقدم جواب اخر
للشرط وان لم يكن جوابا له فانه يغني عنه مثل استجارك الذي هو كالعوض من المقدر واذا
تعقب الشرط جملا متعاطفة كالاكلوا لا اشرب ان فعلت كذا فيدها جميعا عند
الحنفية بخلاف الاستثنا فانه يختص بالاخيرة عندهم الا بدليل فيما قبلها وجه الفرق بينا

نسخة

على ان الجزا هو الجملة الاولى وان الشرط مقدم عليها معنى والباقي معطوف على الجزا بخلاف الاستثنا
فانه متاخر لفظا ومعنى وهو قيد لما يتصل به وتفصيله مذكور في محله الثالث من الا
الخمسة من البيان المتصل الغاية ولفظها الى وحتى نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا ولا يخفى
عدم صدق تعريف التخصيص وهو على ما سبق قصر اللفظ مطلقا على بعض مسماه على اخراج
الشرط والغاية لعدم اخراج شي منهما بعض المسمى فان مفادهما عدم ثبوت حكم العام له على بعض
التقادير على ما سيشير اليه لانه اي لا كرام مثلا الكل بني تميم على تقدير وهو وقته بعدم
دخولهم لا غير اي لا قصر الاكرام على بعضهم دايما بان ينفي عن البعض الاخر منهم دايما وحقيقتهما
اي حقيقة اخراج الشرط والغاية تخصيص عموم التقادير عن ان يثبت معها اي مع التقادير
الحكم وكلمة عن متعلقة بالتخصيص باعتبار تضمنه معنى التجاوز فانه اذا خصص العموم تجاوز
التقادير عن ان يثبت معها الحكم عموما وقد يتفق تخصيص عموم التقادير تخصيص الاخر
وهو تخصيص عموم الافراد اي يصادفه مع اتفاقه ويجوز ان يكون تخصيص الاخر مفعولا
يتفق ويقدر مع تخصيص عموم التقادير كقولك اكرم بني تميم ان دخلوا او الى ان يدخلوا
وأريد به المسلمين منهم وقد لا يتفق تخصيص العموم الاخر كاكرم بني تميم اذا دخلوا
وقد يتضادان اي الشرط والغاية تخصيصا بان يجمع الشرط بعض التقادير عن الحكم
ويبقي الغاية وصل اذ ذكر البعض فيه هذا هو الظاهر في هذه العبارة وكيف نتصور
وقوع مثل هذا في كلام العاقل اللهم الا ان يكون هنا الاقتضا بحسب اللوازم الخفية
فتامل ويحتمل كون ضمير يتضادان للعمومين وجهه ايضا غير ظاهر ويجري اقسام الشرط
التسعة المذكورة اي امثالها في الغاية فقد يكون متحدا ومتعددا جمعا وبدلا فتاتي الاقسام
التسعة وهي كالاستثنا في العود الى الجميع او الى الاخير والمذاهب المذاهب والمختار
المختار كذا في الشرح العضدي الرابع من الاقسام الخمسة الصفة نحو اكرم الرجال
العلما فقصر العلما الرجال على بعض افراده فخرج غيرهم ويجب فيه الاتصال بالموصوف
كالغاية بما هي غاية له ودون نفسه اي الوصف المنفرد كتميم وقريش الطوال فعلوا كذا
خلاف في تقييده الاخير او المجموع كالاستثنا والاوجه الاقتصار على الاخير كما في الاستثنا وبعضهم
لا يخفى ان الاخراج بالصفة والشرط والغاية والبدل ويسمى تخصيصا كما نقل له الشا
ومن وافقهم او لا يسمى تخصيصا لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم المخالف عندهم وليس
الاخراج باحدها تخصيصا الا به اي الا باعتبار المفهوم الرابع بدل البعض من
الكل نحو اكرم بني تميم العلما منهم ذكره ابن الحاجب قال السبكي ولم يذكره الاكثرون لان المبدل
منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لان الذي عليه
المحققون كالزمخشري ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر بل هو للتمهيد

والشرطية

والشرطية والبنا بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين لا يكون في الافراد الخامس الاستثنا المتصل والمراد
به ههنا ادوات الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان الاخراج الخاص قد يراد به اي بلفظ
الاستثنا كالمستثنى اي كما يراد به المستثنى وهو المخرج ومنه تفسيره بالمذكور بعد الا
ان الكلام في تفصيل ما هو اي الاخراج الخاص يتحقق به لا في نفس التخصيص الخاص
الذي هو الاخراج الخاص وهو اي ما به الاخراج الا غير الصفة واخواتها وهي غير وسوى
وعدا وخلا وحاشا وليس ولا يكون ولا سيما وبيد وبله ولما وفي بعضها خلاف
بين اهل العربية فيه الا بمعنى الصفة لانها صفة يدخل في المخصص الوصفي وانها اي الا واخواتها
تستعمل في اخراج ما بعدها حال كونه كاينا بعض ما قبلها عن حكمه اي حكم ما قبلها
وهذا الاخراج يسمى استثنا متصلا في يستعمل في اخراجه اي ما بعدها حال كونه
كاينا خلافه اي خلاف ما ذكر بان لا يكون بعض ما قبلها عن حكمه اي حكم ما قبلها ويسمى
هذا الاخراج استثنا منقطعا ولا يستعمل في المنقطع سوى الا وغير وسوى وبيد
وشرطه اي المنقطع كونه اي المستثنى مما يقارنه اي المستثنى منه كثيرا ليكون من
توابعه حتى يستحضر بذكره كجاوا اي القوم الا حمارا ومنه اي المنقطع قول الشاعر
وبلدة ليس بها انيس ٭ الا اليعافير والا العيس ٭ لا انحصار الانيس منهما وهما الباعث
والحصر فيهما بعد نفي ما عداهما مشيرا بانهما قد خلفتا اهل البلد وصارتا بمنزلة اهلها
واليعافير جمع يعفور وهو الحمار الوحشي وقيل تيس من تيوس الظبا والعيس بالكسر الا بل
البيض يخالط بياضها شقرة وقيل الجراد بخلاف الاكل فلا يقال جاوا الا الاكل او
كون المستثنى بحيث يشمله حكمه اي المستثنى منه كصوتت الخيل الا الحمير او البعير
لان التصويت يشمل الحيوانات بخلاف الصهيل او كون المستثنى بحيث ذكر قبله حكم
يضاده اي المستثنى كما نفع الا ما ضر وما زاد الا ما نقص قال سيبويه ما الاولى
نافية والثانية مصدرية وفاعل زاد ونفع مضمر والتقدير ما زاد فلان شيا الا النقصان
ولا نفع الا المضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة
والنفع فالاستثنا منقطع انتهى ووجه ايضا المقارنة بين المستثنى والمستثنى منه
باعتبار انه يفهم احد الضدين عند ذكر الاخر وقال المحقق التفتازاني في المثال الثاني
لكن النقصان فعل او لكن النقصان امره وشانه ولتبيين المعنى ما زاد شيا غير النقصان
فيكون متصلا مفرغا انتهى وبين الكلامين تدافع لان سيبويه فسره بهذا المعنى وحكم بالانقطاع
ولك ان تقول يحتمل ان يكون مراد سيبويه ما زاد شيا مما يقصد ازدياده كما هو المتبادر
فلا شك في الانقطاع حينئذ غير انه يحتمل الاتصال كما افاد المصنف بقوله اما ما زاد الا ما
نقص فيحتمل الاتصال لانه اي النقصان زيادة حال بعد التمام ويقرب منه ما عن

ابن مالك اذا قلت ما زاد فكانك قلت ما عرض له عارض ثم استثنيت من العارض النقص هذا
والمراد من التمام تلك الحالة التي كانت له قبل النقص ولا يخفى عليك ان مثل هذا لا اعتبار
في المثال الاول ركيك لانه يراد بما زاد انه على حاله عرفا ولا يراد بما نقص كونه على حاله
نقص قال الشارح انهما سيان ليس بشي والمراد من الاخراج افادته اي المخرج عدم الدخول
اي دخول المستثنى في الحكم اشتهر لفظ الاخراج فيه اي في عدم الدخول اصطلاحا فلا
ضير في ذكره في التعريف وانما احتيج لبيان المراد اذ حقيقته اي حقيقة الاخراج انما يتحقق
بعد الدخول وهو اي الاخراج حقيقة من الارادة صلة الاخراج اي اخراج المستثنى من
المراد بحكم الصدر متعلق بالارادة منتف اذ لا يمكن ان يراد تناوله الحكم الواقع في صدر
الكلام المستثنى ثم يخرج منه للزوم التناقض والاخراج من التناول اي تناول اللفظ له
والدلالة عليه لا يمكن لان التناول باق بعد الاستثناء ايضا لانه بطريق الوضع فلا ينقطع عن
الموضوع فقيل لفظ الاستثناء مشترك فيهما اي المتصل والمنفصل لفظي لاطلاقه على كل
منهما حقيقة من غير ان يشترك بينهما معنى وعدم ترجيح احدهما على الاخر ليكون حقيقة ومجازا
وقيل متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بينهما كما سيجي والتواطي خير من الاشتراك اللفظي
والمجاز والمختار انه في المتصل حقيقة في المنقطع مجاز ونقله الآمدي عن الاكثرين قالوا
ومنهم ابن الحاجب فعلى التواطي امكن حده اي المنقطع مع المتصل بحد واحد باعتبار المعنى
المشترك بينهما اي المتصل والمنقطع مجرد المخالفة بالجر عطف بيان للمشترك الاعم من
الاخراج وعدمه قيل الاعم افعل التفضيل وهو معرف باللام وقد اجري على المخالفة فيجب ما ينبه
ويمتنع فيه من واجيب بانه صفة لمجرد ومن لبيان المخالفة لا صلة للاعم وقال الشارح فيه
تامل فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة الى اخره اي ما اضافها انفا انفا له الا بغير الصفة
اخرج سائر انواع التخصيص وعلى انه اي لفظ الاستثناء مشترك لفظي بينهما او مجاز في
المنقطع لا يمكن حد المنقطع مع المتصل بحد واحد لانه مع هو فيه اي الاستثناء حينئذ حقيقتان
مختلفتان فيحد كلا من المتصل والمنفصل بخصوصه فزاد على الحد السابق في حد المنقطع
فقيد من غير اخراج لاخراج المتصل ولا شك انه هذا اي امتناع الجمع بين الشيئين في تعريف
واحد انما هو في تعريف ماهيتين مختلفتين كما لو كان التعريف للاستثناء بمعنييه الاخراجين
المسميين بالمتصل والمنقطع فان الاخراج في المتصل اخراج بعض ما تناوله صدر الكلام من
حكمه وفي المنقطع اخراج ما لا يتناوله الصدر من حكمه ولا شك انهما حقيقتان بل ماهيتان مختلفتان
يمتنع اجتماعهما في حد واحد فان قلت قد يجمع بين الماهيات المختلفة في تعريف واحد
كتعريف الحيوان المندرج تحته الانسان والفرس وغيرهما بالجسم النامي الحساس الى اخره قلت
المراد تعريف الماهيتين بحيث يميز كل منهما عن جميع ما عداه لا يقال يجوز ان يترك كل منهما بجنسه

بالزيادة لانه لا يبقى حينئذ اختصاص شي من شيئي الترديد بشي منهما بعينه من نفس التعريف
فالحق ان الكلام في الحد الاسمي فلا يتصور وحدته الا بان يوجد مسمى واحد وضع الاسم بازائه
والمفروض فيما نحن فيه خلافه فافهم وبان وضع لفظ مرتين لشيئين حتى كان مشتركا لفظيا
بينهما او وضع لفظ مرة لمشترك بينهما اي بين شيئين حتى كان متواطئا او وضع لاحدهما
ويتجوز به في الاخر لا يتعذر تعريفه على تقدير تقدير بان يقال فيما نحن فيه الاستثناء على
تقدير وضعه للمتصل معناه كذا او على تقدير وضعه للمنقطع كذا او على تقدير التواطي
كذا او على تقدير وضعه لاحدهما كذا او نقله على تقدير مكررا مثل قوله ثم ربته بابا بابا وجاوبني
واحدا واحدا يتحصل عن تعريفه بمعنى منفصلة على هذا الوجه قال الرضي وضابطه
ان ياتي للتفصيل بعد ذكر المجموع بجزء مكررا والكلام ههنا انما هو في الاستثناء بمعنى
الاداة يعني ان لفظ الاستثناء يطلق على الاخراج المذكور وعلى اللفظ الدال عليه وكلام
الاصوليين في هذا المقام انما هو في الاخير فالاداة اما مشترك او متواطئ الى اخره ويجوز
تعريفها على كل تقدير من تقادير فيقال ما دل على عدم ارادة ما بعده حال كون ما بعده
كائنا بعض ما قبله او كائنا خلافه اي خلاف ما ذكر بان لا يكون بعض ما قبله بحكمه
متعلق بالارادة اي لم يقصد بحكمه ان يشمل ما بعده ناشئة دلالته على المعنيين عن وضعين
وضع مرة لان يدل على عدم ارادة ما بعده كائنا الى اخره ومرة لمقابله على الاشتراك ويترك
لفظ الوضع المذكور في التعريف المذكور بصيغة التثنية على تقدير التواطي والباقي
على حاله فيقال ما دل على عدم ارادة ما بعده كائنا بعض ما قبله او خلافه ويقال على انه
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ما دل على عدم ارادة ما بعده كائنا بعضه اي بعض ما قبله
بحكمه بوضعه اي بسبب وضع ما دل على هذا المعنى له اي لهذا المعنى فقط وخلافه
بالقرينة اي ودل على عدم ارادة ما بعده كائنا خلاف ما قبله بان لا يكون بعضه بحكمه بالقرينة
اي دلالته على هذا المعنى بالقرينة لا بالوضع ثم لا يخفى صدق تعريفنا وهو قولنا ما دل
الى اخره ببعض تعريفه عليها اي على الاداة على التقادير الثلاثة بلا حاجة الى خلافه من
التعاريف على ما تكلفنا في هذا المقام وقوله اي الذي جوز حده على التواطي فقال ما
دل على مخالفة بالا غير الصفة الى اخره بالا الى اخره يفيد ان الا واخواتها مع ما دل عليه
ان اي متقابلان لان الدال بواسطة الشي غير ذلك الشي وليس كذلك لان الدال انما هو الا
واخواتها غير ان الحروف لا تستقل بالدلالة بدون متعلقها وقوله في المنقطع من غير اخراج
ان اي اراد به نفي الاخراج مطلقا من حيث تناول الصدر ومن حيث الحكم لم يصدق التعريف
على شي من افراد المحدود لانها اي افراده مخرجة من الحكم فان قلت الاخراج منه في المتصل
باعتبار شموله صدر الكلام المستثنى فانه بحسب الظاهر يتبادر دخوله في الحكم وان كان بحسب

الحقيقة لا حكم قبل الاستثناء على ما بين في محله فما التناقض فما معنى الاخراج منه في المنقطع قلت
قد مر ان المراد من الاخراج افادة عدم الدخول في الحكم والاخراج في الاستثناء تشبيه المتصل
والمنقطع ليس الا منه اي من الحكم وحمله اي الاخراج على انه من الجنس فقط وانه اي كون
المراد بالاخراج هذا الاصطلاح اي موجب الاصطلاح باطل للقطع بان زيدا لم يخرج من
القوم ولا يصطلح على باطل وان اريد التجوز بالجنس عن حكمه ليكون المجاز لغويا او اضمر
الحكم ليكون من مجاز الحذف صار المعنى من غير اخراج من حكم الجنس وعاد الاول وهو ان
الواقع اخراج ما بعد الا مطلقا اي متصلا كان او منقطعا من حكم ما قبلها وعدمه اي
الاخراج من نفس الجنس اما في المتصل فلان التناول باق واما في المنقطع فلعدم الدخول
الذي الاخراج فرعه فان قلت قد مر ان المراد من الاخراج افادة عدم الدخول قلت
افادة عدم الدخول باعتبار الحكم لم يوجد اذ يتوهم ذلك ولا وجه لافادة عدم دخول خلاف
الجنس في الجنس فانه لا يتوهم بوجه ووجه المختار وهو كون اداة الاستثناء حقيقة في
المتصل مجازا في المنقطع بان علماء الامصار ردوا اي المذكور يعني اداة الاستثناء الى
المتصل وان كان الاتصال خلاف الظاهر فحملوا له الف الا كرا من البر على قيمته
صلة للحمل ولولا انهم فهموا الاعلى حقيقته ما صرفوا اللفظ عن ظاهره فان ذكر الكر لما
قيمته خلاف الظاهر فان قلت لم اختاروا التجوز في الكر على التجوز في الا ولم يعكسوا
ليكون الاستثناء منقطعا قلت الطريق الجادة في اخراج شيء من حكم صدر الكلام مسلكا لا
المتصل لا المنقطع فمهما امكن حمل الكلام على الاتصال لا يعدل عنه الى الانقطاع والتنبيه
فلذا ولانه يتبادر من نحو جاء القوم الا مثل ذكر زيد او حمارا انه يريد ان يخرج بعض
القوم عن حكمه فيتبادر اي فيتطلع في القاموس اشراب البعير عنقه ليتطلع او يتبع فما لا
اشرابه كالطمانينة الا انه ابهم ولو كان الا حقيقة في اخراج الاعم منه اي مما يتناوله
الصدر من حكمه اي من حكم الصدر لم يتبادر معين وهو ما تناوله صدر الكلام لا يقال الحاجة
تبادر المعين لعروض شهرة اوجبت الانتقال اليه اي المعين فالمتبادر لامر عارض لا الاصل
الوضع ومثله لا يكون علامة الحقيقة لانه اي عروض الشهرة فيهما التجاسر احد المعنيين
الحقيقيين نادر لا يعتبر به لمجرد الامكان قبل فعليته اي تحققه بالفعل والا لو اعتبر جواز
عروض الشهرة موجبا للتبادر بطل الحمل على الحقيقة عند امكانهما اي الحقيقة والمجاز
لان الحقيقة لا تعرف الا بالتبادر عند الاطلاق واذا جوز كون التبادر لعروض الشهرة على
سبيل الاحتمال انسد باب اثبات الحقيقة وغير ذلك من الحمل على الاشتراك اذ اثبت تبادر
المفاهيم على السواء بحيث يكون يتبادر احدهما لعروض الشهرة وقال الغزالي والقاضي في
تعريف الاستثناء المتصل قول ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور المتصل به لم

يرد بالقول الاول افاده جنسه وهو قوله انه التعريف لجنس المعنى المصدري الذي هو
الاخراج بل للاداة ومخصوصة اي معهوده وهي الا واخواتها فالانسب ان يقال
يرد على طرده اي على مانعية التعريف الشرط نحو اكرم الناس ان علموا فانه يصدق عليه قول
الى اخره لانه ذو صيغ مخصوصة هي اداة الشرط وسنذكر العقد الاخر لا انه يقال يرد على طرده
التخصيص به اي بالشرط كما قال ابن الحاجب اذ لا يصدق عليه قوله وانما قال الانسب لانه
يمكن تاويل ما قال ويرد عليه الموصول حال كونه وصفا نحو اكرم الناس الذين علموا او المستقل
نحو لا تكرم زيدا بعد اكرم القوم ودفع الاول اي الايراد بالشرط والموصول والدافع
ابن الحاجب انهما اي الشرط والموصول لا يفيدان المذكور وهو العلماء في المثالين بل
يفيدان غير اي غير المذكور وهو من عداهم ويتم التحقيق فيه من ان الشرط يخرج
بعض التفاديره وكذلك الوصف والمستقل لم يوضع لافادة المخالفة وانما يفهم المخالفة
بلا لفظهما اي المستقل وما خصص به والمراد من الدلالة في التعريف ما بالوضع واورد على
عكسه اي جامعية التعريف شيء جاء والا زيدا وسائرها اي خصوص الا وكل من
ادوات الاستثناء لانه ليس شيء منها ذا صيغ فلا يصدق الحد على شيء منها ورد هذا الايراد
بظهور ان المراد بالقول المذكور في التعريف جنس الاستثناء المتصل فانه ذو صيغ وكل
فرد منه ذو صيغة ولا يخفى ما فيه من ان التعريف لا يكون الا للجنس ومع هذا لا بد من
صدق التعريف على كل فرد ولا يخفى عدم وروده اي هذا الايراد على تقدير كونه اي كون
التعريف للادوات بقيد العموم بان يكون المعرف جنس الادوات لا من حيث هو كما هو المتعارف
في التعريفات بل من حيث تحققها في ضمن كل الافراد ذكل خصوصية من خصوصيات الادوات
ليست من افراد المعرف فلا ينتقض بها التعريف جمعا وعلى تقدير كونه اي التعريف
تعريفا لما يصدق عليه اداة الاستثناء بان يكون المعرف الفرد المنتشر لجنس اداة الاستثناء
ليكون المثال المذكور وهو قوله الا زيدا الذي هو شخص من ذلك الجنس من افراد المعرف
بخلاف الاول وهو فرض كون التعريف للادوات بقيد العموم فان المثال المذكور ليس من
افراد المعرف بناء عليه صادق عليه حينئذ ممنوع تقديره والتعريف صادق على المثال المذكور
بناء على كونه لما يصدق عليه الى اخره اذ الجنس اي جنس الفرد المنتشر قول كلي لا يتحقق خارجا
الا في ضمن اداة فهو باعتبار كل تحقق ذو صيغة واحدة ولكن باعتبار تحققاته ذو صيغ
كثيرة وهو اي الجنس نفسه ذو الصيغ وان كان شخصه ذا صيغة واحدة ويصدق
على الكلي الكائن في ضمن الا في المثال المذكور ذلك اي قول ذو صيغ الى اخره والحاصل
ان الفرد المنتشر وان لم يصدق عليه باعتبار تحققه في ضمن هذا الخاص انه قول ذو صيغ
لكن يصدق عليه باعتبار تحققاته في ضمن الخصوصيات انه قول ذو صيغ وقيل في

التعريف لفظ متصل بجملة لا يستقل صفة لفظ وكذا قوله دال على ان مدلوله الضمير راجع الي لفظ
غير مراد بما اتصل اللفظ المذكور به وهو الجملة ليس ذلك اللفظ بشرط ولا صفة ولا غاية
احترز بلفظ من المخصصات الحسية او العقلية وبمتصل عن المنفصل وبلا يستقل عن مثل قام
القوم ولم يقم زيد وبعدم ارادة مدلوله عن الاسما المؤكدة مثل جا القوم كلهم والباقي ظاهر
ويرد على طرده قاموا لا زيد لصدق الحد عليه وليس باستثنا ودفع عما ذكرنا من انه
لم يوضع لافادة عدم الارادة وانما لزمت من ملاحظته ما قبله لزوما عقليا لا وضعيا بدليل
جاز ميلا عمرو ولا امتناع ارادة عمرو من زيد ويرد على عكسه الاستثنا المفرغ للفاعل نحو
ما جا الا زيد اذ لا يصدق عليه الحد لعدم اتصاله بالجملة لان هما الفاعل والفعل وحده
ودفع بان ما قبله اي ما قبل الا جملة في تقديرها اي الجملة فالمراد بالجملة ما يعم الجملة تقديرا
وعلى هذا استثني من مقدر فاعلا عاما ويجعل ما بعد الا بدلا منه فتقول التقدير ما جا
احد الا زيد وعلى هذا اي الجملة فالمراد بالجملة ما يعم الجملة تقديرا وعلى هذا استثني من مقدر لا
فاعلا عاما ونقل المعرف اي الذي عرف بالتعريف المذكور به اي التعبير على الوجه
المذكور ثم ينتقد عكسه ايضا بان كل مستثنى متصل مراد بالاول بحسب دلالة لفظ المستثني
منه عليه وارادة المتكلم اياه ويدفع بمنعه اي بمنع كون المستثنى مرادا بالاول وان كان
مدلولا ولو سلم كونه مرادا في الجملة فغير مراد بالحكم وهذا التعريف ايضا ماله
التعريف الاول اي تعريف الغزالي وهو الاستثنا بمعنى الاداة فلا يكون الاولى من كل منهما
ان يقال في تعريفه كما قال ابن الحاجب اخراج بالا او احدى اخواتها وهو اي هذا التعريف
على غير مهيعهما اي طريقة كل من التعريفين السابقين اي لا يكون هذا اولى والحال انه على غير
مهيعهما فان الاولوية فرع الاتحاد فيما صدقت التعريفات الثلاثة عليه الا على معنى
الاولى تعريف الاستثنا بالمعنى المصدري الذي هو التخصيص الخاص وهو ما يكون بالا
واحدى اخواتها وذكر غاية التخصيص وليس هذا لكن لم اي اولى ههنا فان الكلام في
ذلك اي المخصص المنفصل المسمى بالاستثنا لا في نفس التخصيص اذ الكلام في بيان المخصصات
المتصلة واعلم انه قد يعرف ما يطلق عليه لفظ الاستثنا من ما صدق المتصل والمنقطع
بما زاد اي لفظ الاستثنا ليس حقيقة فيهما اي الماصدقين مشتركا بان يكون موضوعا
بازا كل واحد منهما بوضع على حدة او متواطيا بان يكون موضوعا بازا مفهوم يعمهما الا اصطلاحا
عرفا باستثنا من قوله متواطيا اي ليس حقيقة فيهما على التواطي في وضع الاول الوضع
الاصطلاحي ونظر الاصوليين في معنى الاستثنا انما هو من جهة اللغة ويمكن تعريفهما اي
ما صدق المتصل والمنفصل لا من حيث هما مدلولا لفظ اصلا ومدلولا لفظ لغوي بمعنى
ان تعريفهما انما يتصور على احد الوجهين احدهما ان يقطع النظر عن كونهما مدلولي لفظ لا

لغة ولا اصطلاحا اذ لم يكن في نفس الامر ههنا لغة ما والثاني ان يقطع النظر عن كونهما مدلولين
لغة وان فرض وجوده اصطلاح هو اي ذلك اللفظ المعنى الا واخواتها فالاستثنا اي ما
يقيد الا واخواتها حقيقة او مجازا المعروفة صفة لاخواتها اخراجها اي باحد المذكورات
ثم قسم الاخراج بقوله اي منع احد المذكورات مدخوله من الدخول اشتهر لفظ الاخراج
في هذا المحل فيه اي في المنع المذكور من الحكم او الصدور معه اي مع الحكم على ما ذكر من
الوجهين مسئلة الاتفاق ان ما بعد الا مخرج من حكم الصدر اي لم يرد به اي بحكم الصدر
فالمتربه ليس الا سبعة في على عشرة الا ثلاثة واختلف في تقدير دلالته اي في نفس
دلالة الكلام المذكور على سبعة فالاكثر على انه اريد بسبعة بعشرة مجازا والا صح
مدخولها قرينة اي قرينة هذا المراد الذي هو عين المسمى والاتفاق ان التخصيص
كذلك اي المخصص فيه قرينة على ان المراد بالمخصص ما بقي بعد التخصيص وقيل اريد عشرة
ثم اخرج ثلاثة بالا ثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها ثم حكم على الباقي
والمراد بعشرة وحكم على سبعة فاراد العشرة بلفظ عشرة باق بعد الحكم على سبعة
والالي وانه لم يكن المراد هنا رجع الى ارادة سبعة به اي بلفظ عشرة مع الحكم عليها اي على
سبعة فلم يرد على الاول الا ما حصل تكلف لا فائدة لذ او اختاره اي هذا القول بعض
المتاخرين وهو ابن الحاجب واستدل بالقطع باستثنا نصفها في اشتريت الجارية
الا نصفها فكان جميع الجارية مرادا من الجارية والا اي وان لم يرد منها جميعها بل نصفها
الاستثنا لنصفها من نصفها فهو اي الاستثنا مستغرق جميع المستثنى منه وهو باطل
او كان المخرج الربع لان الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه اي من النصف الربع
ويتسلسل اي ينتهي الى اخراج الجزء عن المخرج منه اي من المستثنى منه وفي تفسير التسلسل
بالانتهاء الى ما ذكر مسامحة يعني ليس المراد التسلسل الى غير النهاية بل الى حد لا يتصور
بعده المخرج والمخرج منه وعلمت ان الاخراج مجاز عن عدم الارادة اي عدم ارادة المستثنى
بالمستثنى منه فلا يكون الا نصفها عند والا نصفها بيان ارادة النصف بلفظها اي الجارية فلا يكون الا نصفها
مستغرقا وانما كان يلزم ذلك لو اريد بلفظ الجارية نصفها قبل ذكر الا ثم اخرج نصفها من
ذلك المراد ولا يتسلسل الاخراجات لعدم حقيقة الاخراج فان مبنى التسلسل على ان
الاستثنا يخرج بعض المراد من لفظ المستثنى منه والمراد منه ينبغي بعد الاخراج بالاستثنا
فيعقب كل استثنا وهذا اذا كان هنا حقيقة الاخراج واما اذا كان الاخراج عبارة عن
عدم ارادة البعض بسبب الاستثنا وبعد ما تعين المراد بحسبه فقد انتهى عمل الاستثنا
قبله ولا اخراج بعد ذلك فافهم وقال ابن الحاجب ايضا وايضا الضمير في نصفها للجارية
اذ المراد نصف جميعها قطعا فيلزم من كون المراد من الجارية نصفها ان يرجع الضمير

تقديرهما
المستثني

الي نصفها لانه المذكور علي ذلك التقدير لا جميعها ويدفع هذا بان المرجع لضمير نصفها اللفظ
اي لفظ الجارية لانه اي الضمير لربط لفظ بلفظ باعتبار معناهما حقيقيا كان او
مجازيا لا المسمي اي لا باعتبار المسمي خاصة فيرجع ضمير نصفها الي لفظ الجارية مرادا
به بعضها الذي هو النصف وايضا اجماع اهل العربية انه اي الاستثناء المتصل اخراج
بعض من كل ولما اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا اخراج فاجاب عنه
بقوله وعرفت انه اي الاخراج منع دخوله اي المستثني في الكل وهو المستثني منه فالاجماع
علي هذا المعني وهو موجود علي قول الاكثر ثم قال ابن الحاجب وايضا نبطل النصوص لانه
اذا احمل علي المعني المجازي لم يبق نص صيغة في مسماه قلنا النص والظاهر سوا باعتبا
ذاتهما فان كون اللفظ نصا في معني بحيث لا يحتمل خلافه لا يتحقق قط بمجرد ذاته بل باقتران
امر اخر من لفظ وغيره فلا انه لذات اللفظ في منع التجوز به ولو لا انضمام كلهم اجمعون للفظ
الملائكة ونظيره بجناحيه للفظ الطاير لما نص الاول في العموم والثاني فيما اريد به والبه
اشار بقوله فلا نصوصية بمعني رفع الاحتمال مطلقا الا بالخارج وليس العدد بمجرده
اي بمجرد لفظه منه اي من النص بمعني نفي الاحتمال فالملازمة بين ارادة السبعة من العشرة
و بطلان النصوص ممنوعة وقد عرفت سند المنع واما اسقاط ما بعدها اي الا اما
الدليل الخامس لابن الحاجب وهو انا نعلم في الاستثناء انه يسقط ما بعد الا مما قبلها فيبقي
الباقي من المستثني منه فنسنده اليه الحكم وهو اي اسقاط ما بعدها مما قبلها فرع ارادة
الكل فمما قبلها فنفى الاكثر يقتضي ان الاسقاط المذكور ذكرما لم يرد بالحكم وهو الثلاثة
بعدها كان الاخراج عبارة عن عدم الدخول ايضا وهما متشاركان معني وقدمنا انه شاع
في عدم الدخول فنشيع تلك الارادة قرينة له وهو ونسبته اي نسبة ما لم يرد به للمسمي
اي الي الموضوع له لفظ العشرة من حيث انه يفهم من ذكر الا ثلاثة ان الثلاثة هي من اجزا
العشرة ولم يتناولها الحكم ما عداه من اجزائها جامع ان لفظ العشرة مستعملة في السبعة لا في
العشرة ليعرف الباقي من المسمي لان المسمي قد استعمل فيه اللفظ او الاسقاط والنسبة
الي مدلوله اي اللفظ فانه لما كانت الثلاثة مع السبعة مشاركة في المدلولية من اللفظ بحسب
الوضع ولم يتناولها الحكم كان السبعة تبقي لما اسقط مما قبلها واذا لم يبطل الاول اي قول الاكثر
وهو اقل تكلفا من الثاني لتعين الاول للاعتبار ولان الثاني خارج عن قانون الاستعمال
وهو اي قانون الاستعمال ابتاع اللفظ في التركيب ليحكم علي وضعه اي المعني الموضوع
له اللفظ او مراده اي او علي المعني المراد به مجازا او بهما اي او ليحكم بالمعني الموضوع له اللفظ
او بالمراد لان اللفظ اما ماخوذ في جانب المحكوم عليه او في جانب المحكوم به ولا موجب للخروج
عن قانون الاستعمال فوجب نفيه اي نفي القول الثاني لخروجه عن القانون وعن القاضي

اي

اي يكون عشرة الا ثلاثة موضوعا لمدلول سبعة كسبعة اي كما وضع لفظ سبعة لمدلوله من
الجزئيات ورد بانه خارج عن اللغة اذ لا تركيب من الفاظ ثلاثة في غير المحكي والاول
غير مضاف ولا معرب ولا حرف فلم اذا يوجد مركب من ثلاثة الفاظ اذا كان محكيا كبرق
نحره وشاب قرناها واذا كان غير محكي اذا كان الاول منه غير جامع للسلوب الثلاثة
كابي عبد الله قال المحقق التفتازاني انما الكلام في التسمية بثلاثة الفاظ وضاعها اذا
جعلت اسما واحدا علي طريق حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبنا
الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق علي حرفه الاخير وهذا
ليس من لغة العرب بلا نزاع وصرح به صاحب الكشاف انتهي وحاصل كلام المصنف
نفي مركب من ثلاثة الفاظ يكون اولها جامع السلوب الثلاثة وقولنا عشرة الا
ثلاثة يصدق علي اولها انه ليس بمضاف ولا حرف ولا معرب لانه علي طريقة القاضي محل
الاعراب الحرف الاخير لا الاول ورد ايضا بلزوم عود الضمير في كل الا نصفها علي جزء الاسم
الذي هو الجارية وهو جزء الاسم كجزء زيد لعدم دلالته اي جزء الاسم علي معني فيمتنع عود
الضمير عليه والحق انه اي قول القاضي احد المذهبين المذكورين للقطع بان مفرد انه اي
مفردات عشرة الا ثلاثة باقية في معانيها الافرادية وقولنا مجاز سبعة انما هو باعتبار
الحاصل من التركيب سوا قلنا ان العشرة استعملت مجازا في السبعة بقرينة الا ثلاثة او استعملت
في العشرة ثم اخرج الثلاثة فانه علي التقديرين لا بد من ملاحظة معني الا ومعني ثلاثة وبعد
اخراج ثلاثة من عشرة يصير كانه استعمل اولا في السبعة ولا يخفي ان معني استعمال
عشرة في سبعة ذكر عشرة وارادة سبعة ولا يتم هذه الارادة علي وجه يفهمها المخاطب
الا بعد تعقل معني الا وثلاثة فالتركيب المذكور بعد احد الطرفين محصول له محصول
السبعة من حيث المال ولذا شبه فقال سبعة علي ما نقل عنه فانتفي ما بناه بعضهم
وهو صدر الشريعة عليه اي علي قول القاضي من ان تخصيصه اي الاستثناء بنا
علي ما ذهب اليه كمفهوم اللقب اي كتخصيص مفهوم اللقب علي ما ذهب اليه بعض الناس
يعني ان تخصيص الاستثناء ام متفق عليه وتخصيص مفهوم اللقب نفاه الكل الا بعض
الحنابلة وشذوذا وهو اضافة نقيض حكم ما عبر عنه باسمه علما او جنسا الي ما سواه علي ما
سبق وذلك لانه اذا كان عشرة الا ثلاثة بمنزلة سبعة فنفي الحكم عما عدا سبعة كنفي
الزكاة عما عدا الغنم في قولنا في الغنم زكاة وليس في هذا نفي من الاخراج ولذا قال المتفق
ان الاخراج اصلا صفة لمفهوم اللقب ووجهه اي وجه ما قلناه من ان قولنا مجاز سبعة
باعتبار الحاصل ان الحكم ليس الا علي السبعة فاما باعتبار اي باعتبار كون السبعة مدلولا مجازيا
للتركيب فان المعني الحقيقي لا العشرة المخرجة منها الثلاثة كما هو مذهب الجمهور او

باعتبار كون السبعة كما اي ثبتيا يصدق عليه معناه اي معنى التركيب المتبادر فان المتبادر
من عشرة الا ثلاثة عشرة اخرج منها ثلاثة وهذا المفهوم يصدق على السبعة وعلى التقدير
حاصل التركيب حاصل السبعة فلا يخرج قول القاضي عن المذهبين هذا اي خذ هذا او
اثبات هذا او بعض الحنفية قالوا اخراج الاستثنا عند الشافعي بطريق المعارضة لانه
اثبت للمستثنى حكم مخالف لصدر الكلام كما في العام اذ خص منه بعضه من حيث انه يثبت
لذلك البعض حكم مخالف لحكمه فيتحقق المعارضة بين الحكمين وعندنا بيان محض لكون الحكم
المذكور في الصدر واردا على البعض وهو ما عدا المستثنى ثم ابطلوه اي الحنفية المذكورة
ما قال الشافعي بانه لو كان اخراجه بطريق المعارضة وهو اي والحال ان الافراد المذكورة
لا يوجب حكما الا في سبعة تعين ما ليس من محتملات اللفظ فان العشرة لا تقع عليها اي
السبعة فقط حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا نسبة بينها وبين العشرة سوى العددية
وهي عامة لا تصلح للتجوز وشرط التجوز بالكلية والجزئية كون الجزء مختصا بالكل كاختصاص
الرقبة بالانسان بخلاف العام المخصوص اذ لا يستلزمه اي ثبوت ما ليس من محتملات
اللفظ لانه لا يقال في العام لا يطلق على بعض افراده لا حقيقة ولا مجازا لوجود العلاقة المصححة
للتجوز ولو سلم جواز التجوز بالعشرة عن السبعة كما يشير به قولهم عشرة كاملة دفعا
لتوهم المجاز فالمجاز مرجوح لكونه خلاف الاصل فلا يحمل عليه مع امكان الحقيقة بان يراد
العشرة ثم يخرج منها البعض كذا نقله اي هذا الابطال هنا اخر يعني صدر الشريعة من
الحنفية وانه اي وابطلوه بانه اي قول الشافعي يعني على قول القائل له
علي عشرة في الافراد المذكور مستعمل في سبعة والحكم عليها فقط من غير ان يحكم
على الثلاثة بنفي ولا اثبات فكون الثلاثة مسكوتة وهذا ينافي ما سبق من ان الاخراج
الاستثنا عند الشافعي بطريق المعارضة وكان هذا منه اي من المبطل الزام للشافعي
والا فالشافعي لا يجعلها اي الثلاثة مسكوتة بل يجعلها ضد حكم الصدر لما عرفت وغيره
اي غير هذا الناقل منهم اي الحنفية كصاحب التحقيق وصاحب المنار وشارحيه والبديع
نقله اي الابطال بالاية هكذا لو كان عمل الاستثنا بناء على المعارضة ففي قوله
تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما حكم الالف بجملتها تولد حكم الالف فالعلي ثبت
ثم عارضه اي الاستثنا حكم الالف في الخمسين فيلزم كذب الخبر في احدهما وهذا التوجيه
هو الاليق بمعنى المعارضة وهو المنافاة المستلزم لكذب احد المتنافيين والا فالحكم على
سبعة في عشرة الا ثلاثة وعلى تسعمائة وخمسين في الاية لا يعارضه اي الحكم المذكور
نفيه اي الحكم عن ثلاثة وخمسين لعدم توارد الاثبات والنفي على محل واحد وبنوه
اي الحنفية كون وكون الا ثلاثة والا خمسين نفيا عن الثلاثة والخمسين على ان الاستثنا

بين

من

من النفي اثبات وقلبه اي وعلى ان الاستثنا من الاثبات نفي منقول عن اهل اللغة وعلى ان
التوحيد وهو الاقرار بوجود الباري تعالى ووحدته في كلمته اي التوحيد وهي لا اله الا الله انما
يحصل بالنفي للالوهية عما سوى الله والاثبات اي اثباتها سبحانه وله والا اي وان لم يكن في هذه
بمجموع النفي والاثبات كانت كلمة التوحيد مجرد نفي الالوهية عن غيره اي غير الله تعالى
فلا يحصل به التوحيد على ما عرفت فالتزمته اي انها لا تفيد الا نفي الالوهية عن غيره تعالى
الطائفة القائلون منهم اي الحنفية ما بعد الا مسكوت عنه غير محكوم عليه بحكم وان التوحيد
المركب من النفي والاثبات يحصل من النفي اللفظي المدلول عليه بلا اله الا الله والاثبات
العقلي لانهم اي الكفار لم ينكروا الوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض الاية ونظائره بل اشركوا فبالنفي عن غيره ينتفي الشرك
ويحصل التوحيد فلا يكون كلمة التوحيد من الدهري اياه اي توكيدا لانكاره وجود الباري
تعالى سواء كان قايلا بصانع هو الدهر او الافلاك او الانجم او الفصول الاربعة او غير ذلك
اولا والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية كفخر الاسلام ومن وافقه ذهبوا الى الحكم فيما بعد
الا بالنقيض يعني ان الا تدل على ان ما بعدها لم يثبت له ما ثبت لما قبلها ويلزم منه ان
يثبت له نقيض ما ثبت لذلك والا يلزم ارتفاع النقيضين ويحتمل ان يكون المعنى والجمهور الى
اخره حكموا فيما بعد الا بالنقيض بموجب اللغة وهو اي ما ذهب اليه الجمهور اوجه لنقل
الاستثنا من النفي الى اخره اي اثبات وقلبه عن اهل اللغة ولا يستلزم هنا كون
الاخراج بطريق المعارضة لعدم اتحاد محل النفي والاثبات كما ذكرنا انفا من ان الحكم على
سبعة وعلى تسعمائة وخمسين بالاثبات لا يعارضه نفيه عن ثلاثة وعن خمسين ونقل انه اي
الاستثنا من اهل اللغة ايضا لا ينافيه اي كونه من الاثبات نفيا وقلبه فجاز اجتماعهما
اي النقلين فيصدق انه تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي
واثبات باعتبار الاجزاء يعني اذا فصلنا اجزاء الكلام وجدنا نفيا واثباتا واذا نظرنا الى المحصل
وماله وجدناه تكلما بالباقي فان قلت المفهوم من انه تكلم بالباقي الى اخره الاقتصار
على حكم الصدر ونفيه عن محله وهو الباقي بعد اخراج ما بعد الا من غير تعرض لحكم ما بعدها
فكيف لا ينافيه قلت الظاهر من العبارة ما ذكرت لكن التوفيق بين النقلين يقتضي صرفه
عن الظاهر وحمله على عدم دخول الثلاثة مثلا في الحكم المثبت على عشرة فالقائل له
علي عشرة كانه لم يتكلم الا بسبعة وذلك بسبب قوله الا ثلاثة ولتبيين المراد انه لم يتكلم الا
بها حقيقة حتى يلزم انتفاء الحكم فيما بعد الا كما سيشير اليه ونحو لا صلاة الا بطهور
يفيد ثبوتها اي صحة الصلاة مع الطهور في الجملة جواب عما قيل في اثبات كون ما بعد
الا في حكم المسكوت عنه وهو انه لو لم يكن كذلك يلزم صحة الصلاة بالطهور وليس كذلك لا

تكلم بالباقي بعد الثنيا بالضم والقصر اسم من الاستثنا ٥ ٥

شتراطها

بشروط اخر وحاصل الجواب ان اللازم من اعتبار الحكم فيما بعد الا ههنا الايجاب الجزئي لا
الايجاب الكلي ولا شك ان الصلاة الجامعة لبقية الشروط وتتحقق بالطهور فتحقق الموجبة
في الجملة وغايته اي غاية ما يلزم من كلام من قال ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ان
الاستثناء باعتبار صدر الكلام تكلم بعام مخصوص المستثنى اذا كان المستثنى منه عاما
وهذا الابا في التكلم بما ضج عنه من افراده ثانيا بحكم ما عليه بحكم مخالف للاول هذا والثنا
حمله على الاستثناء المذكور في لا صلاة الى اخره وتكلف في تحصيل عمومه بكونه نكرة في
سياق النفي وان هذا المقتضي للعموم منتف في الاثبات ولم يتعرض لبيان المخصوص ثم
افاد ان المعنى لا جواز لصلاة في حال من الاحوال الا في حال الاقتران بالطهور فان لها
في هذه الحال جوازا في الجملة على ما عرفت غير ان قول الطائفة الثانية الحكم الثاني وهو
الذي بعد الا اشارة فقول الثاني اشارة حزان وهو اي الحكم الاشاري منطوق في
الكلام غير مقصود بالسوق على ما مر في التقسيم الاول وقول الهداية فيما ات الا هو
بيتني لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في
العبادة في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال واما كونه
اثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد انتهى كانه يريد ان الاثبات بعد
النفي بخلاف الاثبات المجرد انتهى كانه يريد ان الاثبات بعد النفي يستلزم تكرر اصل النسبة
او ينبئ عن زيادة تحقيق في المحل واما كونه ظاهرا في العبادة فلان المعنى الذي لم يكن سوق
الكلام له لا يؤكد والله اعلم والاوجه انه منطوق اشارة تارة وعبارة تارة اخرى
بان يقصد بالسوق كما هو حال سائر المنطوقات وانما قلنا انه منطوق لما ذكرنا مما يدل على
منطوقيته ولان النفي عما بعدها لا يفهم من اللفظ ولا نعني بالمنطوقية الا هذا والمراد بالنفي
خلاف حكم ما قبلها واما الاتفاق على ان الا للمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد
المقصود لصدق المخالفة بين ما بعدها وما قبلها بعدم الحكم عليه اي على ما بعد الا فلا يستلزم
الحكم على ما بعد الا بنقيضه اي بنقيض حكم ما قبلها في الا وهمه اي فهم الحكم بنقيضه من
اللفظ كما سمعت اذ فهم المعنى من اللفظ دليل افادته اياه ثم قد يقصد ان اي الاثبات والنفي
كلمة التوحيد اي كما قصدا في كلمة التوحيد والمفرغ اي وكما قصدا في الاستثناء المفرغ
كما جاء الا زيد وفي نحو ما جاء القوم الا زيدا للتلفظ بان مساقها لاثبات الالوهية سبحانه ولمجي زيد
بابلغ وجه فعبارة اي فالحكم بعد الا فيهما عبارة او يقصد غير الثاني وهو الحكم على ما قبلها
لا غير كعلي عشرة الا ثلاثة لعلم ان الغرض سبعة اي الاقرار بها ولم يقصد ان الثلاث
ليست علي وان كان ذلك يلزم ضمنا فاشارة اي فالحكم على ما بعد الا حينئذ اشارة ولما بعد ان يقول
تخفيفه المعارضة في الاستثناء الواقع في الكتاب والسنة مسلم لا انها اي المعارضة تكون

بثبوت

بثبوت الحكمين المتناقضين هو اي بثبوتهما التناقض صرح المحققون جواب لما مبني الخلاف
المذكور وهو ان الاخراج في الاستثناء بطريق المعارضة اولا وبانها فاتفق اهل اللسان على انه
اي الاستثناء بيان محض كسائر التخصيصات وانما هو اي الاستثناء صورتها اي
المعارضة نظرا الى ظاهر اسناد الصدر مع ما يخالفه فيما بعد الا ولا يختلف فيه اي فيما
ذكرنا انه بيان محض وليس المعارضة الا بحسب الصورة كالتخصيص بغيره اي كما لا يختلف
في التخصيص بغير الاستثناء تخريجه جواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل من المكيلات
قلة بان يكون ما دون نصف صاع على ما قالوا بجنسه متفاضلا عند الحنفية لا الشافعية
مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اقيل قاله
فخر الاسلام ومن وافقه للمعارضة عنده اي الشافعي فعن الاستثناء لم يبع طعام بطعام
مساوفا سواه اي ما سوى المساوي منه قليلا كان او كثيرا منع اي ممنوع بالصدر اي
لا تبيعوا الطعام بالطعام لان الاستثناء اخرج الكيل المساوي خاصة من عموم الطعام صورة
تثبت للمعارضة فيه اذ المراد التساوي في الكيل فينتفي عن المكيل تحقق بلا معارضة فيحرم
بيع حفنة من البر بحفنتين منه مثلا وقال الحنفية لا حكم في الثاني اي المستثنى وهو
استثناء حال المساواة من الاحوال الثلاثة اي المجازفة واخويها المفاضلة والمساواة
بناء على انه تكلم بالباقي فكان نهيا عن المجازفة والمفاضلة فقط والكل اي المجازفة واخواها
تستند الى الكيل لان المستثنى منه طعام يحتمل المفاضلة والمساواة ولا يحتملها الا ما يدخل
تحت الكيل عادة فما لا يدخل في الكيل عادة غير مذكور في النص والاصل في البياعات الاباحة
على ما يقع به التراضي هذا ولم يظهر وجه بناء هذا على عدم الحكم في الثاني ولو فرض الحكم بجواز
البيع في صورة المساواة يحصل المقصود ايضا لان ما لا يدخل تحت الكيل خارج عن النفي
والاثبات واليه اشار بقوله فلزم الاتصال اي فلزم حمل الكلام على ما يحصل به الاتصال
فالمبنى لهذا الاختلاف تقدير نوع المستثنى المفرغ له او تقدير ما هو اعلى منه بمعنى
جنسه ثم لما كان لفظ التقدير موهما جنسه لما كان لفظ التقدير موهما التقدير لفظا واعرابا
وذلك ينافي تفريغ العامل للمستثنى نبه على مراده فقال اي تقدير معنى لا تقدير ذي اعراب
فانهما اي الدار الا زيدا اي فمعنى هذا التركيب وتقديره اي انسان لانه نوع لزيد لا حيوان
لانه جنسه والمساواة التي هي المستثنى المفرغ ههنا لا تتحقق الا بالكيل فلزم ان يقدر
نوعها وهو عام احوال الكيل فلا تبيعوا اي فالمعنى حينئذ لا تبيعوا طعاما بحال الا مساويا
فالكيل فيما دونه اي دون ما يكال بالاصل فان الاصل في البيع الحل وتقرر ايضا فيه
ما هو اعلى منه فقالوا طعاما في حالة تشمل الهيف القلة اي الطعام القليل اما ذلك
المبنى الاول وهو عدم الحكم في الثاني او وجوده فيه فمبني كون الحل في التساوي عند

الغرض فيه بالاصل او بالمنطوق فان قلنا بعدم الحكم فيما بعد الا فالحل في صورة المساواة بالاصل
وان قلنا بعمومه فيما بالمنطوق بل هو اي كون ذلك هو المبني في كونه بالاصل او بالمنطوق
على قول الطايفة الاولى من الحنفية ليس فيما بعد الا حكم اما على قول الطايفة الاخرى
فيه حكم بالنقيض فالحل فيه بالمنطوق ايضا مسيلة يشترط فيه اي الاستثنا
الاتصال بالمستثنى منه لفظا عند جماهير العلما الا لتنفس او سعال او اخذ نفس ونحوه
كعطاس وحشا وعن ابن عباس جواز الفصل بسنة اشهر وبسنة وعنه
جوازه مطلقا وهذا هو الذي يقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه كذا ذكره الشارح
وقال السبكي هي روايات شاذة لم تثبت عنه لكن رواية الاعمش عن مجاهد عنه اذا
حلف الرجل على يمين فله ان يستثني ولو الى سنة وفيه نزل واذكر ربك اذا نسيت
قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وحمل ما عن ابن عباس من جواز الفصل على ما اذا
كان الاستثنا منويا حال التكلم فيكون منفصلا قصدا متصلا لفظا ويدين الناوي
له فيما بينه وبين الله تعالى في صحة دعوى نية الاستثنا قال الامام الغزالي نقل
عن ابن عباس جواز تاخير الاستثنا ولعله لم يصح النقل عنه اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان
صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثنا اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله
فيما اراده واما تجويز التاخير بدون هذا التاويل فيرده اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جز
من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وعنه اي جواز
فصل الاستثنا اذا كان منويا حال التكلم بالمستثنى منه قول احمد وعن طاوس والحسن
تقييده اي جواز الفصل بالمجلس وانت خبير بان المجلس قد يطول ولكنه اتمام لما قبله
باتفاق اهل اللغة فيما بينه ثم لا يبعد من اعتبار اهل الفقه وقولهم ان المجلس جامع المتفرقات
لنا لو تاخر اي لو جاز تاخير الاستثنا لم يعين تعالى لايوب صلوات الله عليه
اخذ الضغث وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب زوجته به في حلفه ان يضربها
مايه ضربة لما ذهبت لحاجة فابطات على ما روي بل كان يقول له استثن من غير هذه
الحيلة وقد يقال ان ذكر مخلص مخصوص عن الحنث لا ينفي جواز ما عداه اللهم الا ان يقال
ترك ما هو الاعلى الى الادنى لا يليق به تعالى وذلك بانه حيلة والاستثنا ليس بحيلة وفيه
ما فيه ولم يقل صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراي غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه وليفعل الذي هو خير رواه مسلم مقتصرا على الامر بالتكفير مع انه كان يجب لامته
ما هو الايسر كما سيصرح به اذ لم يتعين التكفير مخلصا من عهدة اليمين خصوصا مع
اختياره الايسر دايما على ما يدل عليه صحاح الاخبار مع ان الاستثنا اولى لعدم الحنث
فيه بلا تفصيل بين استثنا منوي وغير منوي ومدة اي وبين مدة قصيرة ومدة طويلة

وعنهما

وعنهما اي المنوي والمدة مما هو من وظيفة الشارع بيانه لكونه يدين فيما بينه وبين الله
تعالى ولا يصدق قضاء وايضا لم يجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقد اي ولم
يجزم بانعقاد عقد بيع ونكاح وغيرهما لامكان لحوق الاستثنا ودعوى الخيانة ودفع
ابو حنيفة عنه المنصور اي ابا جعفر الدوانيقي ثاني خلفا العباسية في مخالفته جده
ابن عباس في جواز الانفصال بلزوم عدم لزوم عقد البيعة فقال هذا يرجع عليك
افترضى لمن يبايعك بالايمان ان يخرج من عندك فيستثني فاستحسنه ذكره في الكشاف
وغيره وقيل ان الذي اغراه محمد بن اسحاق صاحب المغازي وانه لما اجابه الامام بذلك قال
ثم ما قلت وغضب على ابن اسحاق واخرجه من عنده قالوا اي المجوزون للانفصال
الحق صلى الله عليه وسلم ان شا الله بعد قوله لاغزون قريشا بعد سنة قلنا بتقدير
يستانف لاغزون ثانيا جمعا بين ادلتنا وحمله اي الفصل على السكوت
بالعارض مع نقل هذه المدة ممتنع كما حمله على هذا الحمل ابن الحاجب بنا على الاحتجاج
به بلفظ قال صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شا الله حديث
غريب اختلف في وصله ولم يصا لهذا وانما تم الاستدلال به اذا لم يغزهم كما في رواية
ابي داود ثم لم يغزهم قالوا ايضا سال اليهود عن مدة اهل الكهف فقال غدا اجيبكم
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم انزل ولا تقولن الاية فقالها اي كلمة ان شا الله ولم يكن
هناك ما يرتبط به من الاستثنا الا قوله غدا اجيبكم ولولا صحة الانفصال لما قالها قلنا
يجوز ان يلحق بمستانف نحو اجيبكم كالاول جمعا بين الادلة ويجوز فيه اي في هذا المثال
ان شا الله اي اعلق كما امرت اني فاعل بمشية الله تعالى وكون ابن عباس عربيا فصيحا
وقد قال به فيتبع معارض بمثلي وبغيره من الصحابة الخلص فانهم حينئذ لم يقولوا به ولا
نقل عنهم كما عنه او مراده اي ابن عباس بجواز الانفصال في الاستثنا جواز انفصال
الاستثنا المامور به بمعنى التعليق بمشية الله المدلول للاية بان يقول اولا افعل
ثم يقول بعد حين ان شا الله ليكون اتيا بالسنة لا ان يكون هذا القول رافعا للاثم
ومسقطا للكفارة اذا قال والله لافعلن كذا ولم يفعله ثم قال بعد حين ان شا الله وللمحقق
التفتازاني في هذا الجواب تفصيل ذكره في حاشيته على المختصر وقيل لم ينقله اي جواز
الفصل ابن عباس ويويده ما روي عنه من انه مخصوص برسول الله صلى الله عليه وسلم
لقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت الاستثنا فاستثن اذا ذكرت
وليس لغيره الاستثنا الا موصولا بيمينه وحكاية ما جرى بين ابي حنيفة والمنصور
تنفيهما اي كون المراد استثنا المامور به وعدم النقل وهو ظاهر فتامل واعلم ان
التزام الجواب عن فعله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا اي مبني على ان المعنى اي معنى

ان شا الله الا ان يشا الله خلافه قال العلامة النسفي الاستثنا من النهي اي ولا تقولن
لشي تعزم عليه اني فاعله فيما يستقبل الا ان يشا الله اي متلبسا بمشيته قايلا ان شا الله
ولا شك ان منطوق ان شا الله ليس الا ان يشا خلافه فلا يكون هذا الاستثنا ويكون
بمعناه الا بطريق اللزوم فانه اذا علق فعله بالمشية المتعلقة بذلك الفعل يلزمه ان
لا يتحقق عند تعلق المشية بخلافه فكانه قال افعله الا ان يشا خلافه وبهذا الاعتبار يكون
مما نحن فيه واذا كان المعنى على هذا فهو استثنا من الاحوال وقد عرفت تفسيره
او بنا على انه لا فرق بين الشرط والاستثنا في وجوب الاتصال او عدمه والا اي
وان لم يكن احد الوجهين فليس ان شا الله من مفهوم محل النزاع اي من جزئياته فان النزاع
فيه فصل الاستثنا كما اذا قلنا ان معنى الاية الا وقت ان يشا الله ان تقول لعبدي ان ياذن
لك فيه على ما ذكره العلامة فان المعنى حينئذ لا تقل اني فاعل ذلك الا وقت اذنه بالقول
المذكور ولا يدل هذا على لزوم الاستثنا غير انه لا يلايم هنا ما روي عنه صلى الله عليه
وسلم من انه لما نزل قال ان شا الله فتامل مسئلة الاستثنا المستغرق باطل لانه لا
يبقى بعده شي يصير متكلما به وتركيب الاستثنا وضع للتكلم بالباقي بعد الثنيا وحكى
ابن الحاجب وغيره فيه الاتفاق قال الشارح وهو محمول على ما اذا كان بلفظ الصدر او
مساويه وفصله اي المستغرق الحنفية الجما اي مستغرق متلبس بلفظ الصدر
بان يكون لفظ المستثنى عين لفظ المستثنى منه او مساويه في المفهوم وفقد احدهما
بعد فان عليه كعبيدي احرار الا عبيدي او مماليكي فممتنع والا بغيرهما كعبيدي احرار
الا هولا او الا سالما وغانما وراشدا وهم اي المشار اليهم بهولا في الشق الاول والمسمين
في الشق الثاني الكل وكنسائي طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة فلا يمتنع فلا
يعتق واحد منهم ولا تطلق واحدة منهن والاكثر على جواز استثنا الاكثر فيبقى الاقل
من المستثنى منه وعلى جواز استثنا النصف ويبقى النصف ومنعهما اي الاكثر والنصف
الحنابلة والقاضي وقيل ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثنا الاكثر
والنصف كعشرة الا ستة والا خمسة وان كان غير صريح لا يمتنعان فيه كاكرم بني تميم الا
الجهال وهم النصف او الاكثر فعلم منه ان مبني الامتناع ظاهر العشا ذو العرف ومن ههنا
يعلم وجه قول الحنفية في جواز الاستغراق بغير لفظ الصدر او مساويه فافهم لنا في
غير العدد ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وهم اي متبعوه اكثر
ممن لم يتبعه لقوله تعالى وما اكثر الناس الاية والمراد بعباده بنو الانس فلا يرد ان
العبادة باعتبار الملايكة اكثر من متبعيه ولا يقال المراد باكثر الناس الموجودون في زمانه
صلى الله عليه وسلم فلا يستلزم كون المتبعين اكثر لجواز ان يكون الموجودون في غير

لتهمي فالمعنى لا تقل ذلك في حال من الاحوال الا حال ان يقول ان شا الله

زمانه اكثر منهم لانا نقول ليس اللام في الناس للعهد بل للجنس بدليل ما صح عنه صلى الله
عليه وسلم من ان حصة الجنة من كل الف واحد والباقي في حصة النار وكلكم جايع الا من
اطعمته كما في مسلم وغيره فان من يطعمه الله اكثر ممن لم يطعمه وفي العدد اجماع فقهائنا عشرة
الا الاشياء على لزوم درهم في عشرة دراهم الا تسعة فهذا دليل على جواز استثنا
الاكثر لانه لو لم يجز كان يلزم الكل بموجب الاقرار بالعشرة من غير استثنا صحيح قالوا
على عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن درهم مستقبح عادة اذا جعل الدرهم اربعة
وعشرين جزا فنصفه اثنا عشر وثلثه ثمانية وثمنه ثلاثة والمجموع ثلاثة وعشرون
فما يبقى في جانب المستثنى منه الا ثلث ثمن درهم وفي بعض النسخ مستهجن بدل مستقبح
اجيب استقباحه لا يخرجه كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا وهو سدس
الدرهم فانه مستقبح وليس استقباحه لاجل ان المستثنى اكثر لانه ثلث الكل بل لاجل التطويل
واليه اشار بقوله والحاصل صرف النزاع الى كيفية استعمال اللفظ لا الى معناه مسئلة
الحنفية قالوا شرط اخراجه اي المستثنى من المستثنى منه كونه اي المستثنى بعضا
من الموجب اي مما اوجبه الصدر وتناوله قصدا لا ضمنا وتبعا فلذا الشرط بطل ابو
يوسف استثنا الاقرار من الخصومة في التوكيل بها اي بالخصومة بان يقول
وكلتك بالخصومة الا الاقرار لان ثبوته اي ثبوت الاقرار للوكيل بتضمن الوكالة
بالخصومة اقامته اي الموكل الوكيل مقام نفسه لا لان الاقرار يدخل في الخصومة
قصدا او بالذات اذ الخصومة لا ينتظمه اي لا يتناول الاقرار بموجب مفهومه لانه مسالمة
وموافقة والخصومة منازعة وانكار واما اجازه اي استثنا الاقرار منها محمد
الاول لاعتباره اي الخصومة مجازا في الجواب مطلقا لان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا
لقوله تعالى ولا تنازعوا فيصار الى المجاز والعلاقة كون الخصومة سببا للجواب فكان
الاقرار من افراده اي الجواب المطلق قالوا والاستثنا على هذا بيان تغيير فيصح موصولا لا
مفصولا والوكيل بالخصومة يملك الاقرار عند الايمة الثلاثة الوجه الثاني ان استثنا الاقرار
عمل بحقيقة اللفظ فيكون استثناه تقرير الموجب التوكيل بالخصومة فهو بالحقيقة بيان
تقرير لا استثنا فيصح موصولا ومفصولا كذا ذكره الشارح وفي الوجه الثاني ما لا يخفى
وعلى هذا الذي ذكر لمحمد صح استثنا الانكار ايضا عنده اي عند محمد عن التوكيل بالخصومة
لشمول المعنى المجازي اياه وعدم لزوم الاستغراق وبطل عند ابي يوسف لانه اي استثنا
الانكار مستغرق لانه لم يبق بعد استثنائه من الخصومة شي لما عرفت مسئلة اذا تعقب
الاستثنا جملا متعاطفة بالواو ونحوها وهي الفاء وثم وحتى ومنهم من قيدها بالواو كامام
الحرمين والامدي وابن الحاجب ومنهم من اطلق العاطف كالقاضي ابي بكر ومنهم من اطلق كونه

عقب الجمل من غير ذكر للعطف كالامام الرازي فالشافعية قالوا يتعلق الاستثنا المذكور بالكل اي
بكل واحدة من تلك الجمل ظاهرا لا نصا اذ لا دليل للقطع في الشرح العضدي لا خلاف في امكان
رده الي الجميع والي الاخيرة خاصة انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه الي
الجميع والحنفية الي الاخيرة والقاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعني لا ندري انه حقيقة
في ايهما وقال المرتضي انه مشترك بينهما فيتوقف الي ظهور القرينة وهذان يعني مذهب
الوقف والاشتراك موافقان الحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ يعني انه يفيد الاخراج
عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل العدم
وهذا معني اختلاف الماخذ وقال ابو الحسين ان تبين استقلال الثانية عن الاولي
بالاضراب عن الاولي فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما مع
انه ليس بينهما الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكما مع ان الجملتين في الاقسام
الثلاثة غير مشتركتين في غرض وقال المحقق التفتازاني اي بان يختلفا نوعا من جهة
الخبرية والانشائية وكونها امرا ونهيا ونحو ذلك او اسما بان يكون الاسم الذي يصلح مستثنى
منه في احدهما غير الذي في الاخري او حكما بان يكون مضمون هذه مخالفا لمضمون الاخري
وقول ابي الحسين وعبد الجبار وفي المحصول انه حق ان ظهر الاضراب عن الاول وقد
عرفت تفسيره فللاخير اي فالاستثنا متعلق بالاخير فقط والا اي وان لم يظهر الاضراب
عن الاول فللكل اي فيتعلق بكل منهما بعدم الظهور ككون الثاني ضمير الاول فان الظاهر
في مثله رجوع الاستثنا اليهما جميعا ولو اختلفا اي الكلامان بما ذكر اي في النوع
والحكم والاسم او اشتركا اي الكلامان في الغرض المسوق له الكلام ومنه اي من
هذا القبيل قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون فانهما اختلفا
نوعا انشا وخبرا واشتركا في الغرض وهو الاهانة والانتقام وقول ابي الحسين بعينه اختيار
لا يزيد عليه اي علي قول الشافعي الا بتفصيل القرينة لموافقته اياه في كونه ظاهرا في الرجوع
الي الكل محتاجا في الصرف الي الاخير الي القرينة غير انه فصل القرينة الدالة علي تعقيب
الاخير بظهور الاضراب وفسر ما به يظهر الي اختلافهما اي الكلامين نوعا بالانشائية
والخبرية والامر والنهي ويقتضي قول ابي الحسين في اكرم بني تميم وبنو تميم مكرمون الا زيدا
ان اكرامه اي زيد مطلوب غير واقع لوجود الاختلاف نوعا بعدم رجوع الاستثنا
الي الجملة الطلبية او اختلافهما اسما بوجود الاسم الصالح لمتعلقه اي الاستثنا في
الجملة الثانية غير الاسم الاول في الجملة الاولي او اختلافهما حكما وقد مر تفسيره وانما
لم يرد قول ابي الحسين علي قول الشافعي اذ حاصله اي قول ابي الحسين تعلقه اي
الاستثنا بالكل الا بقاطع علي الاخيرة غير انه ابو الحسين علي صيغة المجهول اجمل ذلك

الاختلاف

الاختلاف بينهما قاصرا للاستثنا علي الاخيرة فاذا لم يوافق ابو الحسين علي صيغة المجهول
طلبه اي علي حمل ذلك قاصرا بان لم يحمله الشافعي قاصرا فالخلاف في شي اخص وهو
خصوص هذا القاصر بعد الاتفاق علي انه ان لم يكن قاصرا علي الاخيرة فهو راجع الي
الكل والحنفية والغزالي والباقلاني والمرتضي علي ان الاستثنا يتعلق بالاخيرة الا
بدليل فيما قبلها قيل كما في الشرح العضدي فالحنفية لظهور الاقتصار علي الاخيرة
للسياق والاخرون لعدم ظهور الشمول للكل اما للاشتراك اشتراكا لفظيا بين اخراجه
اي الاستثنا ما يليه وهو الاخير فقط وبين اخراجه من الكل فانه ثبت عوده الي
ما يليه فقط كما في قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك
وقد يتعين عوده الي ما عدا الاخيرة كما في قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن
لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده وعوده الي الكل كما في قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر الي قوله الا من تاب والاصل في الاطلاق الحقيقة او لعدم العلم
بانه اي الاستثنا كذلك اي مشترك كما ذكر او راجع الي ما يليه او المعني راجع
الي الكل او الي ما يليه لا بعينه كما هو قول الباقلاني والغزالي فلزم ما يليه اي فلزم رجوعه
الي ما يليه علي فرض الكل ولا يخفي انه لا يلزم علي تقدير الاشتراك ولا علي تقدير عدم العلم
نفي ما يليه بل اللازم التوقف الي ان تتحقق القرينة المعينة فان قلت القرب قرينة
مرجحة قلنا سبق الاولي في قابلية الرجوع اليه يعارضه كما ذهب اليه كثير من المفسرين
اللهم الا ان يقال القرب اقوي مما قيل وقابله ابن الحاجب المختار ان ظهر قرينة الانقطاع
اي انقطاع الاخيرة عما قبلها للاخيرة ومع قرينة الاتصال بما قبلها يكون للكل والا اي وان
لم يكن احدي القرينتين فالوقف فيما عدا الاخيرة لازم فتوسلما قيل يستند ما بعده
مفعول القول والجزء قوله مذهب الوقف بحذف المضاف اي اهل الوقف اما الاضافة
بيانية ثم اثبت كون مذهب الوقف بعرف للاتفاق الكائن بين هذا القائل والذاهبين
الي الوقف علي الراجح اي الاستثنا من الجملة الاخيرة عند عدم القرينة لما عرفت
والعمل بالقرينة عند وجودها فالمال واحد واعلم ان المدعي في كتب الحنفية انه من
الاخيرة وما زيد علي هذا القدر من قيد ظهور العدم اي عدم الاخراج مما قبل الاخيرة
المشار اليه بظهور الاقتصار علي ما مر لم يصرحوا به بل اخذ من استدلالهم اي الحنفية
بان شرطه اي الاستثنا من شرع الاتصال بذلك الشي وهو اي الاتصال منتف في غير
الاخيرة لتخلل الاخيرة بين الاستثنا وبين ما قبلها ومقتضاه اي هذا الاستدلال
عدم الصحة مطلقا فيما عدا الاخيرة وهو اي عدم الصحة فيما عداها باطل اذ لا يمتنع
الاستثنا بالاتفاق في الكل بان يكون من كل واحدة من تلك الجمل بالدليل علي ما ذكر

واما دفعه اي دفع هذا الاستدلال بان الجمل كالجملة الواحدة بمقتضى قول الشافعية العطف
يصير المتعدد اي الجمل المعطوف بعضها على بعض الى اجزاء اي كالمفرد ولا شك انه لا
يعود قيد الجزء فكذا في الجمل لا يعود الى بعضها وسيبطل هذا القول ومتى استند لم
يعلم عمله اي الاستثنا ضروري لعدم استقلاله بنفسه اذ لا بد له من
المستثنى منه والضرورة تندفع بالعود الى واحدة منها والاخيرة متيقنة اتفاقا
وما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اي بقدر الضرورة فيتعين الاخيرة ومنع هذا
بانه اي عمله وضعي لا ضروري قلنا لو سلم انه وضعي فلما يليه فقط اي فان
اردتم انه موضوع لما يليه فقط فهو المطلوب او الكل اي او اردتم انه موضوع للكل
فممنوع اي باطل للاتفاق على انه يستعمل فيما يليه فقط والاصل فيه الحقيقة فاللازم
بموجب الدليل لزومه اي لزوم كون الاستثنا من الاخيرة والتوقف فيما قبلها
اي في كونه استثنا مما قبل الاخيرة الى الدليل اي الى وجود الدال على عوده اليه وايضا
فدفع الدليل المعين لا يدفع المطلوب لجواز ثبوته بغيره فلم يكن المطلوب ما ذكرنا
من انه يثبت في الاخيرة الا بدليل فيما قبلها من غير ادعاء ظهور في عدم تعلقه بما قبلها
اذ الغرض لم يتعلق الا بعدم رجوعه الى الكل الا بدليل في خصوص موارده كذا
نقل عن المصنف ومن ادلتهم اي الحنفية حكم الاولى متيقن ورفعه اي حكمها عن البعض
اي عن بعض الاولى بالاستثنا مشكوك للشك في تعلقه اي الاستثنا به اي
بالبعض اما لوجه الاشتراك اي لما يفيد كون الاستثنا مشتركا بين ان يكون للاخيرة
فقط وبين ان يكون للكل وهو انه استعمل فيهما لما علم بالاستقرا والاصل في الاستعمال
الحقيقة وهو اي هذا الوجه انما يفيد لزوم التوقف فيها اي فيما قبل الاخيرة بل في
الكل لولا تيقن الاخيرة لما ذكر لا ظهور العدم فيما قبل الاخيرة او دافعه اي او لوجه
دافع الاشتراك القائل بالمجاز حذرا من الاشتراك فليكن فيما قبل الاخيرة مجازا فيفيد
اي ظهور العدم فيما قبل الاخيرة الذي ظهر الدليل على تعلقه فيما قبلها وابطاله اي
هذا الدليل من قبل الشافعية بتقديم لا ينفي في حكم الاولى مع تجزيه اي تخصيصه كون
الاستثنا للكل يدفع بما تقدم في اشتراط اتصال المخصص من ان اطلاق
العام بلا مخرج لافادة ارادة الكل فلم يكن المراد في نفس الامر يلزم اخبار الشارع وافادته
لثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب وطلب للجهل المركب من المكلفين او يدفع بارادة
الظهور بدا اي باليقين وما قيل في معارضتهم الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها متيقن ورفعه
عن البعض بالاستثنا مشكوك لجواز رجوعه اي الاستثنا الى الاولى بالدليل
قلنا الدفع اي رفع الحكم عن البعض ظاهر في الاخيرة ولذا اي ولظهوره فيها لزم اي

الاستثنا

الاستثنا او الدفع فيها اي الاخيرة اتفاقا كما هو مذهبنا ما قيل في المعارضة توقف الا
في الكل وهو اي التوقف في الكل باطل وحاصله اي حاصل ما قلنا من ظهور الدفع في
الاخيرة لا حاصل قول الشافعية كما فهمه الشارح فانه مع بعده لا معنى له ترجيح المجاز
اي ترجيح كون الاستثنا اذا رجع الى الكل مجازا على كونه حقيقة كما زعم الخصم ففيما
يليه اي فالاستثنا فيما يليه حقيقة وفي الكل مجاز واما في غيرهما اي في غير ما يليه
والكل فيمتنع الفصل بينه وبين المستثنى منه حقيقة وهو ظاهر وحكما لان الفاصل
وهو ما يليه لا حظ له من حكم الاستثنا فهو فصل حقيقة وحكما بخلاف ما اذا كان الاستثنا
من الكل فان ما يليه وان كان فصلا بينه وبين ما قبله من حيث الحقيقة لكنه ليس بفصل
من حيث الحكم لشمول الاستثنا اياه وفي المجاز عند رجوعه الى الكل يتوقف رجوعه
اليه على القرينة فاذا لم يكن يتعين الحقيقة والعلاقة بين المعنى المجازي وهو الصرف الى
الكل والحقيقي وهو العود الى ما يليه تشبيهه اي الكل به اي بما يليه لجمع العطف
اي لان العطف جمع بين المتعاطفات لجعلها في رتبة واحدة من حيث المعنى فاشتراكهما
في تلك الرتبة وجه الشبه بخلاف الاتصال الصوري بينهما بحسب التكلم لعدم الفصل
فانه لا يصلح علاقة للمجاز لانه اي الاتصال الصوري يتحقق في الجمل المتعاقبة بلا عطف
وهناك يتعين الاستثنا للاخيرة اتفاقا من غير تجويز لما قبلها ولو مجازا ويتحقق ايضا
مع الاضراب المعين كونه للاخيرة على ما سبق فلا يصلح علاقة وما قيل في وجهه
اي وجه التوقف في غير الاخيرة الاشكال بفتح الهمزة جمع شكل توجب الاشكال بكسر الهمزة
الاشتباه في الشرح العضدي الاتصال يجعلها كالواحدة والانفصال يجعلها كالواحدة
والانفصال يجعلها كالاجانب والاشكال يوجب الشك انتهى فكل شيء منهما متحمل ولهذا
يعارض الاشتباه يوجب التوقف فمعناه ان الاستثنا يخرج من الجملة الاولى نظرا
الى الاتصال ولا يخرج منها نظرا الى الانفصال والمعنى انه يخرج من الاولى في بعض الاستعمال
ولا يخرج منها في الاخر فنتوقف فيه اي في اخراجه في غير الاخيرة والا اي وان لم يكن
معناه هذا بل بعينه الاشكال بالنسبة الى الاخيرة ايضا اقتضى ما قيل ان يتوقف في
الاخيرة ايضا وهو باطل لما عرفت الشافعية قالوا لولا العطف يصير المتعدد كالمفرد
فقد ما اجيب بان ذلك في عطف المفردات بعضها على بعض لان العطف في الاسما المختلفة
كالجمع في الاسما المتفقة فيصير المجموع كصيغة الجمع الواحدة وهذا هو الابطال الموعود
وما نحن فيه اي الجمل مثلها اي المفردات اذ الاستثنا فيها اي الجمل من المتعلقات اي من
متعلقات المسند اليه او المسند او من المسند اليه فاذا قطع النظر عن سائر اجزاء
الجمل المتعاطفة ما عدا ما استثني منه صارت مثل المفردات في الشرح العضدي لا وقف

بين اضرب الذين قتلوا او سرقوا او زنوا الا من تاب وبين اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب ولا شك انه لا فرق بين المفرد والجمع فكذا في الجمل المعطوفة ثم اجاب عنه المحقق
التفتازاني بان ذلك في المفردات او ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب
او التي وقعت صلة للموصول ونحو ذلك انتهى واليه اشار بقوله اجيب بانه اي كون هذا
مثلها اذا اتحدت جهة النسبة فيها بان تكون نسب تلك الجمل متشاركة في جهة واحدة
ككونها اجزاء الوصفية او صلة الى غير ذلك وهو اي اتحاد جهة النسبة فيها الدليل
على تعلقه بالكل لكونها اي الجمل صلة للموصول كما مر انفا القطع بان نحو ضرب بني تميم
وبكر شجعانهم ليس في حكمه اي المفرد قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ان شاء الله تعلق ان شاء الله بهما اي بالجملتين اتفاقا اجيب بانه اي ان شاء الله شرط
لا استثناء كيف وهو يتعلق بغير المتعدد بخلاف الاستثناء فان الحق اي الاستثناء به
اي بالشرط فقياس في اللغة وهو غير صحيح ولو سلم صحته اي صحة الالحاق فالفرق بين
الشرط والاستثناء ان الشرط مقدر تقديمه اي بمنزلة تقدم معنى لتقدمه رتبة بحسب التحقيق ولو سلم
عدم لزومه اي تقديم الشرط فلقرينة الاتصال اي فتعلق الشرط بكل منها لوجود القرينة
الدالة على اتصاله بكل منهما وهو اي تلك القرينة والتذكير باعتبار الخبر الحلف الواقع
على الكل على ما هو العادة في مثله قالوا ثالثا قد يتعلق الغرض به اي بالاستثناء
كذلك اي بان يكون متعلقا بالكل وتكراره اي الاستثناء للكل يستهجن ولولا انه يعود
الى الكل بدون التكرار لما استهجن لتعينه طريقا اليه فلزم ظهوره اي الاستثناء
فيها اي في الجمل كلها قلنا الملازمة بين تكراره والاستهجان ممنوعة لصحة الاستهجان لامر
اتحاد الحكم المخرج منه والحكم المخرج منه في محل النزاع متعدد ولو سلم ان التكرار يستهجن
مطلقا لم يتعين التكرار طريقا لافادة المراد فلينصب قرينة الكل او يصرح به اي
بالاستثناء من الكل بعده اي بعد الكل او الاستثناء كان يقول الا كذا في الجميع قالوا ر
ابعا هو صالح للجميع والقصر على الاخيرة تحكم قلنا اذا دنا اي الاخيرة اتفاقا والت
فيما قبلها والاتفاق مرجح فلا تحكم والصلاحية لا توجب ظهوره اي الاستثناء فيه
اي في الكل كالجمع المنكر في الاستغراق فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه قالوا خامسا
لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اي فيتعلق بالجميع اتفاقا قلنا بعد كونه اي
كل منهما استثنى منه في المثال مفردا وكلامنا فيما اذا كان جملا اوجبه اي اوجب
كون الاستثناء من الجميع تعينه للصحة اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم فهو قرينة
الاتصال بالكل وايضا مدعاكم العود الى كل واحدة لا الى الجميع وفي الشرح العضدي
النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا لا يصلح للكل واحدة ولا للاخيرة تنبيه

بني

بني على الخلاف المذكور وجوب رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية اذا تاب من
ذلك بان اكذب نفسه في قذفه عند من قذفه واصلح عمله لقصر الاستثناء المدلول عليه
بقوله تعالى الا الذين تابوا على ما يليه وهو واولئك هم الفاسقون فينتفي عنه الفسق
لا غير ويبقى عدم قبول شهادته مؤبدا خلافا للشافعي ومالك واحمد لرده اي الاستثناء
اليه اي ما يليه وفي لا تقبلوا فينتفي عنه الفسق ويقبل شهادته ولولا منع الدليل
الدال على اختصاصه الاخير من تعلقه اي الاستثناء بالاول اي فاجلدوهم
تعلق به ايضا عندهم لانه على تقدير عدم دليل القصر كان الظاهر رجوعه الى الكل ثم
قيل الاستثناء منقطع قاله القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي لان
الفاسقين لم يتناول التائبين لان التائب لا يبقى فاسقا بعد التوبة والحمل على
المجاز باعتبار ما كان بعيد وانت خبير بان الفاسقين ليس المستثنى منه بل اولئك
قطعا بمعنى قوله والاوجه انه متصل مخرج من اولئك لا من الفاسقين ثم فسر
الشارح اليه بقوله اعني الذين يرمون لانه يصدق عليهم مفهوم الذين يرمون بعد
التوبة فيخرج منهم باعتبار حكم الفسق لنفيه عنهم مسئلة اذا خص العام كان
مجازا في الباقي عند الجمهور من الاشاعرة ومشاهير المعتزلة وبعض الحنفية كصاحب البديع
وصدر الشريعة الا انه لا تخصيص لاكثرهم اي الحنفية الا بمستقل على ما سبق فهو
اخراج بعضه بغير مستقل حقيقة على قولهم كما صرح به صدر الشريعة وبعضهم اي
الحنفية كالسرخسي والحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء على ما ذكره امام الحرمين
حقيقة في الباقي وبعضهم اي الحنفية وامام الحرمين حقيقة في الباقي مجاز
في الاقتصار عليه والشافعية نقلوا عن الرازي من الحنفية وهو الشيخ الامام
ابو بكر احمد الجصاص ان كان كثرة يعسر ضبطها فحقيقة والا اي وان لم يكن الباقي
كذلك فمجاز وقال الرازي الى كل عدد لو اجتمعوا في صعيد يعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر
كالالف فهو غير محصور وان سهل كالعشرة والعشرين فمحصور وبين الطرفين اوساط
يلحق باحدهما بالظن وما وقع فيه الشك استفتي فيه القلب كذا ذكره الشارح
والحنفية نقلوا عنه اي الجصاص ان كان جمعا فحقيقة اي من غير تقييد بالقيد
السابق لحقيقة والا فمجاز خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية
فحقيقة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز القاضي ان خص بشرط او استثناء
فحقيقة والمجاز عبد الجبار ان خص بشرط او صفة فحقيقة والمجاز وقيل
ان خص بلفظي متصل او منفصل فحقيقة والمجاز فهذه ثمانية مذاهب لنا على المختار
وهو الاول الفرض انه اي العام حقيقة في الاستغراق على الخصوص اي من غير اشتراك

مبين

ابو الحسين ان م

بينه وبين البعض ولو كان للباقي فقط اي من غير انضمام ما عدا الباقي اليه حقيقة ايضا
كان مشتركا لفظيا وهو اي كونه مشتركا بين الكل والبعض غير المفروض ودفع بعد
الاستدلال كما في الشرح العضدي بانه اي العام في صورة التخصيص للاستغراق
لان اكرم بني تميم الطوال الذي تقديره من بني تميم اي بعضهم فان من للتبعيض والتقييد
في معني من فلزم ارادة كلهم من فتي لم بني تميم ولا اي وان لم يكن مراداً كان المعني اكرم
بعض بعضهم لان لازم من التبعيضية صحة وضع بعض مكانها والفرض ان المراد بني
تميم البعض ثم عرض الحكم معطوف علي لزم اي عرض لعموم مصحح الحكم وهو الوصف المخصص
فخرج البعض الآخر وهو الذي لم يوصف به وبهذا التوجيه لا ترد في الاستثناء علي ما
قيل من ان المراد بالمستثني منه الاستغراق والعموم ثم يخرج منه المستثني ثم يحكم
علي الباقي ويمكن اعتباره اي اعتبار كون المراد جميع ما يتناوله ثم اخراج غير المراد بالحكم ثم
الحكم في الكل اي في جميع العمومات المخصصة باي تخصيص كان غير ان وضع المفردة
واستعمالها ليس الا للتركيب لان المقصود افادة المعاني التركيبية ويمكن ان يركبه
اي المتكلم المفرد مع غيره مريدا المجموع ليحكم علي البعض لانه اي قصد المجموع حينئذ
اي حين يريد الحكم علي البعض بلا فائدة لتمكنه ان يريد منه اي من اللفظ الموضوع
للكل المحكوم عليه فقط وهو البعض لقرينة المخصص ولو كان عددا فانتفي الدفع
وقول الشرح حتي صيغة العموم موضوعة للكل ومع ذلك حقيقة فيما وراء المخصوص لانها
انما تتناوله اي صيغته من حيث انه كل لا بعض يعني ان حقيقتها كل الافراد
وعند التخصيص يصير ما وراء المخصوص كل الافراد فيصدق ان تناولها اياه من حيث
انه كل لا من حيث انه بعض كالاستثنا يصير الكلام يعني المستثني منه عبارة عما وراء
المستثني بطريق انه اي ما وراء المستثني كل لا بعض فقول ... حتي مبتدا خبره
ان اراد ان تناوله لما وراء المخصوص بوضع آخر فاللازم الاشتراك اللفظي والمفروض خلافه
او بوضع المجاز فبعض مطلوبه وهو انه حقيقة فيه فان قيل لم يخل اي كلام الحنفي
علي انه لا يشترط الاستغراق في العام وهو حقيقة ما لم يستعمل في غير افراده والمخصص
من افراده فهو مستغرق فيه قلنا الكلام في العام اذا خص وكان الاختصاص مرادا به
وهو امر زايد علي ما وضع له وانما يقبله اي التخصيص الصيغ المنفقد منها كالجمع المحلي
ونحوه المصحح فنامها الشرط والاستفهام الي غير ذلك مما اتفق علي استغراقه
والخلاف في اشتراطه اي الاستغراق انما هو في مسمي لفظ عام يعني هل يشترط
فيما وضع له لفظ العام اصطلاحا الاستغراق ام لا ومن لم يشترطه اي الاستغراق فيه وان
جعل من صيغه اي العام الجمع المنكر لا يصح اعتباره اي اعتبار ما ليس بمستغرق هنا

اي

اي بما يبقي التخصيص اذ لا يبقي غير المستغرق الاخراج منه اذا خرج بعض افراد
المفهوم في العلم بانه خارج عن حيث الارادة ولا علم بذلك فيما لا استغراق فيه
ولذا لا يستثني منه كما مر في بحثه وما قيل ارادته اي الباقي ليس بالوضع الثاني والا استعمال
فيه بل الباقي مراد بالاول اي بالوضع الاول في الشرح العضدي وايضا فلم يرد لنا في
بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرا عليه عدم ارادة المخرج
بخلاف المجاز ممنوع اي ارادة الباقي بالوضع الاول وكونه حقيقة بذلك الاعتبار
بل الحقيقة انما تتحقق بارادته اي الباقي بالاول اي بموجب الوضع الاول من حيث
هو اي الباقي داخل في تمام المعني الوضعي المراد باللفظ لا بارادته بمجرد كونه تمام
المراد بالحكم لا الظاهر من حيث كونه تمام المراد وكانه قصد ان مجرد الباقي لا يكفي في
الحقيقة بل لا بد من المجموع اما اذا اريد بمجرد كونه تمام المراد حقيقة فهو اي فهذا المراد
انما يحصل بالثاني اي بالوضع الثاني الحاملة بتناوله اي تناول العام للباقي بعد التخصيص
كما كان قبله وكونه اي تناوله له بعد التخصيص مع قرينة الاقتصار عليه لا
يغيره اي لا يغير كيفية تناوله فهو حقيقة قلنا الحقيقة بالاستعمال في المعني الموضوع
له اي بان يكون مجموع المسمي مرادا به لا بمجرد التناول له من حيث الدلالة علي ما يقتضيه
الوضع لانه اي التناول لتبعيته للوضع ثابت للمخرج بفتح الراء بعد التخصيص فلا
فرق في هذا التناول بين الباقي والمخرج وكذلك ثابت لكل ومعني سواء كان عين الموضوع
له او جزءه حال التجوز بالنظر واستعماله في المعني المجازي لان العالم بالوضع ينتقل
الي ما وضع له لا محالة وان كان المراد غيره بموجب القرينة الصارفة الرازي اذا بقي من
العام مقدار غير منحصر في عدد فهو اي ذلك الباقي معني العموم فيه مسامحة لانه
كون اللفظ دالا علي غير منحصر في عدد فيكون فيه حقيقة نقله الشافعية عنه والحنفية
بنقل مذهب اجدر من الشافعية لانه منهم وهو اي مذهبه علي النقلين بنا علي عدم
اشتراط الاستغراق في العموم في الشرح العضدي الرازي فان معني العموم حقيقة
كون اللفظ دالا علي امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا اولا
يخفي ان هذا استنباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ انتهي وقوله
هذا اما اشارة الي ما قاله الرازي اما الي نقل هذا عنه لا ثبات كون الصيغة
حقيقة في الباقي والثاني منتف اذ هو لم يمنع علي بقا غير المنحصر كونها حقيقة فيه
بل وجود معني العموم فيها وهو لا يستلزم كونها حقيقة ونسبة الاستنباه الي ناقل
المذهب والبه اشار بقوله وغلط نقلهم عنه علي الوجه المذكور كما اشير اليه بقوله

والحنفية الى اخره وزعم الشارح ان المصنف غلط الرازي وفي لسه بان مقتضاه كون الخلاف
بين الرازي وغيره في لفظ العموم لا في الصيغة بل عليه اذ معناه ان مذهب الرازي اذا
كان مبنيا على تفسير العموم بما ذكر لزم مخالفته فيما وضع له لفظ العموم وليس كذلك
اذ قد تقرر ان خلافه في الصيغة الموصوفة بالعموم هل اذا خصص والباقي غير منحصر
يكون حقيقة ام لا عنده نعم وعند غيره ما عرفت وهل يغلط الرازي بانه يلزم عليه
ان مخالفتهم في لفظ العموم لا في الصيغة لا يقال معنى تغليطه اذ دعوى ذلك في هذا النزاع
بين القوم بهذا الوجه يدل على انكار ثمت انتقالهم في لفظ العام لانا نقول لا بينا سببا
هذا في حق الائمة والله اعلم ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا
في اللفظ لزم كون لفظ المسلم المعهود مجازا اذ اخرج من معنى [illegible] عن المعهود بما هو
كالجزء له وهو اللام وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا اذ لم يكن فيه العهد والجواب
عنه كما في اصول ابن الحاجب بان المجموع من مسلم واللام هو الدال فالجنس قبل
دخول اللام والتقييد بالمعهود المخرج لغيره للام فلا يلزم المجاز ولا كون العام مستعملا
في غير ما وضع له وهو الجنس مندفع جزء الجواب بانه اي كون المجموع دالا على الوجه
المذكور بعد العلم بانهما اي اللام ومسلما كلمتان منفصلتان بوضعين لمعنييهما
مركبتا لافادة التقييد مجرد اعتبار عكس مثله في العام المقيد بما يستقل اذ لا تأ
لعدم الاستقلال لاحدى الكلمتين من حيث الحرفية في هذا الاعتبار والا اي وان لم يعتبر
مثله في المقيد بما يستقل فتحكم محض اي فتخصيص الاعتبار المذكور باحدهما دون
الاخر تحكم لعدم الفرق بينهما فالمخلص ان يقال المعرف للعهد وضعان وضع الجنس قبل
دخول اللام عليه في حال النكارة واخر للمعهود كوضع المبهمات فان ما وضعت له
خصوصيات واله الملاحظة عند الوضع مفهوم عام كما هو رأي المتأخرين وليس العام
المخصوص بما لا يستقل كذلك بل هو كالمخصوص بما يستقل يستعمل في غير ما وضع له وهو
الباقي بعد التخصيص القاضي وعبد الجبار مثله اي ابي الحسين فيما لم يخرجاه
مما لم يستقل وهو الصفة والغاية عند القاضي والاستثناء والغاية عند عبد الجبار
من حيث الدليل وهو لزوم كون نحو المسلم مجازا في المعهود ومن حيث الجواب وهو
منع لزومه لما ذكر والمخصص باللفظ مثله اي ابي الحسين دليلا وجوابا على ما
عرفت وهو اي دليل هذا اضعف لشمول اللفظي المتصل والمنفصل ودليله لا يتناول
الا المتصل الامام الجمع كنفس الاحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان
وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا وفيه اي في نفسها اذا
بطل ارادة البعض لم يبق الباقي مجازا فكذا الجمع اجيب ان الحاصل من النفاد في

الجمع

الجمع امر واحد وهو مجموع ما يصلح له العام ... للاستغراق فيبقى بعضه اذا استعمل له
في بعض ذلك الحاصل فقط من غير ان يراد معه البعض الاخر مجازا بخلاف الاحاد
المتعدد فانه لم يرد بلفظ منها بعض ما وضع له واذا ابطلت بعض الحقائق لم يلزم بطلان
حقيقة اخرى على انه قد يمنع كون الجمع كتكرار الاحاد من كل وجه وليس مراد اهل
العربية ذلك بل بيان الحكمة في وضعه وما قيل من انه يمكن ان يكون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا بجهتين اي باعتبارهما فليكن العام المخصوص كذلك فيكون
مجازا من حيث انه ليس موضوعه الاصلي حقيقة من حيث انه باق على اصل وضعه ولم
ينقل نقلا كليا كما اشار اليه السبكي فتانك الجهتان انما هما باعتبار وضعي الحقيقي والمجازي
يعني ان الجهتين انما هما كون اللفظ بحيث اذا استعمل في هذا كان حقيقة لوضعه له
عينا وهو الوضع الحقيقي وان استعمل في ذاك كان مجازا لوضعه له بالنوع لانه في
استعمال الواحد يكون اللفظ حقيقة ومجازا كما ادعاه الامام كما ذكره الشارح والى
ان يعتبر بالنسبة الى معنى واحد كالشمس اذا وضعت بازاء الضوء ايضا فانها حينئذ
ذات جهتين بالنسبة اليه لكونها موضوعة له بهذا الوضع لكونها موضوعة
له بالوضع النوعي المجازي لكونه لازما لما وضعت له اولا وهو الجرم ولا يلزم من
اجتماع هاتين الجهتين اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز في استعمال واحد على انه
نقل اتفاق نفيه اي الاتفاق على نفي كون اللفظ حقيقة ومجازا في استعمال واحد
وانما اختلفوا في صحة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد ثم يكون
حقيقة او مجازا هذا ما ذكر ولم يستدل الامام على شقه الاخر وهو انه
مجاز في الاقتصار على الباقي لظهوره اي ظهور كونه مجازا فيه وهو غلط لانه لا
يكون العام مجازا باعتبار الاقتصار لانه لا يستعمل في معنى الاقتصار والاقتصار اي
استعماله فيه ظاهر بل الاقتصار انما يلزم استعماله في الباقي بلا زيادة فهو
اي الاقتصار لازم لوجوده اي وجود الاستعمال في الباقي لا مراد اذا دنه اي الاقتصار
به اي بالعام المخصوص ولو اراد بالاقتصار استعماله اي العام في الباقي بلا زيادة
فهو شقه الاول فقد علمت مجازيته فيه اي في الباقي مسئلة قال الجمهور العام
المخصوص بمجمل اي بمبهم غير معين من الاجمال اللغوي ليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم مع
اقتلوا المشركين وبمبين حجة وقال فخر الاسلام حجة فيهما اي في الوجهين ظنية
الدلالة بعد ان كان قطعيها اي الدلالة قبل التخصيص فيهما وقيل يسقط المجمل
الذي خص به العام عن رتبة الاعتبار والعام يبقى كما كان قبل لحوقه به وعليه ابو المعين
من الحنفية وابن برهان من الشافعية وفي المبين قال ابو عبد الله البصري ان كان

العام متناولا له اي عن الباقي بعد التخصيص فهو حجة كالمشركين في اهل الذمة
اي فيما اذا اختصوا باهل الذمة بلفظ متصل او منفصل او بغيره فانه ينبئ عن الحربي اي
ينتقل الذهن اليه اذا اطلق المشركون والا اي وان لم ينبئ عنه فليس حجة كالسارق
لا ينبئ عن سارق نصاب وعن سارق من حرز لعدم الانتقال اي انتقال الذهن
اليهما اي النصاب والحرز من اطلاق السارق قبل بيان الشارع فاذا ابطل العمل به في
صورة انتفائهما لم يعمل به في صورة وجودهما قال عبد الجبار ان لم يكن العام مجملا
قبل التخصيص فهو حجة نحو المشركين بخلاف المجمل قبله نحو اقيموا الصلاة فانه
بتخصيص الحائض اي صداق لصلاة الحائض من الصلاة بالنص الاخر يفتقر
الى البيان كما كان مفتقرا قبله ولذلك بينه صلى الله عليه وسلم فقال صلوا كما رايتموني
اصلي قال البلخي من مجري التخصيص بمتصل اي غير مستقل كالشرط والصفة حجة
ان خص به اي بالمتصل ليس بحجة ان خص بمنفصل كالدليل العقلي وقيل حجة في اقل
الجمع وهو اثنان او ثلاثة على الخلاف لا فيما زاد عليه وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا
سواء خص بمتصل او بمنفصل انبا من الباقي او لا احتاج الى البيان او لا وقيل عنه اي عن
ابي ثور ليس بحجة الا في اخص الخصوص اي الواحد اذا علم اي اذا كان المخصوص معلوما
كالكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان اي يصير العام المخصوص مجملا فيما سواه اي اخص
الخصوص فيتوقف الاحتجاج والعمل به الى البيان قال الشارح ان اخص الخصوص وهو الوا[حد] صح
غير متعين فلا يمكن العمل به قبل البيان ايضا انتهى وهو لا ينافي كلام المصنف لان المفهوم
منه ثبوت الحكم في اخص الخصوص بغير توقف الى البيان ولو على سبيل الابهام فليكن
العمل به على سبيل التعيين محتاجا الى البيان لنا على الاول استدلال الصحابة به اي
بالعام المخصوص من غير نكير مع التكرر والتشيع وعدم النكير من احد منهم فكان اجماعا
ولو قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا وفلانا فترك اكرام احد ممن عداهما
قطع بعصيانه فدل على ظهوره في العموم ولان تناول الباقي بعده اي التخصيص
باق وحجيته اي العام فيه اي الباقي كان باعتباره اي التناول وبهذا الدليل
الاخير كذا قال الشارح والصواب ان المعنى وبهذا المجموع كما سيظهر استدل المطلق
لحجيته ويدفع استدلال المطلق به بان استدلالهم اي الصحابة والعصيان بذلك فعلما
علق بالعام المخصوص كلاهما في المبين والحجة فيه اي الباقي قبله اي التخصيص انما كان
لعدم الاجمال فلا يكون حجة في المخصوص بمجمل لتحقق الاجمال حينئذ وبناؤه اي
التناول انما صار نصا في المبين لا المجمل قال فخر الاسلام والعام عنده كالخاص في
قطعية الدلالة كما تقدم والجملة حالية للمخصص شبه الاستثنا ببيانه اي المخصص

عدم ارادة المخرج مما تناوله العام كما ان الاستثنا كذلك وشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله
بنفسه في الافادة فيبطل المخصص اذا كان مجهولا قال الشارح اي متناولا للماصدق مجهول
عند السامع للثاني اي لشبه الناسخ ويبقى العام على قطعيته لبطلان الناسخ المجهول
وبعدم تعدي جهالته الى المعلوم لكونه مستقلا بخلاف الاستثنا فانه بمنزلة وصف
قايم بصدر الكلام فهما بمنزلة كلام واحد فيؤثر جهالة المستثنى في المستثنى منه فنقف
على البيان للاجمال ويبطل الاول اي العام للاول اي لشبهه بالاستثنا المفضي جهالته
اليه كما في استثنا المجهول وفي المخصص المعلوم شبه الناسخ من حيث كونه مستقلا
يبطله اي العام لصحة تعليله اي المخصص من هذه الجهة كما هو الاصل في
النصوص المستقلة وان كان الناسخ لا يعلل وجهل قدر المتعدي اليه بالتعليل فيجهل
المخرج بهذا السبب وشبه الاستثنا من حيث اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم
دخول المخصوص تحت حكم العام فيبقى قطعيته العام في الوجهين فلا يبطل من القطعية
الى الظنية للشبهين وهو اي هذا الدليل ضعيف لان اعمال الشبهين عند
الامكان وهو اي الامكان اعمالهما منتف في المجهول لان العمل بالمخصوص بالمجهول موقوف
على البيان فيه ان توقف العمل به على البيان لا يستلزم عدم الحجية الا ترى ان
اقيموا الصلاة كان قبل البيان حجة غير ان احتياجه باعتبار الكيفية واحتياج هنا من
حيث الكمية فتامل بل المعتبر الاول اي الشبه بالاستثنا لانه اي الشبه به معنوي
فان الاستثنا مخرج من العام كالمستقل غير انه لم يسم تخصيصا اصطلاحا وشبه الناسخ
طرد وهو مشاركتهما في امر لفظي على سبيل الاتفاق من غير مناسبة معنوية تعتبر
بها واليه اشار بقوله لانه في مجرد اللفظ اي كون كل منهما لا يحتاج في صحة التكلم به الى غيره
وعلى هذا يبني كون المنقول فيه شبه الاستثنا يبطل حجيته في المجهول كالجمهور اي كما
قال الجمهور وصيرورته ظنيا في المعلوم لما تحقق من عدم ارادة بعضها اي العام بالتخصيص
بالمعلوم مع احتمال قياس مخرج منه بعضا اخر وهذا الاحتمال بتضمنه اي المخصص حكما
شرعيا والاصل في النصوص المتضمنة للاحكام الشرعية التعليل لا لشبه الناسخ
باستقلاله صيغته لكونه طرديا كما ذكر وكون السمعي حجة في اثبات حكم فرع معلومية محل حكمه
والقطع لكون حاصل بنفيهما اي معلومية محل حكم المخصص في نحو لا وحرم الربا من قوله
تعالى واحل الله البيع للعلم بحل البيع قلنا ان علموه اي المخاطبون الربا نوعا
معروفا من البيع كما نعرفه اليوم فلا اجمال لمعلوميته والا اي وان لم يعلموه الى اخره فتحريم بعض
البيع اي فهو مجمل يتوقف العمل به على البيان مع اعتقاد حقية المراد به واخراج
سارق اقل من قيمة المجن المشار اليه في حديث ايمن لم يقطع اليد على عهد

ويتنزل م

فلا يبطل م

حكمه في نحو لا تقتلوا البعض فان دفع
هذا بثبوتها اي الحجية مع انتفا معلومية محل
صح صح

رسول الله صلي الله عليه وسلم الا في ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار كما اشار اليه بقوله مدعي
كل بعلومية كمية ثلاثة او عشرة عطف بيان لكمية فليس تخصيص عموم الاية به
منه اي من التخصيص بالمجمل فلا يسقط الاحتجاج باية السرقة علي قطع السارق او
سلمنا انه منه لكنهم لو نفعوا اولا في العمل باية السرقة حتي بان مقدار قيمة المجن على
الاختلاف فيه فعملوا بها عند مالك والشافعي واحمد في اظهر الروايات فانه تقطع اذا سرق
ثلاثة دراهم او ربع دينار وعندنا بعشرة دراهم وقوله بالتعليل اي قول فخر الاسلام
في التخصيص بالمعلوم يبطل العام لصحة تعليله وبالتعليل لا يدري قدر المتعدي اليه
انه لا بد من ذلك بالفعل اي وقت التعليل ليس بنا برآه لو لزم اي لا يضر في شيء من
الاحوال الا اذا لزم في حجيته اي العام المخصوص في الباقي نفي عدده اي الباقي
لكن اللازم من حجيته نفي النوع والتعليل ينفيه اي بعين النوع لانها اي العلة
لاخراج البعض حينئذ وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه من المذكورات تحت العام ثلاث
من وجه وما لا يتحقق فيه فتحت العام باق او اراد انه قبله اي قبل ما بالتعليل اي بمجرد
علم المخصص اي العلم به من غير ان يتعين الوصف المعلل يجب التوقف في الباقي للحكم بانه اي المخرج
معلل ظاهرا اذ الاصل في الاحكام التعليل ولا يدري الي اخره اي قدر المتعدي اليه نوعا ونوع
نسخ للتي ههنا او لا يدري وهو سهو من الناسخ اذ لا معنى له الا بتكلف ركيك يحتاج اليه
فقول الكرخي وغيره من الواقفية كالجرجاني وعيسى بن ابان علي ما سبق ذكره مع تفسير
لمرادهم وقول الكرخي خبر محذوف اي فهذا قول الكرخي والجملة جزاء الشرط على الشق
الاخر من الترديد لان معناه اي معنى قول الكرخي يتوقف العمل بالعام المذكور لذلك
لانه لا بد في قدر المتعدي اليه الي ان يستنبط الوصف المناط لاخراج البعض فيعلم
المخرج بالقياس حينئذ لما ذكرنا في الجواب قوله لما ذكرنا الي اخره تعليل لما فهم
ضمنا من سقوط الحجية قبل العلم بمقدار المتعدي اليه والموصل اشارة الي قوله
وكون السمعي حجة فرع معلوميته والقطع بنفيها الي اخره وزيادة العمل الاضافة
بيانية بالعام صلة العمل قبل البحث عن المخصص ظرف للعمل ثم فسر المخصص بقوله
اعني القياس الذي حكم به اي الذي تضمنه المخصص للحكم بعلية التخصيص لما
ذكر من ان الاصل في الاحكام التعليل فقوله للحكم تعليل لقوله حكم به وقوله وزيادة
العمل معطوف علي ما ذكرنا اي ولزيادة امر اخر وهو عدم جواز العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص علي ما سبق انه اجمع عليه لعدم الاعتداد بقول الصيرفي وقوله
اعني تفسير للمخصص فيما نحن فيه وهو اي قول فخر الاسلام حينئذ اي حين فسر
بما ذكر حسن لكنه لم يرده والا لم يقل بانه حجة ظنية وقوله الا اسقاط للعام المخصوص

مطلقا

مطلقا اي في احض الخصوص وغيره ان صح انه احمد اذ هب اليه وهو اي القول به بعيد وان
نقله الآمدي وغيره ساقط لقطعيته اي العام في احض الخصوص معلوما كان المخصص
او مجهولا للقطع بتناوله بعد التخصيص لا يتطرق اليه احتمال الخروج والا اي وان لم يكن كذلك
وجاز اخراجه كان التخصيص نسخا لا تخصيصا مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف
خصصوا به اي بالمفهوم العام في الشرح العضدي من قال بالمفهوم كما جوزه بالمنطوق كما في
الغنم الزكاة فان الغنم عام مستغرق لما يصلح له اذا ضم في الغنم السائمة الزكاة فان هذا
بمفهومه يدل علي انه ليس في المعلوفة الزكاة وهذا المفهوم يخص عموم الاول وفي
المذكور فان قيل لا نسلم المعارضة فان المنطوق اقوى والاضعف ينتفي مع الاقوى فلا ينهض
قلنا الجمع بين الدليلين اولي من ابطال احدهما وان كان اضعف كغيره من المخصصات
فانا نعمل بها جمعا بين الادلة ولا يشترط التساوي في القوة كما يخصص الكتاب والمتواتر
بخبر الواحد بعد ان خصص بقطعي مع ان الكتاب وان خصص اقوى من خبر الواحد وانما
ارتكبوا ذلك للجمع واليه اشار بقوله للجمع الظنية اياهما اي العام والمفهوم لان كلا منهما ظني
الدلالة عند القايلين به وساواتهما اي المخصوص والمخصوص به ظنا تمييز عن نسبة المساواة
الي الضمير اي مساواة ظنيهما قوة ليس شرطا في التخصيص حتى لا يصلح الاضعف لان يخصص
الاقوى للاتفاق عليه اي التخصيص بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه اي اتفقوا على
انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد ان خصص بقطعي مع ان الكتاب وان خصص
اقوى من خبر الواحد وانما ارتكبوا ذلك للجمع بين الادلة المتعارضة وانما قال بعد تخصيصه
ليصح دعوى الاتفاق فانه لا يجوز عندنا تخصيص الكتاب بخبر الواحد ابتدا كما سيأتي
والتحقيق انه مع ظنيتها الدلالة منهما اي العام والمفهوم المخالف يقوى ظن الخصوص
في العام لغلبته اي الخصوص في العام فلا يكون العام اقوى من المفهوم ظنا مسئلة
العادة وهي الامر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية والمراد هنا العرف العملي مخصص لعموم
العام الواقع في تخاطبهم عند الحنفية خلافا للشافعية فحرمت الطعام وعادتهم
اي المخاطبين اكل البر انصرف الطعام اليه اي البر وهو اي قول الحنفية الوجه اما تخصيص
العام بالعرف القولي وهو ان يتعارف قوم في اطلاق لفظ ارادة بعض افراده مثلا
بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك فاتفاق اي فتخصيص العام به عند ذلك متفق عليه
كالدابة علي الحمار والدراهم على النقد الغالب لنا الاتفاق على فهم لحم الضان بخصوصه
في اشتر لحما وفهم الامر بشرا اللحم عليه اي الضان اذا كان العادة اكله فوجب كون
العرف العملي مخصصا كالقولي لا تحاد الموجب وهو تبادره بخصوصه من اطلاق اللفظ
والفارق بينهما بالاطلاق في محل الاتفاق فان الحاكي اشتر لحما مطلق ليس بعام

وهو ظاهر والعموم في المنازع فيه كالطعام في حرمت الطعام لظهور انه لا اثر لهذا الفارق
وكون دلالة المطلق على المقيد دلالة الجزء على الكل ودلالة العام على الفرد قلبه فان
لحاجز من لحم الضان والطعام الدال على كل طعام لاستغراقه الافراد كل والبر جزء منه كذلك
اي فارق ملغى اذ لا اثر له بعد اشتراكهما في تبادر الخصوص تنبيه مثل جمع من
الحنفية منهم فخر الاسلام لذلك اي للتخصيص بالعادة كالنذر بالصلاة والحج ينصرف
الى الشرعي منهما وفيه نظر اي يظن كل منهما على مطابق لدوام اعمامها لان التخصيص
بالعرف الفعلي والحق صدقهما اي التخصيص بكل من العرفين عليهما اي المثالين ولا ينافي
وضع الحنفية لهذه المسئلة بتشى الى ما يخال اذ وضعهم لها هكذا يترك الحقيقة
بخمسة اشياء عاما كان اللفظ او غيره بدلالة العادة هذا اصل الخمسة وبدلالة اللفظ
في نفسه هذا ثانيها وفسره كما قال اي انبا المادة اي مادة اللفظ عن كمال فيخص اللفظ بما
فيه من الكمال كحلفه لا ياكل لحما ولا نية معه اي والحال انه ليس هناك نية تقتضي عموم
اللحم لما يصلح له لا يدخل السمك في حلفه لا في رواية شاذة عن ابي يوسف لقوله تعالى
لتاكلوا منه لحما طريا اي من البحر سمكا وانما لم يدخل لانبائه اي اللحم عن الشدة بالدم لدلالة
مادته على الشدة والقوة فانه سمي لحما لقوته فيه لتولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط
في الحيوان وليس للسمك دم لعيشه في الماء وحله بلا ذكاة فان الدموي لا يعيش فيه
ولا يحل بدونها وقد يدخل هذا اي العرفي في التحقيق عادة الفعل عشكا في هذه المسئلة
بالعرف نعم لو انفرد انبا اللفظ بالاخراج من العام او المطلق اخرج يعني امكان خصوص
المخروج بالانبا لا ينفي دخل لذلك العرفي عما يتبدل انه اذا انفرد اخرج ولو عارضه اي الانبا
عرف قدم العرف على الانبا لرجحان اعتباره عليه وفي قوله كل مملوك لي حر لا يعتق مكاتبه
ويعتق مدبره وام ولده لنقصان الملك في المكاتب لعدم مملوكيته يدا بخلافهما لمملوكيتهما
يدا ورقبة ولذا لا يحل وطي المكاتبة ولم يتناول الملك عند الاطلاق الكامل عرفا او انبا
المادة عن نقص في المسمى فلا يتناوله اللفظ مسمى ذلك كحلفه لا ياكل فاكهة لا يحنث
بالعنب لان التركيب دال على التبعية والقصور في المقصود الاصلي من الماكولات وهو
التغذي لان الفاكهة اسم من التفكه وهو التنعم وهو انما يكون بامر زائد على المحتاج اليه
اصالة مما يكون به القوام فانه لا يسمى تنعما والعنب مما يتعلق به القوام حتى يكتفى به في بعض
المواضع ومثله الرطب والرمان وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحنث لوجود معنى
التفكه فيه بل هي اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها من الفواكه وقال المشايخ
هذا اختلاف زمان ففي زمانه ما كانت تعد من الفواكه وفي زمانهما تعد منها وبمعنى
من المتكلم هذا ثالث الخمسة اي وبدلالة معنى من صفات المتكلم كان خرجت فطالق

غضب تهيئها للخروج لحنث فيها اي حرصت على تلك الخرجة لا يحنث به اي بخروجها بعد
وتسمى يمين الفور وهو ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها من
فوران الغضب او لان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها فقال
اخرج من فوره اي من ساعته واول من استخرجها ابو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون
بتابيده كلا افعل كذا ولا افعل اليوم كذا وهي موبدة لفظا موقتة معنى لتقييده بالحال
لكونها جوابا لكلام متعلق بالحال كذا قالوا وحقيقته اي حقيقة المخصص في هذا القسم
دلالة حالهما اي المتكلم والمخاطب لكونها ملحة على الخروج في تلك الحالة وكونه ملحا على
المنع حينئذ وبدلالة محل الكلام لكون المحل غير قابل للحقيقة فان العاقل لا يقصد
الا ما يقبله المحل صيانة لكلامه من الكذب واللغو فيتعين ارادة المعنى المجازي وهذا رابع
الخمسة كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطا فان نفس العمل يوجد بدون النية ونفس الخطا
لم يرتفع فيتعذر ارادة الحقيقة وقد يدرج هذا في المخصص العقلي فان العقل يحيل
ارادة الحقيقة لما ذكر قيل لا نسلم هذا في الاعمال اذ لا يلزم تقدير المتعلق العام كالحصول
لجواز تقدير متعلق خاص بقرينة المقام نحو ما الاعمال معتبرة بشيء من الاشياء الا بالنيات
قال النووي بل التقدير ما الاعمال محسوبة بشيء من الاشياء كالشروع فيها والتلبس
بها الا بالنيات وبالسياق اي وبدلالة سوق الكلام على ان المراد غير المعنى الحقيقي بان يكون
هناك قرينة لفظية سابقة عليه او متاخرة عنه والسياق بالياء الموحدة تختص
بالمتقدمة وهذا خامس الخمسة كطلق امراتي ان كنت رجلا لا يفيد التوكيل به
اي بتطليقها الذي هو حقيقة طلق امراتي لقرينة السياق على ما يدل عليه قوله ان
كنت رجلا عرفا وياتي التخصيص بفعل الصحابي في المسئلة الثالثة وفي مباحث
السنة مسئلة افراد فرد من العام بحكمه اي العام يعني اذا علق على عام حكم ثم
علق على فرد من افراد ذلك العام لا تخصصه اي الافراد المذكور ذلك العام وهو اي
كون افراد فرد منه بحكمه مخصصا قلب المتعارف في التخصيص وهو اي المتعارف فيه قصره
اي الحكم على غير متعلق دليله فان متعلق دليل التخصيص هو الفرد الذي يخرج من
العام ويقصر الحكم على غيره وهو الباقي بعد اخراجه من الافراد وذلك لان دليل التخصيص
يدل على انه خارج من حكم العام فهو متعلقه وحاصل هذا الافراد قصره اي الحكم
عليه اي على متعلق دليل التخصيص وهو الفرد الذي افرد بحكمه فلو جعل ما
افرد بالحكم مخصصا وهنا الافراد دليلا للتخصيص ولا شك ان المقصور عليه هو عين ما افرد لزم كون المقصور عليه متعلق دليل التخصيص وهو قلب المتعارف
مثاله ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فلا يخص حكم

الطهور بالدباغ جلد شاة ميمونة من بين الاهب ونظم الشارح في الحديث الثاني وذكر ما يفيد معناه ومنه اي من افراده من العام بحكمه او شبهه ما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا مع ما في رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا وتربتها لنا طهورا اذ لم المنافاة الشاهد انما قال او شبهه لجواز ان يقال التراب جزء من الارض لا جزئي لها وانما جعلهما شبيه من حيث ان كلا منهما يعني من المسمى لنا لا تعارض بين اثبات الحكم للكل واثباته للبعض فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهور بالتراب من اجزاء الارض قالوا المفهوم مخصص للعام كامر ومفهوم ما افرد بالحكم نفي الحكم عن سائر افراده اذ لا فائدة لذكره الا ذلك فيختص حكم الطهور بشاة ميمونة في عموم ايما اهاب لنا دلالة المفهوم ممنوع عند الحنفية ولو سلم فهذا اي مفهوم افراد فرد من العام بحكمه مفهوم لقب مردود عند الجمهور كما تقدم وفائدة ذكره ذلك الفرد احتمال تخصيصه من العام وهذا الذي ذكرناه لمفهوم مخالفة الا اللقب واما اذا كان له عزه فلا يتم الجواب على التسليم كذا ذكره الشارح وقد يجاب عنه بان النزاع في ان مجرد افراد فرد من العام بحكمه هل يخصص اولا واعتبار المفهوم امر زائد على الافراد بالحكم فتامل مسئلة رجوع الضمير الواقع بعد العام الى البعض من افراده ليس تخصيصا مثل والمطلقات يتربصن بانفسهن الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات يعم البائنات والرجعيات والضمير للرجعيات فقط لعدم امكان الرد في البائنات فلا يخص الرجعيات بل يتعلق بهن وبالبائنات عند اكثر الشافعية واختاره الامدي وابن الحاجب والبيضاوي وابو الحسين وامام الحرمين قالا التخصيص له قيل وعليه اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة وعزي الى الشافعي وهو الاوجه وقيل بالوقف عزي الى امام الحرمين وعزيه لنا على المختار وهو انه تخصيص له حقيقة اي الضمير رابط لمعنى متاخر بمتقدم اعم من مذكور او مقدر بدليل يدل على تقديره على انه اي الرابط متعلق برابطه اي المتقدم فلا يتصور الاختلاف بينهما وما قيل في وجه انه لا يخص التجوز فيه اي الضمير عن ملتزم والتجوز في الاول اي العام يعني لا يلزم من كون الضمير مجازا في البعض كون العام مجازا فيه فبعيد اذ رجوعه اي الضمير الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا يتصور كونه اي الضمير مجازا في البعض ومرجعه الذي هو العام على حقيقته وهو العموم فان اخص الضمير الرجعيات من المطلقات مع كونه اي الضمير عبارة عن المطلقات فهن اي الرجعيات المراد به اي العام وهي المطلقات وهو اي كون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غير هو التخصيص للمطلقات وبه اي بهذا الجواب ظهر ان قولهم اي القائلين بعدم التخصيص في جواب

قول الواقف لزم تخصيص الظاهر او الضمير فما المخالفة وتخصيص احدهما دون الاخر تحكم اذ لا ترجيح لاعتبار الخصوص في احدهما بعينه فوجب التوقف ومعقول قولهم ان دلالة الضمير اضعف من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه فالتغيير فيه اي الضمير اسهل من التغيير في الظاهر فترجح اعتبار الخصوص في الضمير لا يبعد حينئذ وذلك لما ظهر من بيان حقيقة الضمير المستدعي اتحادهما ولانتفاء الخلاف وفي نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه في الاية فبطل ترجيحهما اي ترجيح قول القائلين بعدم التخصيص بانه اي تخصيص الضمير بانه لا يستلزم تخصيص الاول بخلاف قلبه فانه يستلزم تخصيص الاول تخصيص الضمير اذ يستلزم تخصيص كل منهما تخصيص الاخر لما عرفت من وجوب الاتحاد بينهما واللازم في الاية اما عوده اي الضمير على مقدر هو المتضمن على صيغة المفعول وهو الرجعيات مدلولا تضمنيا للمتضمن على صيغة الفاعل وهو المطلقات واما عليه اي المتضمن على صيغة الفاعل وهو المطلقات مرادا به الرجعيات مجازا من اطلاق الكل وارادة البعض ووجوب تربص غير الرجعيات بدليل اخر كالاجماع والقياس مسئلة لما كانت المقالة في المبادي اللغوية وكان كل ما ذكر من المسائل متعلقة بالالفاظ الموضوعة باعتبار ذاتها او دلالتها او مغايرتها الى لفظ اخر او مدلولها او استعمالها على التفصيل الذي سبق ولم يكن هذه المسئلة من هذا القبيل اشار اليه بقوله وليست لغوية والتقدير هذه مسئلة وليست لغوية مبدئية بل استطرادية فان ذكرها في هذه المقالة على سبيل الاستطراد ويجوز ان يراد بمبدئيتها ما اشير اليه في عنوان المقالة قال الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين يجوز التخصيص بالقياس قطعيا كان او ظنيا الا ان الحنفية قيدوا جواز التخصيص به بشرط تخصيص للعام بغيره اي غير القياس من سمعي او عقلي وتقييده اي التخصيص بغيره بالقبلية اي بان يكون قبل التخصيص بالقياس كما وقع في عبارة كثير لا ينقص وذلك لان تخصيص القياس باخراجه بعض افراد العام على حكمه الحاقا باصل منصوص في حكم مخالف لحكم العام لاشتراكهما في العلة فالمخصص حقيقة ذلك النص والقياس انما هو مظهر لذلك التخصيص ولا شك ان ذلك النص مقارن للعام واذن لا ينقص مخصص اخر قبله وهو ظاهر طهور الخبر سابقا في البحث الخامس من العام حيث قال عند اشتراط الحنفية مقارنة المخصص الاول للنعم النسخ على تقدير تراخيه والوجه ان الثاني ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه فالمراد من القبلية في التخصيص بالغير ظهور الغير سابقا على ظهوره وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز تخصيصه وان كان خفيا لا يجوز وفي تفسير الجلي مذاهب والراجح

وتقدمت اشارة اليه

انه قياس المعنى وهو المشهور والخفي قياس الشبه والذي مشى عليه ابن الحاجب انه الذي
قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع والخفي ما ظن فيه ذلك وهل ان
كان اصله اي القياس يعني المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم اي العموم الذي يراد
تخصيصه بالقياس المذكور بنص خصصه والا فلا والجار متعلق بمخرجا فان المخرج
بالقياس حينئذ مخرج بذلك النص فان حكمه معلل بعلة القياس المذكورة وهي
مستنبطة من ذلك النص فيلزم ثبوت الحكم في الفرع ايضا منه والجبائي يقدم العا
مطلقا جليا كان القياس او خفيا مخرجا اصله من ذلك العموم او لا ونقله القاضي
عن الاشعري واختاره الرازي فلا يخصص العام بالقياس مطلقا وتوقف امام الحرمين
والقاضي وقيل ان كان اصله مخصصا اي مخرجا من العموم او ثبتت العلة بنص
او اجماع خصص والا فلا فان لم يتحقق شيء منهما اعتبرت قرائن الترجيح فان ظهر ما
يرجح القياس خص العام والا عمل بعمومه واختاره بعضهم وهو ابن الحاجب وان
تساويا فالوقف وهو رأي الغزالي وقال الرازي انه حق كذا قيل قال السبكي
نسب ابن الحاجب ايل الى اتباع ارجح الظنين وان تساويا فالوقف وقال الشارح
ليس كذلك اذ لا وقف في هذا المختار لابن الحاجب لنا على الاول الاشتراك للعام
والقياس في الظنية اما الثلاثة مالك واحمد والشافعي فمطلقا اي ظني مطلقا فيقدم
خص سواء خص العام اولا الى اخره وقد سبق انه قول طائفة من الحنفية واما
الطائفة من الحنفية القائلون بان العام قطعي فبالتخصيص صار ظنيا فعندهم ايضا
لعدم ارادة معناه واحتمال اخراج بعض افراده والتفاوت في الظنية غير مانع من تخصيص
الاضعف للاقوى كما تقدم في التخصيص بالمفهوم ونحوه اي وجه عدم اعتبار
التفاوت في التخصيص بالقياس وان كان اضعف اعمالهما اي الدليلين العام والقيا
ما امكن فانه اولى من ابطال احدهما فغايته هذا الثاني اهم من الاخر انه يمكن كونه لا
مخصصا للاقوى او ان يقال نوع المخصص على صيغة الفاعل وان كان المخصص
على صيغة المفعول اقوى منه هو الواقع بالاتفاق كما تقدم في بحث التخصيص
بالمفهوم للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه بقطعي فبطل توجيه
الاصفي اي مختار ابن الحاجب بكون العلة كذلك اي ثابتة بنص او اجماع توجب كون
القياس كالنص والاجماع فانما هو لان العلة المستنبطة دليل وجوب الاعمال
عام لكل دليل فيجب اعمال المستنبطة كالمنصوصة وما قيل في وجه عدم اعما
اذا عارضت عاما المستنبطة اما راجحة او مساوية او مرجوحة بالنسبة الى العام
فالتخصيص على تقدير وهو تقدير كون المستنبطة راجحة وعدمه اي التخصيص

على تقديرين وهما تقدير المساواة والمرجوحية فيترجح عدم التخصيص لان وقوع واحد
من اثنين اقرب من وقوع واحد معين وقوله ما قيل مبتدأ خبره يوجب بطلان التخصيص
مطلقا اذ يقال كل مخصص لما هو راجح على العام المخرج منه او مساو او مرجوح فالتخصيص
على تقدير الى اخره بل الرجحان للمخصص على العموم باعمالهما اي اعمال الدليلين القياس
والعام حيث امكن ولما تقدم من ان الواقع تخصيص المخصص اذا كان دون المخصص في
الظن ولتخصيص الكتاب بخبر الواحد وهنا ليس بتكرار لان ما تقدم على وجه العموم وهذا
على وجه الخصوص فان الجبائي يلزم على تقديم تخصيص العام بالقياس تقديم
الاضعف وهو القياس على الاقوى وهو العام على ما يأتي تقديره في مسئلة
تعارض القياس والخبر في الخبر يأتي جوابه ويجاب بان ذلك اي لزوم ما ذكر من
تقديم الاضعف عند ابطال احدهما من العام والقياس وهنا اي تخصيصنا العام
بالقياس اعمالهما وبانه اي الجبائي تخصيص الكتاب بالسنة وبالمفهوم المخالف و السنة
به ايضا مع وقوع مخالفة التقدمة عن الكتاب وتقصير المفهوم عن السنة قالوا
للجبائي ايضا اخر معاذ القياس عن السنة واقره النبي صلى الله عليه وسلم على
ذلك اخرج احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى
اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر قال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن
في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال
اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب في صدري وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول
الله لما يرضي رسول الله وهذا التقدير على تقديم الخبر على القياس يدل على وجوب
تقديمه على القياس اذا خالفه او وافقه اجيب اخر السنة ايضا عن الكتاب وتخصيصه
اي الكتاب بها اي بالسنة اتفاق فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا ليس فيه اي في
حديث معاذ ما يمنع الجمع بين القياس والعام عند التعارض والتخصيص منه اي
من الجمع بينهما غاية ما فيه عدم ابطال السنة بالقياس ونحن قائلون به على ان حديث
قال الترمذي فيه غريب واسناده ليس عندي بمتصل وقال البخاري لا يصح لكن
شهرته وتلقي العلماء له بالقبول لا يقعده عن درجة الحجية ومن ثمة اطلق جماعة
من الخلفاء صحته كالباقلاني والطبري وامام الحرمين عليه الصحة واخرج له شواهد
من الصحيح والحسن وله اي الجبائي ايضا دليل اعتبار القياس الاجماع ولا اجماع
عند مخالفته اي القياس العموم واختلف العلماء في وجوب العمل به فامتنع
العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل والجواب اذا ثبتت حجيته اي القياس ولو مع العموم
واختلف العلماء في وجوب العمل به فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل به اي

الاجماع ثبت حكمها اي جميع احكام يترتب علي حجيته ومنها اي ومن حكمها الجمع بين
مقتضي القياس والعام المعارض له ما امكن وقد امكن كما ذكرنا والحق للمفصل الثاني
علي المفصل الاول وهو المدلول عليه بقوله وقيل ان كان اصله مخرجا الي
اخره ان العلة المؤثرة اي ما ثبت تاثيرها بنص او اجماع فيه مسامحة والمراد
القياس المشتمل علي المؤثرة والمخصص بصيغة المفعول اي القياس الذي
خص اصله من العام برجحان الي النص وهو قوله صلي الله عليه وسلم حكمي علي
الواحد حكمي علي الجماعة في الشرح العضدي فاذا ثبتت العلية او الحكم في حق
واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام به وكان بالحقيقة
بالنص لا بالقياس انتهي وملخص الكلام ان المفصل الثاني يقول للاول انك خصصت العام
بقياس اخرج اصله من حكمه بنص نظرا الي انه يرجع الي كون النص مخصصا ولم تخصص
بقياس ثبت تاثير علته بالنص او الاجماع وهو تحكم لان تخصيص هذا ايضا راجع الي
النص وفسر هذا النص في الشرح العضدي بحكمي علي الواحد الي اخره وبينهما
ذكر وتوضيحه ان الشارع اذا اثبت حكما لشيء له نظاير من حيث الاشتمال علي مناط
الحكم بعد اثباته لنظايره ايضا بمقتضي هذا النص يثبت حكم الاصل في الصور التي
لما تحققت فيه علته من افراد العام ويحتمل ان يراد بالنص المذكور ما ثبت به اصل القياس
منهما ويكون قوله حكمي الي اخره بيانا لكون تخصيص القياس منهما بموجب النص واذا
ترجح ظن التخصيص لما كان في هذا التفصيل ثلاث صور كون اصل القياس مخرجا
من ذلك العموم وثبوت العلة بنص او اجماع وان لا يتحقق شيء منهما وذكر حكم الاولي والثانية
وهو اعتبار التخصيص فيهما لرجوع القياس الي النص لما ذكر بين حكم الثالثة بانه
اذا ترجح ظن اعتبار العموم لتخصيص بمرجح علي ظن اعتبار العموم فبالاجماع علي اتباع
الراجح اي فيجب تخصيص العام به لرجحان ظنه والاجماع علي اتباع الراجح وهذا
الكلام بناء علي اعتبار رجحان ظن القياس واشتراطه في تخصيصه اي تخصيص القياس
للعام وعلمت انتفاءه اي انتفاء اعتباره حيث قلنا التفاوت في الظنية غير مانع
عن التخصيص به او لزومه بلا تلك القيود فسر الشارح بلزوم التخصيص بالقياس
من غير اعتبار ثبوت العلة بنص او اجماع او مرجح خاص لانه دليل وكل دليل يجب
اعماله ما امكن انتهي ولا يظهر حينئذ وجه او الترديدية والاوجه ان يقال او بمعني
بل كقوله تعالي او يزيدون وضمير لزومه لرجحان الظن فان غلبة التخصيص في
العام مع وجوب اعمال الدليلين يستلزم رجحان ظن القياس والتخصيص به
والله اعلم قال الواقف في كل منهما اي العام والقياس قطع في العام باعتبار الثبوت

وفي

وفي القياس باعتبار الحجية وظن في العام باعتبار الدلالة وفي القياس باعتبار الحكم في
الفرع فيتوقف قلنا لو لم يكن مرجح وهي اعمالها بحسب الامكان فانه عند ذلك لا يجوز
ابطال احدهما فضلا عن ابطالهما معا وفي التوقف ابطال لهما واما تخصيص القران بخبر
الواحد وتقييده اي القران به اي بخبر الواحد وتخصيص الكتاب بالكتاب
ففي مواضعها تاتي مفصلة واما تخصيص العام بالتقرير اي تقرير النبي صلي الله عليه
وسلم لما يستلزم خروج بعض العام من حكمه كفعله صلي الله عليه وسلم تفعل فخالف
للعام ولم ينكره اي ذكر الفعل معطوف علي عمله بتاويل وعدم انكاره ويحتمل ان يكون
حالا من الفاعل والمفعول بكون الفاعل مخصصا من ذلك العام متعلق بعدم الانكار
اي عدم انكاره علي ذلك الفاعل بسبب كونه مخصصا منه فواجب عند الشافعية ومن
لم يشترط مقارنة المخصص من الحنفية مطلقا اي سواء كان فعل ذلك الفاعل عقب
ذكر العام في مجلس ذكره او لا لانه اي التخصيص اسهل من النسخ واكثر وبشرط كون
العلم بفعل ذلك الفاعل عطف علي مطلقا عقب ذكر العام في مجلسه اي مجلس ذكره
والا اي وان لم يكن في مجلسه بل بعده فنسخ لذلك العموم عند شارطي المقارنة في
من الحنفية ثم علي كونه مخصصا وان علل ذلك اي تخصيص الفاعل من العام
المخصص بمعني تعدي ذلك التخصيص لغير الفاعل اذا تحقق ذلك المعني في ذلك الغير ولكن بشرط
ان لا يستوعب ذلك المعني جميع افراد العام والا يكون نسخا وان لم يعلل فالمختار عدم
تعدي حكمه الي غيره لتعذر دليل التعدية قال السبكي ولقائل ان يقول اذا اثبت حكمي
علي الواحد الحديث لم يحتج الي العلم بالجامع بل يكفي عدم العلم بالفارق والاصل بعد ثبوت
هذا الحديث ان الخلق في الشرع شرع فالمختار عندنا التعميم وان لم يظهر المعني ما لم
يظهر ما يقتضي التخصيص انتهي وفيه نظر لان عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في
غيره فتامل ويأتي تمامه في مسئلة فعل وفصل التعارض بثلاث مسائل ويتضمن
كون فعل الصحابي المخالف للعموم عند الحنفية مخصصا اذا عرف علمه اي الصحابي
بالعام اذ قالوا اي الحنفية ووافقهم الحنابلة بحجيته اي فعل الصحابي حملا علي علمه
اي الصحابي بالمخالف اي بالمخصص المقارن للعام وهو اي حمل فعله في هذه الصورة
علي العلم بالمخصص اسهل من حمله اي الحنفية تركه اي الصحابي موهونه علي علمه متعلق
بالناسخ لان التخصيص اخف من النسخ فتعين حيث امكن مسئلة الاكثر علي
ان منتهي المخصص اي الذي يجب ان يبقي بعد التخصيص من افراد العام جمع يزيد
علي نصفه اي نصف افراد العام سواء كان جمعا كالرجال او غيره كمن وما ولا يستقيم
اعتبار النصف الا في نحو علماء البلد مما يحصر وينضبط عدده ليعلم النصف منه او ورد

عليه ان امتناع تمنيي النصف في ما لم يعلم عدده مسلم لكن لا حاجة اليه لانه يمكن ان يعلم ان
الباقي اكثر من النصف اذا علم قدر ما خرج بالتخصيص كما اذا كان اهل البلد غير محصور
واخرج منهم عدد قليل يقطع بكونه دون النصف وقد يجاب بان المراد مما ينحصر او ما يقوم
مقام الانحصار في افادة كون الباقي اكثر من النصف وقيل منتهاه ثلاثة وقيل اثنان
وقيل واحد قال الشارح ونقله ابن السمعاني عن سائر الشافعية وهو مختار الحنفية
وما قيل كما ذكره صاحب المنار وصدر الشريعة الواحد فيما اي العام الذي هو جنس
والثلاثة فيما هو جمع فمرادهم اي الحنفية بالجمع الجمع المنكر صرح به حيث قال كعبيد
ونساء وصرح بارادة نحو الرجال والعبيد والنساء والطائفة بالجنس يعني وصرح ايضا
ايضا بان كلا من الرجال وما بعده مفرد دلالة وان كان بعضها جمعا صيغة كالعبيد وهي
اي الجنس معظم العام الاستغراقي وفيه اي وفي العام الاستغراقي الكلام فالمعنى ان
منتهى تخصيص صيغ العموم الاستغراقي الواحد واما الجمع المنكر فمن الخاص خصوص
جنس على ما اسلفناه في اول التقسيم الثاني من التقسيم الثالث من هذا الفصل
حقيقة في كل مرتبة من مراتب الجمع وما دخله التخصيص لا يكون حقيقة في الباقي ثلاثة
او اكثر عطف بيان لكل مرتبة لانها اي كل مرتبة من مراتبه ماصدقاته كرجل في كل فرد
زيد او عمرو اي نسبة الجمع المنكر الى تلك المراتب كنسبة رجل الى زيد وعمرو وغيره ولو
سلم كونه عاما كما هو قول من لم يشترط الاستغراق في العموم فعمومه اي عموم الجمع
المنكر لا يثبت حكم هذه المسئلة اذ لا يقبل التخصيص وهذه المسئلة فرع قبول
التخصيص كعموم المعنى من غير تبعية اللفظ والمفهوم المخالف فان اتفاقهم على ان لا يقبلان التخصيص
على ما قيل اشار الى ان التحقيق انهما يقبلانه كالالفاظ على ما بين في محله وكونه اي
الشان قد يدخل عليهم اي يورد على الحنفية ان الاستغراق اي الجمع المستغرق باللام
ليس مسلوبا عنه معنى الجمعية الى الجنسية باللام منقلب بالسلب وهذا ينافي ما
سبق انما بل المعهود الذهني هو الذي يسلب عنه معنى الجمعية اذا كان جمعا محلى باللام
الى الجنسية شيء آخر غايته انه لا يتم ما سبق في الجمع الاستغراق باللام على ذلك
التقدير هذا او قوله وكونه الى هنا وجد في نسخة الشارح وليس في غيره من النسخ
المصححة واختار بعضهم يجوز التخصيص بالمتصل وهو ابن الحاجب انه اي منتهى
التخصيص بالاستثناء والبدل واحد وبالصفة والشرط اثنان وبالمنفصل
في المحصور القليل الى اثنين كقتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة وقد قتلت اثنين
وعلم ذلك بكلام لو حصل وفي غير المحصور والعدد الكثير الاول اي جمع يزيد على نصفه
فانه يغير عن مدلوله وعلمت ان لا ضابط له الا ان يراد بعدم الحصر كثرة كثيرة عرفا فالوا

ثم

اي الاكثر لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاغيا فبطل مذهب الثلاثة
مذهب الاثنين والواحد بطريق اولى والجواب انه اي عده لاغيا اذا لم يذكر
دليل التخصيص معه فان ذكر دليل التخصيص مع العام متصلا اي عده لاغيا الا ان اراد
انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغة وليس في الكلام ونفي الاثنين كقتلت كل
زنديق عند قتله لاثنين وهم اربعة حتى اتسع كون ليس منتهى التخصيص ما دونهما اي
الاثنين فيه وفي الصفة والشرط قلت بلا دليل وكيف لا ومن البين صحة اكرم
الناس العلماء وان كانوا علماء وليس في الوجود الا عالم لزم اكرامه وهو اي حمل كلامه
على ذكر الواحد المستلزم لا كما فيه لزوما مع عدم ارادة ما عداه معنى التخصيص
ومعنى الجمع اي الثلاثة والاثنين كما قيل في الجمع مع ان اقله ثلاثة او اثنان وليس شيء
لان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع المنكر واليه اشار بقوله
اذ لا تلازم بين هذين الاقلين ولنا على ما هو مختار الحنفية الذين قال لهم الناس
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين وغيرهم فان اجيب بان الناس للمعهود فلا عموم فمدفوع
بان كون الناس المعهود لواحد مثله اي مثل الناس العام فاذا جاز ان يراد
بالناس المعهود واحد من معناه الكثير جاز في الناس غير المعهود ارادة واحد من معناه
الكثير وايضا لا مانع لغوي اي من حيث اللغة من الارادة اي ارادة واحد بالعام
بالقرينة وانما يعد لاغيا بارادة واحد به اذا لم ينصبها اي القرينة ونحن اشترطنا
المقارنة اي مقارنة القرينة في التخصيص فلا محذور واما الخاص فعلمت في اوايل
هذا التقسيم انه ينتظم المطلق وما بعده من العدد والامر والنهي اما المطلق فما دل
على بعض افراده قال الشارح انما قال بعض ولم يقل فرد ليشمل الواحد والاكثر فيدخل في المطلق
الجمع المنكر وانت خبير بان كلا من ماصدقات الجمع المنكر فرد بالنسبة اليه وان
اشتمل على افراد لمفرده شايع صفة بعض احترازا عن العام عن المعارف كلها الا المعهود
الذهني لا قيد معه اي مع ذلك البعض يخرجه عن شيوعه فانه مقيد وانه يصدق
عليه انه دال على بعض شايع مستقلا لفظا فلا يخرج المعهود الذهني فان اللام فيه
قيد غير مستقل لفظا لعدم استقلالها في الدلالة وهو المطلق وقوله مستقلا حال
من الضمير الراجع الى اسم لا المستكن في الظرف ولفظا تمييز عن نسبة مستقلا الى ذي
الحال فوضعه اي المطلق له اي للدال على بعض افراد كذا قال الشارح والصواب
اي لبعض افراده الى آخره كما لا يخفى تمهيد لدفع من قال انه موضوع للحقيقة من حيث
هي لان الدلالة اي فهم البعض الشايع من اللفظ بغير قرينة عند الاطلاق دليله
اي الوضع فان التبادر امارة الحقيقة ولان الاحكام المتعلقة بالمطلق انما هي على الافراد والوضع

للاستعمال المقصود منه اثبات الاحكام للمستعمل فيه فالمستعمل فيه ينبغي ان يكون المثبت
له الحكم وهو الفرد لا الحقيقة من حيث هي فكانت الاحكام المثبتة للافراد دليله اي
دليل وضع المطلق للبعض الشايع لا للماهية نعم قد يستعمل اللفظ في الماهية المطلقة
كما في القضايا الطبيعية وذلك قليل وارتكاب التجوز في القليل اهون واليه اشار بقوله
والقضايا الطبيعية لا نسبة لها باعتبارها من غاية قلتها وكمال كثرة مقابلها الا ترى
انها لا تستعمل في العلوم فاعتبارها اي الطبيعية دون المتعارفة دليل الوضع
مفعول ثان للاعتبار لتضمنه معنى الجعل عكس المعقول الذي هو اعتبار المتعارفة دون
الطبيعية وعكس من المتكلم الاصول من رعاية جانب الاحكام والاستعمال وغير ذلك
فالماهية فيها اي فارادة الماهية في القضايا الطبيعية ارادة من المتكلم باقامة قرينة
لا دلالة من اللفظ بموجب الوضع قرينتنا اي قرينة تلك الارادة خصوص المسند
من حيث انه وصف ثابت للطبيعة لا للفرد كقولك الانسان نوع ونحوه مما يدل على ان
المراد نفس الطبيعة لا الفرد فلا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي الا علم الجنس
ان قلنا بالفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة وهو اي الفرق بينهما الاوجه اذ اختلاف
احكام اللفظين اسم الجنس وعلم الجنس كاسد واسامة يؤذن بفرق في المعنى بينهما
فان اسامة يمتنع عن دخول لام التعريف والاضافة والصرف ويوصف بالمعرفة الى غير ذلك
بخلاف اسد فلذا قالوا علم الجنس موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن المشار اليها من
معلوميتها للمخاطب واسم الجنس للفرد الشايع والا اي وان لم نقل بالفرق بينهما في المعنى
كما ذهب اليه ابن مالك وهو غير الاوجه فلا وضع للحقيقة اصلا فقد ساوى المطلق
النكرة ما لم يدخلها عموم وللمعرف لفظا فقط كما في اشتر اللحم لان كلا من هذه المذكورات
يدل على شايع في جنسه لا فيه معه مستقلا لفظا ولذا اجاز توصيف المعرف لفظا بالنكرة
ووصفه بالمعرفة باعتبار لفظه وكذا اجاز كون الجملة الخبرية حالا منه نظرا الى اللفظ
وصفة له نظرا الى المعنى والمراد تساويهما ان كل ما صدق عليه احدهما يصدق
عليه وكل ما يصدق عليه يصدق عليه احدهما فبين المطلق والنكرة عموم من وجه
لصدقهما في نحو تحرير رقبة وانفراد النكرة عنه اذا كانت عامة كما اذا وقعت في
سياق النفي وانفراد المطلق عنها في نحو اشتر اللحم ودخل الجمع المنكر في المطلق لصدق
تعريفه عليه ومن خالف الدليل الدال على كون اسم الجنس للفرد الشايع كالامام الرازي
والبيضاوي والسبكي يجعل النكرة للماهية فلزمه الفرق بينها وبين علم الجنس اخذ
في مسمى علم الجنس حضورها الذهني فكان حضورها الذهني جزء مسماه اي علم الجنس
ومقتضاه اي هذا الاخذ ان الحكم على اسامة على ما صدق عليه اسامة من اسامة

للموصول والمراد به الماهية بناء على مذهبه وحضور ذهني اذ جعل الحضور جزءا من المعنى
له كما هو المتبادر من كلامهم ولذا قال فكان جزء مسماه اولا او على ما صدق عليه من
اسد مقيدا به اي بالحضور الذهني ان جعل قيدا خارجا عن الموضوع له وكان التقييد
داخلا فيه وهو اي كون الحكم على احد الوجهين منتف فان المثبت له الحكم في نفس الامر انما
هو ذات الاسد مع وصف الحضور واعتبار العقل على طبق ما في نفس الامر والواجب
بعينه ولزم عدد الانتفا فقد استقل ما تقدم من تبادر البعض الشايع من الاطلاق
بنفسه اي بانتفاء وضع المطلق للماهية من حيث هي في الصحيح الاول وهو ان لا وضع للحقيقة
الا علم الجنس ان قلنا الى اخره وكذا خالف الدليل من جعلها اي النكرة قسيم المطلق
هي اي النكرة للفرد الشايع وهو اي المطلق للماهية من حيث هي كما ذكر في التحقيق عن بعضهم فانه
مع كونه اي وضع المطلق لها بلا موجب بتعينه انما فهم على ان رقبة من مثله اي المطلق ولا
ريب في انه اي لفظ رقبة نكرة والمقيد ما اي لفظ دال على بعض شايع معه اي مع قيد
ملحوظ مستقل كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد منها مستقل لفظا
ثالث اي لا مطلق ولا مقيد وقد يتوكل فيهما العبد في تعريفهما فيقال ما دل على بعض
شايع فتدخل المعارف بلا قيد في المقيد وليس دخولها فيه بمشهور كذا ذكره التفتازاني
مسئلة اذا اختلف حكم مطلق ومقيده كاطعم فقيرا واكس فقيرا عاريا لا يحمل
المطلق على المقيد الا ضرورة كان يمتنع العمل بالمطلق مع العمل بالمقيد بدون الحمل
المذكور كاعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان النهي عن تملك ما عدا المؤمنة
مع الامر بعتق الرقبة يوجب تقييد المعتقة بالمؤمنة ضرورة ان العتق فرع التملك واعترض
عليه الشارح بان النهي عن التملك لا يقتضي امتناع تحقق عتق غير المؤمنة لجواز تحقق ملكها
قبل النهي فانه يمنع حدوث تملك الكافرة بعد النهي ولجواز ان يتملك بالارث فان المنهي عنه
الفعل الاختياري ولا اختيار في الارث انتهى واجيب بانه يمكن ان يفرض الخطاب في حق
شخص لم يملك رقبة اصلا او غير المؤمنة والآمر عالم به فامره بعتق الرقبة ونهيه عن تملك
الكافرة دليل على انه يطلب منه اعتاق المؤمنة ويفرض ايضا انه يريد الامتثال منه على
الفور وليس هناك اصل لحدوث الملك بالارث فلا اشكال في التمثيل او اتحد حكم
المطلق وحكم مقيده حال كونهما منفيين كلا تعتق رقبة لا تعتق رقبة كاملة فرة من باب
اخر اي من باب افراد فرد من العام بحكم العام وتقدم انه ليس بتخصيص للعام على المختار
لا من باب المطلق والمقيد او حال كونهما مثبتين متحدي السبب وردا معا حمل المطلق
عليه اي المقيد حال كون المقيد بيانا للمطلق ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين
في وقت واحد فانه لو حمل المطلق على اطلاقه كان لا يخرج عن العهدة بدون

في
زلي في
المتنافيين

القيد ومقتضى المقيد. ان القيد ايضا مطلوب فيلزم اقتضا السبب الواحد مطلوبية القيد
وعدم مطلوبيته في واحد واحد كصوم كفارة اليمين على تقدير اي تقدير ورود المطلق
وهو قراءة الجمهور وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيهما معا ومن ثمه قال
اصحابنا بوجوب التتابع فيه او جهل ورودهما معا فالاوجه عندي كذلك اي حمل المطلق
على المقيد حملا اما على المقيد تقديما للبيان على النسخ عند التردد بينهما اذ لو لم يحمل
على المقيد اما يكون المطلق مقدما فينسخ المقيد الاطلاق او بالعكس فينسخ المطلق
تقييد المقيد وانما يحمل على المقيد للاغلبية اي البيان اكثر وقوعا من النسخ فهو اغلب
مع ان فيه لم اي الحنفية في التعارض من ان الدليلين المتعارضين اذا لم يعلم تاريخهما يجمع
بينهما في نسخه اي بينهما عندي ويجعل ما نسخا والا اي وان لم يجهل علم تاخر احدهما
عن الاخر فان كان المطلق متاخرا اي وان كان المقيد فالمقيد المتاخر ناسخ عند الحنفية
اي لمقيد الاطلاق اي اراده او لا وجعله مشروعا ثم رفع اي الاطلاق بالقيد فلذا اي فلكون
المقيد الناسخ ناسخا عندهم لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو اي تقييد الخبر الواحد المتواتر
هو المسمى بالزيادة على النص عندهم لانه ظني والمتواتر قطعي ولا يجوز نسخ القطعي
بالظني وفيه وهو اي كون المقيد للمتاخر ناسخا له الوجه والشافعية قالوا ورود المقيد بعد
المطلق تخصيص للمطلق اي بين المقيد انه هو المراد بالمطلق وهو اي البيان المذكور
معنى حمل المطلق على المقيد وقالوا اي الشافعية انه اي حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين
المطلق والمقيد مغالطة فيه لم اي الشافعية في بيان وجه الجمع لان العمل بالمقيد عمل به اي
بالمطلق من غير عكس قلت لا نسلم انه عمل بالمطلق مطلقا بل بالمطلق الكائن في ضمن المقيد من حيث
هو كذلك اي في ضمن المقيد وهو اي المطلق من حيث هو في ضمن المقيد المقيد فقط وليس
العمل بالمطلق ذلك اي العمل به في ضمن المقيد فقط بل العمل به ان يجري كل ما صدق
عليه المطلق من المقيدات بيان للماصدق ان يحمل على اطلاقه بحيث امكن المكلف ان ياتي
باي شا من افراده سوا كان ذلك المقيد المنصوص او غيره فيكون كل فرد من افراد المطلق
مخيرا عاما صا الواجب عليه فيجزئ تحرير كل من المؤمنة والكافرة عن الكفارة ونشا
المغلطة ان المطلق باصطلاح وهو اصطلاح المنطقيين الماهية لا بشرط شي يعني نفس
الطبيعة من غير ان يعتبر معها غيرها سوا كان ذلك الغير وجود او مخارجيا عنها
او عدمه ولا شك ان ماهية المطلق بهذا المعنى متحققة في المقيد فالعمل بالمقيد
عمل به في الجملة لكن ليس المراد بالعمل المطلق هاهنا العمل به بهذا المعنى بل المراد
هنا العمل به بشرط الاطلاق بمعنى به نعم هو ان العمل به على وجه يعم جميع افراده فانه
هو المتنازع فيه وقالت الشافعية ايضا فان بيّنه اي في حمله على المقيد الاحتياط فانه

قد يكون اي يحتمل ان يكون المكلف مكلفا بالمقيد في الامر بالمطلق بان يكون هو المراد منه
واعتبار المطلق اي اعتبار الشارع اياه لا يستلزم نفيه اي مع احتمال التكليف به بنفسه
اي بالعمل بالمطلق في ضمن غير المقيد يعني ان المكلف اذا اتى بالمطلق في ضمن غير المقيد لا يجزم
بان الشارع يعتبره بناء على وجود ذلك الاحتمال قلنا فيضمنا عهدته اي عهدة الاحتياط
او عهدة التكليف بالمقيد بايجاب المقيد وانما الكلام في انه اي ايجاب المقيد هل هو
حمل هو بيان اي موجب هذا الايجاب حمل المطلق على المقيد بحمل المقيد بيانا للمطلق
كما هو الحق لهم او نسخ كما هو قول اصحابنا فالمقيد للشافعية في محل النزاع اثبات انه
بيان ولم الي الشافعية فيه اي في اثبات انه بيان انه اي البيان اسهل من النسخ لان
الرفع اسهل من الدفع اي البيان قلنا اعتبار الاسهل اذ لا مانع من
الحمل عليه فوجب الحمل عليه وحيث كان الاطلاق مما يراد شرعا قطعا وثبت الاطلاق عن معرفون بابتغيه
وجب اعتباره اي الاطلاق كذلك اي على صرافته على نحو ما تنساه في تخصيص المتاخر
وما قيل كما ذكره ابن الحاجب من انه لو لم يكن المتاخر بيانا لكان كل تخصيص نسخا للعام
بجامع ان كلا منهما مخرج لبعض من الحكم ممنوع الملازمة بل كون كل تخصيص نسخ لفظ
مستقل مخرج لبعض ما تناوله العام متاخر عن العام ناسخا للحكم في ذلك البعض لا
تخصيصا وبه نقول على انه في عبارته اي القائل المذكور مناقشة يظهر تعليل نامل
اذ لا يتصور ان يكون الشي الواحد نسخا وتخصيصا معا فان المقصود ظاهر يعني كل ما هو
تخصيص في نفس الامر يلزم ان يكون نسخا على ذلك التقدير لا تخصيصا ثم اجيب
عن منافي اصحابهم اي الشافعية كما في الشرح العضدي بان في التقييد حكما شرعيا
لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد كوجوب الايمان في الرقبة اي لا بدية النسخ من كون
الناسخ حكما شرعيا وهذا متحقق في التقييد دون التخصيص واليه اشار بقوله بخلاف
التخصيص فانه دفع لبعض حكم الاول فقط لا اثبات لحكم اخر وبنوا اي بعد هذا الجواب
عن الترتيب الشافعية والحنفية لا استلزامه عدم ثبوت الحكم الشرعي في شي من التقييد
قبل ورود المقيد ولم يقل به احدهما اما الشافعية فانهم يجعلون التقييد بيانا في
جميع صور النزاع والاتفاق فيلزمه ثبوت الحكم قبل وان كان ظهوره بعد واما الحنفية
فقد وافقوا الحنفية في صورة الاتفاق واليه اشار بقوله مراد بحكم المقيد اذا اوجب
الحمل للمطلق على المقيد اتفاقا لان البيان نقصد به حكم المبين وقد يقال مراد المجيب بالتقييد
محل النزاع فمحل الوفاق خارج المبحث فلا ينبو عن الحنفية والجواب على الشافعية
فلا يصغ انتبعه فتامل والزامهم اي الشافعية الحنفية كون المطلق المتاخر نسخا للمقيد
على تقدير كون المقيد المتاخر نسخا للمطلق لان التقييد اللاحق كما ينافي الاطلاق السابق

فان المطلق

وبرفعه كذلك العكس وانهم لا يقولون به لا اعلم فيه تصريحا من الحنفية وعرف من قواعدهم
ايجابهم وصل بيان المراد بالمطلق صلة المراد وصلة الوصل محذوف ويحتمل العكس وهذا
اذ لم يمكن الاطلاق مرادا كما في تخصيص العام يجب وصل المخصص به اذا لم يرد
العموم منه بذلك الوجه المتقدم بيانه فليرجع اليه ويجي فيه اي في تاخير المقيد ما قدمنا
من وجوب اذ انهم مثل قوله اي الحنفي من وصل البيان الاجمالي كهذا الاطلاق
مقيد ويصير المطلق حينئذ مجملا او التفصيلي ولذا يلزمه اي كون المطلق المتاخر
للمقيد على قياس نسخ العام المتاخر الخاص المتقدم عندهم اي الحنفية ونفي
النسخ فيه اي في نسخ المطلق المتاخر المقيد نسخ التقييد على المقيد او مختلفي السبب كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار حيث قال تعالى فتحرير رقبة وتقييدها في كفارة القتل حيث قال
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فعند الشافعي يحمل المطلق على المقيد فيجب كونها مؤمنة في الظهار
كما في القتل فاكثر اصحابه اي الشافعي يقولون يعني الشافعي يحمل بالحق ما ورد
فيه المطلق بما ورد فيه المقيد قياسا بجامع بينهما وهو الصحيح عندهم واختاره ابن
الحاجب وهو في صورة اعتق سببهما وهو الظهار والقتل والحنفية يمنعونه اي وجود جامع
يصلح مبنى القياس صحيح لان من شرط القياس عدم معارضة مقتضى نص عطف بيان لشرط
القياس مع ذلك لان المطلق نص يدل على اجزاء المقيد وغيره والقياس يقتضي عدم اجزاء الغير
وبعضهم اي الشافعية نقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا من غير اشتراط
جامع بينهما لوحدة كلام الله تعالى فلا تختلف بالاطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضا
وهو اي هذا القول اضعف من الاول اذ نظرنا لاستنباط الاحكام وفهم المرام في مقتضيات
العبارات من حيث العربية وهي تختلف بالاطلاق والتقييد قطعا لا في وحدة الكلام الا
القائم به تعالى فان تلك الوحدة بحسب ذات الصفة وهي لا تنافي الاختلاف بحسب المتعلقات
كما عرف في محله كيف والا يرتفع اختلاف الاحكام مطلقا ولو كان الاختلاف بالاطلاق
في سبب الحكم الواحد كاداء عن كل حر وعبد عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين
اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير وليس فيه تقييد لسبب وجوب
صدقة الفطر وهو المخرج عنه بالاسلام مع روايته من المسلمين على ما في الصحيحين
عن ابن عمر بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس
صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين فلا حمل للمطلق على
المقيد في هذا عند الحنفية خلافا للشافعي لما تقدم من ان الحمل عند الحنفية باحد الامرين
اما الضرورة واتحاد السبب مع اتحاد الحكم وعند الشافعية بالجامع او وحدة الكلام

ونسبه

ونسبة بعضه البعض والاحتياط المتقدم لهم اي الشافعية في العمل بالمقيد فيتقلب عليهم
في حلهم المطلق في هذا على المقيد اذ هو اي الاحتياط هنا في جعل كل من المطلق
والمقيد سببا لا نه ان جعل المقيد سببا دون المطلق على الاطلاق ينتفي العمل بحكم الله
على احتمال اعتبار الشارع سببية المطلق لوجوب الصدقة في غير صورة المقيد ايضا
وقد يكون لشي واحد اسباب متعددة ثم بقي شي للشافعية وهو ما اذا اطلق الحكم
في موضع وقيد في موضعين بقيدين متضادين قال اولا من قال بالحمل مطلقا قال يبقى
المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد باحدهما باولى من الاخر ومن قال بالحمل قياسا
حمله على ما يكون الحمل عليه اولى فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق واما الامر
اي صيغة افعل ونظائرها اتفاقا نعم قيل
للفظ اي ام ر حقيقة في القول الخاص
مجاز في الفعل اي الفعل الذي تعزم عليه كقوله تعالى وشاورهم في الامر وقيل مشترك
لفظي منهما اي موضوع لكل واحد من القول المخصوص والفعل بوضع على حدة وقيل
مشترك معنوي بينهما فقيل موضوع للفعل الاعم من اللساني وغيره ورد هذا بلزوم
كون الخبر والنهي امرا حينئذ لان كلا منهما فعل لساني وقيل موضوع لاحدهما الدائر
بين القول الخاص والفعل ودفع بلزوم كون اللفظ الخاص ليس امرا لانه اي اللفظ الخاص
ليس اياه اي الاحد الدائر بل هو واحد معين وانما يتم هذا الدفع بناء على ان الاعم مجاز
في فرده الا بتاويل في الاعم بان يقال ليس المستعمل فيه اللفظ الا المبهم من حيث هو
والخصوصية تفهم من القرينة ولا يخفى ما فيه من التكلف ويدفع كون الاعم مجازا الا بالتاويل
بانه تكلف لا ذم للوضع اي لوضع اسم الجنس للمهية من حيث هي فيوجب لزوم هذا
التكلف نفيه اي نفي الوضع للمهية وقد نفيناه اي الوضع لما قربنا واذا كان كذلك فمعنى
وضع لفظ الامر لاحدهما وضعه لكل منهما على البدل وهو معنى الوضع للفرد الشائع
ودفع كون الاعم مجازا في فرده ايضا على تقديره اي تقدير الوضع للمهية بانه اي كون
الاعم مجازا في فرده غلط ناش من ظن كون الاستعمال فيما وضع له اللفظ في تعريف الحقيقة
استعماله في المسمى دون افراده ولا يخفى ندرته اي ندرة هذا الاستعمال ويلزم منه
ندرة الحقائق وكون كل الالفاظ مجازات بدون التاويل الا النادر لنا على المختار وهو
ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل انه يسبق القول المخصوص الى
الفهم عند اطلاق لفظ الامر على انه مراد دون الفعل فلو كان كذلك اي لفظ الامر
مشتركا لفظيا او معنويا بينهما لم يسبق معين منهما الى الفهم بل نادر كل منهما على طريق
الاحتمال واستدل ايضا على المختار لو كان لفظ الامر حقيقة فيهما لزم الاشتراك
فيخل بالفهم للتردد بينهما فعورض بان المجاز ايضا مخل بالفهم لتجويز المخاطب كونه مرادا

باللفظ وليس بشيء لان الحكم به اي بالمجاز بالقرينة الظاهرة والا اي وان لم يظهر فبالحقيقة
اي فيحكم بالفعل بالحقيقة وانها المراد فلا اخلال والاوجه انه اي هذا الاستدلال لا يبطل التواطي
اي الاشتراك المعنوي لانه غير مخل بالفهم كسائر اسماء الاجناس المشتركة بين الافراد فلا
يلزم المطلوب وهو ان لفظ الامر مجاز في الفعل فان نظمه اي المستدل التواطي في الاشتراك
بارادة الاعم من اللفظي والمعنوي قدم اي النظم المذكور المجاز على التواطي وهو اي تقديم
المجاز عليه منتف لمخالفة الاصل بلا موجب بخلاف تقديم التواطي عليه وقد صرح به
اي بانتفاء الاشتراك اللفظي وبيانه ان لفظ الامر يطلق لهما اي القول والفعل
والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا اين لزوم الاشتراك اللفظي من هذا الدليل اي لا يستلزم
اصالة الحقيقة خصوص الاشتراك اللفظي لتحققها في الاشتراك المعنوي يطلق لهما اي
الاشتراك المعنوي دليله انه المعنوي والاطلاق اما على الحقيقة وهي اما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي واما على المجاز وهو اي المعنوي خير من اللفظي والمجاز اجيب لو صح
هذا على اطلاقه ارتفعا اي الاشتراك اللفظي والمجاز لجريانه مثله اي مثل هذا الاستدلال
في كل معنيين للفظ واللازم منتف والحق ان ذلك اي كون المعنوي خيرا عند التردد
بينه وبينهما لا مع دليل احدهما كما ذكرنا من تبادر القول المخصوص واستدل على المختار
ايضا لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل اشتق باعتباره اي الفعل فقال امر وآمر
مثلا كاكل وآكل اي كما اشتق اكل وآكل من الاكل لما كان موضوعا للفعل ويجاب
ان اشتق فلا اشكال يعني عدم الاشتقاق ليس بمحذور به على تقدير وجود الاشتقاق و
بطلان اللازم غير مسلم والا اي وان لم يشتق فصار الظاهر فكالقارورة اي فلا مانع من
الاشتقاق كما امتنع ان يطلق القارورة على غير الزجاج مما يصلح مقرا للمايعات مع ان القياس
يقتضي صحة اطلاقها نظرا الى المناسبة الاشتقاقية وانما قلنا ذلك لدليلنا على انه حقيقة
في القول واعترض الشارح عليه بان المانع من اطلاق القارورة على غير الظرف الزجاجي
انتفاء الزجاج الذي الظاهر اشتراطه في اطلاقها على ما هو مقر المايعات فالمانع من
الاطلاق امر عام على مدلول الاكل وآكل ولا دليل غير مخدوش يفيد تقدير المانع في هذا
ومن ادعاه فعليه البيان انتهى ولا يخفى عليك انه كلام على السند الاخص لمنع الملازمة
بين صحة الاشتقاق وتحققه اذ يكفي فيه ان يقال لم لا يجوز ان يكون عدم التحقق لمانع كما
ان القياس يقتضي صحة اطلاق القارورة المشتقة من القرار لما يقر فيه المايع على
غير الزجاج ولم يتحقق المانع وان كان مجرد عدم الاستعمال ويحتمل ان يكون المانع قصد
الاختصاص الى غير ذلك وانتفاء الزجاج لا دخل له في المقصود اذ ليس هو معتبرا في
مبدأ الاشتقاق واستدل ايضا للمختار بلزوم اتحاد الجمع اي جمع امر بمعنى القول

المخصوص

المخصوص والفعل لو كان حقيقة فيهما وهو اي اتحاد الجمع منتف لانه اي الجمع في الفعل
امور وفي القول اوامر قيل عليه ان كون اوامر جمع امر ممنوع لان فعلا لا يجمع على فواعل
بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة وهذا بحث لا يضر لان الاختلاف ثابت على حاله
لان كونه حقيقة فيهما يستدعي وحدة جمع واحد يستعمل فيهما وليس كذلك ويجاب
بجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنييه وللشارح هنا ما تقضي منه العجب حيث
فسر معنييه بالحقيقي والمجازي ومثل بالايدي والايادي باعتبار الجارحة والنعمة والمقصود
في الجواب تجويز الاختلاف باعتبار المعنيين الحقيقيين فان الاختلاف باعتبار الحقيقي والمجازي
هو مطلب المستدل وهذا الجواب رد عليه من قبل القائل بالاشتراك اللفظي واستدل ايضا
للمختار بلزوم اتصاف من قام به فعل بكونه اي من قام به ذلك الفعل مطاعا اذا لم يخالف او
مخالفا اذا خالف كما في القول لان الامر معقوله افعل يوصف بهما واللازم منتف ويجاب بانه
اي اللزوم المذكور انما يثبت لو كان الاتصاف بالكون مطاعا او مخالفا لازما عاما للامر باعتبار
كل ما يطلق عليه حقيقة لكنه ليس كذلك بل انما هو لازم احد المفهومين وهو القول المخصوص
لا غير واستدل للمختار ايضا بصحة نفيه اي الامر عن الفعل فيقال الفعل ليس بامر وافراد
الحقيقة لا يصح نفي الحقيقة عنها وضعا وهو اي هذا الدليل مصادرة على المط اذ صحة نفي
ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة عن الفعل فرع تسليم ان الفعل ليس احد معنييه وهذا عين
المتنازع فيه ومنشأ الغلط صحة نفي الامر بمعنى القول المخصوص عن الفعل وحد الامر النفسي
من حيث تعلقه من انواع تعلق الكلام النفسي بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
وهذا الحد لابن الحاجب فالاقتضاء جنس كما يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وغير
كف يخرج النهي وعلى جهة الاستعلاء بمعنى طلب العلو وعد نفسه عاليا على المطلوب منه
يخرج الالتماس لانه على سبيل التساوي والدعاء لانه على سبيل التسفل وسيتحقق في
مباحث الحكم انه اي الامر النفسي معنى الايجاب فيفسد طرده بالندب النفسي وهو ليس
بايجاب فيجب زيادة حتما في التعريف لاخراجه وكون الامر النفسي الايجاب بناء على كون الامر
حقيقة في الوجوب دون غيره واورد اكفف ونحوه كانته وذر واترك على عكسه فانها
اوامر ولا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها ولا تترك ولا تنته الى اخره
على طرده فانها نواهي ويصدق عليها الحد واجيب بان المحدود النفسي فيلتزم ان معنى
لا تترك منه اي من الامر النفسي واكفف وذر ودع البيع نهي فاطرد وانعكس واذا كان
معنى اطلب فعل كذا الحال خبر كان لا الاستقبال دخل في الامر النفسي لصدقه عليه وان
كان خبرا صيغة لانه اقتضاء فعل غير كف وانما يمتنع دخوله في الصيغي لان المعتبر فيه القول
المخصوص صيغة افعل ونحوه فلا يحتاج الى ان المراد من الكف في التعريف الكف عن ماخذ

الاشتقاق لان الاحتياج الي ادخال الكف فرع كونه داخلا في المعرف ولا يليق بالاصول تعريف
الصيغي لان بحثه اي علم الاصول عن الادلة السمعية وهي الالفاظ من حيث تفصل العلم باحوالها
من عموم وخصوص وغيرهما الي قدرة اثبات الاحكام وهو اي الامر الصيغي اصطلاحا لاهل
العربية صيغته المعلومة سواء كانت علي سبيل الاستعلا او لا ولغة هي اي صيغة المعلو[مة]
مستعملة في الطلب الجازم او سماها اي استعملها بالصيغة كمه وينزال مع الاستعلا وهذا الذي
ذكرنا هو في لفظ الامر اعني ام ر بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر
فيصدق مع العلو وعدمه عليه اي علي اشتراط العلو وهو كون الطالب اعلي رتبة من المطلوب
منه في اطلاق لفظ الامر لغة الاكثر اي اكثر الاصوليين واحدهما اي الاستعلا والعلو الاشعري
وبه قال الشافعية واعتبر المعتزلة العلو اي اشترطه الا ابا الحسين منهم وما فقهم ابو اسحق
الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني من الشافعية ولا امر عندهم اي المعتزلة الا الصيغة
لانكارهم الكلام النفسي ورجح نفي الاشعري العلو لذمهم اي العقلا الادني بامر الاعلي
اذ لو كان العلو شرطا لما تحقق الامر من الادني فلا ذم وربح ايضا نفيه الاستعلا بقوله تعالى
عن فرعون مخاطبا لقومه ماذا تامرون فانه اطلق علي قول المتقين لديه فعلا فيه كف ولم يكن لهم
استعلا عليه بل كانوا يعبدونه ومنهم من جعله اي ماذا تامرون متمسكا به لنفي العلو
وهو ظاهر والحق اعتبار الاستعلا كما ذهب اليه الامدي وابن الحاجب وصححه في المحصول ونفي
اشتراط العلو لذمهم الادني بامر الاعلي ونحو ماذا تامرون بقوله اي عمرو
ابن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم لما خرج هنا
من العراق علي معاوية مرة بعد مرة فقد امسكه معاوية واشار اليه عمرو بقتله فخالفه واطلقه
لحلمه او حصين بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب امير خراسان والعراق الان غامد علي
هذا انا صبحت مسلوب الامارة نادما مجاز عن يشيرون واشرت للقطع بان في التشرع ،،
والتساوي لا يسمى امرا وفي الكشاف تامرون من المؤامرة وهي المشاورة او من الامر الذي هو ضد
النهي جعل العبيد امرين وربهم امورين ماهو بهم لما استولي عليه من فرط الدهش والحيرة وقال
القاضي وامام الحرمين والغزالي القول المقتضي بنفسه طاعة المامور بفعل المامور به
فالقول جنس والمقتضي احتراز عما عدا الامر من اقسام الكلام وبنفسه لفظ وهم حمل الامر علي
العبارة فانها لا تقتضي بنفسها بل بمعناها والطاعة احتراز عن الدعاء والرغبة من غير جزم في
طلب الطاعة كذا ذكره الشارح وفيه ما فيه ويستلزم هذا الحد الدور من ثلاثة اوجه
ذكر الطاعة والمامور والمامور به لان الطاعة موافقة الامر والمامور مشتق من الامر فيتوقف
معرفة كل منهما علي معرفة الامر ودفعه اي الدور علي ما في الشرح العضدي بانا اذا علمنا
الامر من حيث هو كلام علمنا المخاطب به وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعله

اي المامور به وهو الطاعة ولا يتوقف العلم بشي من هذه الاشيا علي معرفة حقيقة الامر
المطلوبة بالتعريف فان اراد بقوله اذا علمنا الامر من حيث هو كلام المعني الحاصل من الجنس
اي القول وهو المعني المفيد لم يلزمه علم الاولين وهما المخاطب به وهو ما تضمنه الكلام وفيه
ان لزوم المخاطب في القول اللفظي لكونه موضوعا للافادة واما لزومه في النفسي فغير ظاهر
اللهم الا ان يقال لما كان بين النفسي واللفظي شدة ارتباط ربما ينتقل الذهن الي ما هو لازمه
علي انه كلام علي السبيل الاخص ثم لم يفد القول حقيقة لفظ المامور اي المعني الذي
وضع بازائه وقصد في التعريف من مجرد فهم المخاطب المدلول عليه بالقول ولا حقيقة الما[مور]
حقيقته به من حيث هو كذلك اي مامور به اي لا يفهم ذات المامور ملحوظا بوصف المامورية
به بوصف كونه مامورا به حتى معرفة ان الكلام معنى تضمنه كل ذلك ظاهر واما فعله اي واما
افادته لفعل مضمونه وكونه اي كون فعله طاعة فابعد من كل من الاولين او اراد الحاصل
من الجنس بقيوده اي بقيود الجنس المذكورة في التعريف فعين الحقيقة اي فهذا المراد
عين حقيقة الامر ويعود الدور ويمكن ان يجاب عنه بان حاصل الدفع منع كون معرفة كل منهما
موقوفا علي معرفة حقيقة الامر التي صارت مطلوبة من التعريف لكن يرد عليه ان
سنده لا يصلح للسندية ويبطل طرده بامرتك بفعل كذا فانه خبر وليس بامر مع صدق الحد عليه
وهذا بناء علي ان المعرف الصيغي لا النفسي كما هو الظاهر من اللفظ الموافق لغرض الاصولي
فمن ارادة قيد بنفسه في التعريف لدفع الوهم المذكور علي ما فعله الشارح عنه حسن وقيل
هو الخبر عن استحقاق الثواب وعليه اي في هذا الحد جعل المباين للمحدود وهو الخبر جنسا
له وهو باطل لما بينهما من التنافي اللهم الا ان يراد به ما يستلزم الاخبار عنه ضمنا فتامل وقال
المعتزلة اي جمهورهم قول القائل لمن دونه افعل اي ما وضع لطلب الفعل من الفاعل وابطال
طرده اي هذا التعريف بالتهديد وغيره مما يرد به الطلب من هذه الصيغة نحو اعملوا ما
شئتم فاذا حللتم فاصطادوا للاباحة لصدق الحد عليه مع انه ليس بامر مدفوع بظهور ان المراد
قول القائل افعل حال كونه مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الطلب وابطال
طرده بالحاكي لامر غيره لمن دونه والمبلغ للامر من دونه مدفوع ايضا بانه اي قول
كل منهما ليس بقول القائل اي الذي هو الحاكي والمبلغ فاللام للعهد عرفا بل هو قول للمتمثل
بشعر غيره لغيره ليس ما تمثل به قوله وليس القرآن قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم
وان كان مبلغه فلا يبطل الطرد نعم العلو غير معتبر علي الصحيح عندنا وقال طايفة
منهم الامر هو الصيغة المعلومة مجردة عن الصارف عن الامر وهو اي هذا الحد تعريف
الشي بنفسه ولو اسقطه اي لفظ مجرده عن الصارف عن الامر صح التعريف لفهم الطلب
عن المبادر لانه يفهم اشتراط التجرد عن الصارف عما هو المتبادر من الصيغة المعلومة وهو الطلب

وما تبادر اليه الذهن لا حاجة الي التصريح به والشارح جعل ضميرا اسقط للنظر عن الامر
وذكر بعيق المصنف عن المبادر قوله الذي هو الطلب من الملاق الصادق وهو الاظهر و
قال طايفة من معتزلة البصرة الصيغة بارادة وجود اللفظ ودلالته علي الامر والامتثال
في الشرح العضدي قال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها
علي الامر وافادة الامتثال واحترز بالاولي عن النايم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة
وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن
الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال والي بعضه اشار بقوله ويكون
بالاخير اي الامتثال عنها اي الصيغة صادرة من نايم ومبلغ وما سوي الوجوب من التهديد
الي اخره وفيه اعتراض علي ما في الشرح المذكور حيث لم يتعرض بان الاخير مغن من حيث الاحتراز
عن غيره مما قبله وان ما قبله اي الاخير تنصيص علي الذاتي وتصريح باجزاء حقيقته واورد علي
الحد المذكور انه اذا اريد بالامر المحدود اللفظ اي الامر الصيغي افسده اي الحد
ارادة دلالتها اي الصيغة علي الامر لان اللفظ غير مدلول عليه او اريد بالامر المحدود
المعنى النفسي افسده اي الحد جنسه فاعل افسده لان المعنى ليس بصيغة واجيب
بانه اي المراد بالمحدود اللفظ وبالامر في الحد المعنى الذي هو الطلب واستعمل المشترك
الذي هو لفظ الامر في معنييه الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية
فان قلت المذكور في صدر التعريف لفظ الصيغة وفي اثنا التعريف لفظ الامر وليس
هذا من باب استعمال المشترك في معنييه قلت معلوم ان صاحب التعريف قال الامر الصيغة
الي اخره غاية الامر انه لم يذكره المصنف هاهنا اعتمادا علي ما سبق وقال قوم اخرون منهم
المعتزلة ارادة الفعل واورد انه غير جامع لثبوت الامر ولا ارادة كما في امر عبده بحضرة
من توعده اي السيد بالاهلاك مثلا بنا علي ضربه اي ضرب الامر عبده فاعتذر المتوعد
عن ضربه بمخالفته اي بمخالفة العبد اياه في امره في حضرته ولم يرد منه الفعل بل عدمه
ليثبت عذره فيتخلص من وعيده والزم تعريفه اي الامر بالطلب النفسي مثله اي مثل
الايراد المذكور اي كما يرد علي تعريف الامر بارادة الفعل انه غير جامع الي اخره كذلك يرد
علي تعريفه بانه طلب النفس الفعل لثبوت الامر ولا طلب كما في المثال المذكور بعينه اذ لا
يطلب العاقل هلاك نفسه كما لا يريده ودفعه علي ما في الشرح العضدي بتجويزه
اي طلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم وقوعه اي الهلاك انما يصح في اللفظي اما النفسي فلا
اي فالطلب النفسي كالارادة النفسية لا يطلبه اي هلاكه بقلبه كما لا يريده وما قيل
علي ما ذكره الامدي واستحسنه ابن الحاجب لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات اذ اي النفي
امرها بمجرده اي الامر بها اي الارادة صفة تخصيص المقدور بوقت وجوده اي

المقدور

140

المقدور لا يوجدها اي الارادة فيجب وجود مقدور مخصص والتالي باطل لان ايمان
الكفار المعلوم عدمه عند الله لا شك انه مامور به فيلزم ان يكون مرادا وهو يستلزم
وجوده مع انه محال لا يلزمهم اي المعتزلة لتجويز ما قيل لانها اي الارادة عندهم اي المعتزلة
بالنسبة الي العباد ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضرر في الفعل وبالنسبة اليه تعالي
العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا تحقيق مذهبهم في الارادة مسيلة صيغة الامر حقيقة
اي حقيقة علي الخصوص في الوجوب فقط عند الجمهور وصححه ابن الحاجب والبيضاوي وقال
الامام الرازي هو الحق وذكر الامدي وامام الحرمين انه مذهب الشافعي وقيل هو الذي املا
الاشعري علي اصحابه وقال ابو هاشم في جماعة من الفقها منهم الشافعي علي قول وعامة المعتزلة
حقيقة في الندب فقط وتوقف الاشعري والقاضي في انه موضوع لايهما اي الوجوب او الندب
وقيل توقفا فيه بمعنى لا ندري مفهومه اصلا قال المحقق التفتازاني وهو الموافق لكلام
الامدي وقيل مشترك لفظي بينهما اي الوجوب والندب وهو منقول عن الشافعي وقيل مشترك
لفظي بين الوجوب والندب والاباحة وقيل موضوع للمشترك بين الاولين اي الوجوب
والندب وهو الطلب اي ترجيح الفعل علي الترك وهو منقول عن ابي منصور الماتريدي وعزي
الي مشايخ سمرقند وقيل موضوع لما اي للقدر المشترك بين الثلاثة من الاذن وهو
رفع الحرج عن الفعل بيان للموصول قيل وهو مذهب المرتضي من الشيعة وقالت الشيعة
مشترك بين الثلاثة اي الوجوب والندب والاباحة وبالتهديد وقيل غير ذلك لنا علي
المختار وهو انه حقيقة في الوجوب انه تكرر استدلال السلف بها اي بصيغة الامر مجردة
عن القراين علي الوجوب استدلالا شايعا بلا نكير فاوجب العلم العادي باتفاقهم علي انها له
كالقول اي كاجماعهم القولي يعني ان عدم نكيرهم مع شيوع الاستدلال المذكور يدل علي
اجماعهم علي ذلك كما يدل تصريحهم بذلك قولا واعترض بانه اي استدلالهم علي الوجوب
انما كان باوامر محتفة بقراين الوجوب يعني ان ارادة الوجوب بتلك الاوامر لم يكن
بطريق الحقيقة بل بالمجاز بقراين تدل علي خصوص الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها
اي من صيغ الامر علي الندب قلنا تلك الصيغ اريد بها الندب بقراين صارفة عن
الحقيقة وهو الوجوب معينة للندب علم ذلك باستقرا الواقع منهما اي من الصيغ المنسوب
اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب و السنة والعرف يعني علمنا بالتتبع
ان فهم الوجوب لا يحتاج الي القرينة لتبادره الي الذهن بخلاف فهم الندب فانه يحتاج
قالوا في الرد علي المختار ما يفيده هذا الدليل ظني في الاصول لانه اي الاجماع المذكور
سكوتي اختلف في حجيته ومثله يكون ظنيا ولما قلنا من الاحتمال اي احتمال كون فهم
الوجوب بقراين والظن لا يكفي لان المطلوب فيها العلم قلنا لو سلم انه ظني كفي في الاصول

والاتفق في العمل بالكثير الظواهر لانها لا تفيد الا الظن والقطع لا سبيل اليه كما لا يخفى على المتتبع لمسايل الاصول لكنا نمنعه اي كون المفاد بالدليل المذكور الظن لذلك العلم اي الحصول العلم العادي باتفاقهم على انها للوجوب بسبب تكرر الاستدلال وعدم النكير وحصول العلم بسبب الدليل بعد تسليم كون مفاده العلم لا الظن ولقطعنا بتبادر الوجوب من الاوامر المجردة عن القراين الصارفة عنه فاوجب القطع بتبادره القطع به اي الوجوب من اللغة وايضا قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني قلت لك في ضمن خطابي للملائكة اسجدوا لادم المجرد عن القراين صفة للفظ اسجدوا دل على ان مدلول الامر المجرد عن القراين الصارفة الوجوب والا لما اتجه اللوم المستعقب للطرد لامكان حمله على الندب الذي لا حرج في تركه والقول بان الوجوب لعله فهم من قرينة حالية ومقالية لم يحكها القران او هي خصوصية تلك اللغة التي وقع الامر بها احتمال غير قادح في الظهور وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون يدل على ذلك لانه تعالى ذمهم على مخالفة اركعوا المجرد ولولا انه حقيقة في الوجوب لما ترتب عليها الذم واما الاستدلال على الوجوب كما ذكره ابن الحاجب وغيره مما اشتهر على السنة العلماء وهو تارك الامر عاص مأخوذ من قوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهارون عليهما السلام افعصيت امري بتركه مقتضاه وهو اي العاصي مطلقا متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيمنع كونه اي العاصي تارك الامر المجرد عن القراين المفيدة للوجوب بل العاصي تارك ما هو مقرون من الاوامر بقرينة الوجوب واضافة امري عهدية اشير بها الى امر كذا افاده السند لعصيان تارك الامر المجرد ما نعصيت امري اي اخلفني تفسير لقوله امري اشارة الى قوله تعالى وقال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي فمنعنا تجرده اي تجرد هذا الامر عن القرينة المفيدة للوجوب فان في السياق ما يفيده ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي يعرضون عن تركه مقتضاه ان تصيبهم فتنة اي محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم لانه رتب على تركه مقتضى امره احد العذابين فصحيح لان عمومه اي عموم امره باضافة الجنس المقتضي كون لفظ امر لما يفيد الوجوب خاصة يوجبه للمجردة يعني ان لفظ امره عام لكونه اضافة جنسية فهو بمنزلة قول الامر باللام الاستغراقية فلزم ترتب الوعيد على مخالفة كل فرد من افراده ما وضع له لفظ امر من الصيغ المعلومة كاسجدوا واركعوا الى غير ذلك وهذا العموم يقتضي كون لفظ امر موضوعا لما يفيد الوجوب فقط والا لما ترتب الوعيد على مخالفة كل فرد اذ من الجايز على تقدير عدم لزوم موضوعية كل صيغة منها للوجوب وقوع مخالفة لمقتضى صيغة مجردة عن القرينة المفيدة للوجوب فالعموم المذكور موجب لكون الصيغة المجردة عن القراين للوجوب فحينئذ يتم العموم لكون جميع افراده حينئذ

موضوعا

موضوعا للوجوب والله اعلم والاستدلال للوجوب ايضا بان الاشتراك خلاف الاصل لاخلاله بالفهم فيكون الامر لاحد الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد حقيقة وفي الباقي مجازا ولم يذكر غير الاربعة للاتفاق على كونه مجازا فيما سواها والاباحة والتهديد بعيد القطع بفهم ترجيح الوجود يعني انا نقطع بانه يفهم من صيغة الامر ان الامر طالب لوجود الفعل بمعنى انه راجح عنده على تركه من ان يكون مجوزا للترك او لا وهذا الفهم لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن وانتفاء الندب اي كونه حقيقة في الندب ايضا ثابت للفرق بين قولنا اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولو كان له لم يكن بينهما فرق ضعيف لمنعهم اي النادب بين الفرق بينهما ولو سلم الفرق فيكون ندبتك نصا في الندب واسقني ليس بنص فيه بل يحتمل الوجوب والندب وايضا لا ينتهض اي لا يقوم الدليل المذكور حجة بناء على احتمال الاشتراك المعنوي اذ نفي الاشتراك اللفظي لا يوجب تخصيص الحقيقة باحدها اي الاربعة المذكورة واذا لم يوجب تخصيصها باحدها بطل بقية الدليل ايضا لانها فرع ذلك الايجاب ولو اراد المستدل بالاشتراك مطلق الاشتراك اي ما يطلق عليه لفظ الاشتراك ليشمل اللفظي والمعنوي منعنا كون الاشتراك المعنوي خلاف الاصل ولو قال المستدل المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص منه خلاف الاصل اذ الافهام بالنفظ والاصل فيه الخصوص لافادته المقصود من غير مزاحم فيكون الامر موضوعا للوجوب المشترك بين افراده مثلا ادخل في الافهام من كونه لما يعم الوجوب والندب الجيزدي لعلة المزاحم اتجه جواب لو يعني كان كلاما متجها موجها ثم مثل للمعنوي الاعم بالنسبة الى الاخص بقوله لكالمعنوي المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب بالنسبة الى المعنوي الذي هو الوجوب فانه اي المشترك بينهما جنس بالنسبة الى الوجوب اذ هو اي الوجوب نوع من الطلب فدار معنى الامر بين خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص النوع اولى لما فيه من تقليل الاشتراك واحتج النادب بما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فان رد الامر الى مشيئتنا علامة على ان المراد بالامر ما يفيد الندب قلنا افاد رد الامر الى مشيئتنا ممنوع بل هو رده الى استطاعتنا وهو دليل الوجوب لان الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه وفي المندوب المستطاع ايضا ساقط لا حرج فيه واستدل القائل بالطلب وهو الذي يقول حقيقته الطلب الاعم من الوجوب والندب بانه ثبت رجحانه جانب الوجود اي وجود الفعل على تركه في مقتضى الامر وهو المعنى المشترك بين الوجوب والندب ولا تخصيص له باحدهما بعينه لتبعيض كونه مطلقا بالرد دون الاخر فوجب كونه اي الوجود المطلق مطلقا حال اما عن الضمير او عن الجر وعاملهما واحد واذا ثبت كون الوجود المطلق مرادا وجب كونه حقيقة فيه دفعا للاشتراك على تقدير كونه موضوعا لكل منهما والمجاز على تقدير وضعه لاحدهما

نقطه ولا يخفي عليك ان اول الكلام يدل علي ان وجوب كونه المطلوب مطلقا بثبوت رجحان
الوجود مع عدم المخصص واخره يدل علي انه لدفع لزوم الاشتراك اللفظي والمجاز بينهما
تدافع وقد اشار الي جوابه وتوضيحه ان قوله دفعا الي اخره تعليل لنفي احتمال نيهم
ضمنا وذلك لان ثبوت رجحان الوجود كما يجوز ان يكون بسبب وضع الامر لمطلق الطلب
كذلك يجوز ان يكون بسبب استعماله في كل من نوعي الطلب علي سبيل الاشتراك او الحقيقة
والمجاز ورجحان الوجود لازم علي الوجهين فكانه قال وجب كون حقيقته الطلب المطلق
لا غيره دفعا الي اخره **قلنا بل** هاهنا هو الوجوب **مخصص وهي** اي المخصص
والتانيث باعتبار الخبر وهو **ادلتنا علي الوجوب مع انه** اي جعله للطلب **اثبات اللغة**
بلازم الماهية وهو الرجحان المذكور وهو غير جايز لجواز كون اللازم اعم فيكون مبهم
المسمي احص من الطلب المشترك بين الوجوب والندب **الاشتراك بين الاربعة والاشتراك**
بين الاثنين والاشتراك بين الثلاثة استدل عليه بانه **ثبت الاطلاق** علي الاربعة وعلي
الاثنين وعلي الثلاثة **والاصل الحقيقة قلنا المجاز** خير من الاشتراك **وتعيين المعني**
الحقيقي وهو الوجوب ثابت **بما تقدم** منا دلته قال **الواقف كونها** اي الصيغة **للوجوب**
او غيره بالدليل لا بمستعمل فيه وغيره **وهو** اي الدليل علي التعيين **منتف اذ الاحاد**
اي في التعيين اخبار الاحاد علي كونها للمعين **لا يفيد العلم** وهو المطلوب في هذه المسئلة
ولو تواتر الاخبار **لم يختلف فيه** اي في التعيين لكن الاختلاف فيه ثابت فلا تواتر والعقل
الصرف لا مجال له في اثبات مثل المطلب **قلنا** لا نسلم انه لم يتواتر اذ **تواترا لاسناد لا ولا في**
عدد النقل اي **من العلماء واهل اللسان تواترا لها** اي الصيغة **له** اي للوجوب ونقل له
تواترا ولا مسند او نقله تواترا غايا جزءه والحمل علي المسامحة **ولو سلم** انه لم يتواتر **كفي**
الظن المستفاد من تتبع موارد استعمال هذه الصيغة **القايل بالاذن كالقايل بالطلب**
في انه يقول مثل قوله ثبت الاذن بالضرورة اللغوية ولم يوجد مخصص لواحد الثلاثة
من الوجوب والندب والاباحة فوجب جعله للمشترك بينها وهو الاذن بالفعل ويجاب
بمثل جوابه **مسئلة** ليست مبدايية لغوية بل شرعية **مستطردة اكثر الفقهاء علي**
الوجوب لصيغة الامر علي ما ذكره ابن الحاجب وغيره ومنهم الشافعي والامدي علي قوله
متفقون علي **انها** اي صيغة الامر **بعد الحظر** اي المنع **في لسان الشرع للاباحة** علم هذا
باستقراء استعمالاته اي الشرع لها **فوجب الحمل** اي حملها **عليه** اي علي المعني الاباحي
عند التجرد عن الموجب لغيره **لوجوب الحمل علي الغالب** لان الظاهر كون هذا الخاص ملحقا
بالغالب **ما لم يعلم** بدليل **انه** اي هذا الامر الخاص **ليس منه** اي الغالب **كفاذا انسلخ الاشهر**
الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وان كان بعد الحظر لعلم بوجوب قتل المشرك الا المانع

وظهر

وظهر من استناد الاباحة الي الاستقراء المذكور **ضعف قولهم** اي القايلين بالوجوب بعد
الحظر كالقاضي ابي الطيب الطبري وابي اسحاق الشيرازي والامام الرازي والبيضاوي وفخر
الاسلام وعامة المتاخرين من الحنفية **لو كان الامر** للاباحة بعد الحظر **امتنع التصريح بالوجوب**
بعد الحظر ولا يمتنع اذ لا يلزم من الايجاب الثابت بعد التحريم محذور ووجه الضعف انا ما ادعينا
المنافاة بين الايجاب اللاحق والتحريم السابق بل الاستقراء دعانا الي ذلك **ولا مخلص** من
كونه للاباحة الا بمنع صحة الاستقراء ان تم منع صحته وهو محل نظر **وما قيل امر الحايض والنفسا**
بالصلاة والصوم بعد تحريمهما عليهما في الحيض والنفاس **خلافه** اي يفيد الوجوب بعد الحظر
لا الاباحة **غلط لانه** اي امرهما بهما **مطلق** عن الترتيب علي سبق الحظر **وان الكلام** المتنازع فيه
في ان الامر بعد الحظر للاباحة انما هو **في الامر المتصل بالنهي اخبارا** كما روي عنه صلي
الله عليه وسلم **كنت نهيتكم** عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها فانها
تذكر الاخرة رواه الترمذي وقال حسن صحيح **وفي الامر المعلق بزوال سببه** اي سبب
الحظر نحو قوله تعالي **واذا حللتم فاصطادوا** فان الصيد كان حلالا ثم حرم بسبب الاحرام
ثم علق الاذن فيه بالحل المستلزم زوال السبب المذكور **ويدفع** هذا التغليط **بورود**
اي الامر للحايض في الصلاة **كذلك** اي معلقا بزوال سبب الحظر **ففي الحديث** المتفق عليه
فاذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي الا ان الحيضة لم تذكر صريحا مع
ادبرت لكنها بضميرها المستتر فيه لتقدم ذكرها في قوله فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة
وهذا القدر كاف في دفع التغليط لان المغلط غلط باعتبار امرهما بالصلاة والصوم
جميعا **والحق ان الاستقراء دل علي انه** اي الامر **بعد الحظر لما اعترض** اي طرا الحظر **عليه**
فان اعترض علي الاباحة بان كان ذلك المحظور مباحا قبل الحظر ثم اتصل به الامر **كاصطادوا**
فان الصيد كان مباحا قبل الاحرام فصار محظورا به فامر به بعد التحلل **فلها** جواب ان
اي فالامر حينئذ للاباحة **او اعترض علي الوجوب كاغسلي عنك وصلي فله** اي فالامر
للوجوب لان الصلاة كانت واجبة ثم حرمت بالحيض **فلنحفظ ذلك** اي التفصيل المذكور في
الشرح العضدي وهو غريب ومما اختاره المصنف اقرب الي التحقيق **وقولهم** اي
القايلين بانه للوجوب بعد الحظر **الاباحة منها** اي من هذه الاشيا من الاصطياد ونحو
لدليل وهي العلم بانها اي المذكورات **شرعت لنا** اي لمصلحة انتفاعنا بها **فلا تصير واجبة**
علينا بالامر فانه ينقلب علينا حينئذ لتعلق الواجب واحتمال الفوت الموجب للعقوبة
وهذا لا يليق بشان ما شرع للانتفاع بالنسبة الي هذه الامة **لا يدفع استقراءنا انها**
اي صيغة الامر **لها** اي للاباحة **فانه** اي هذا الاستقراء **موجب للحمل علي الاباحة فيما لا**
قرينة معه يدل علي الحمل علي الوجوب **و** موجب للحمل بنا **علي ما اخترنا علي ما اعترض عليه**

من الاباحة والوجوب هذا تمام المسئلة على ما في نسخة اعتمادنا عليها وفي نسخة الشارح
زيادة وهي ثم انما يلزم من قدم المجاز المشهور لا ابا حنيفة الا ان تمام الوجه عليه فيها انتهى
وفسر من قدم بابي يوسف ومحمد ومن وافقهما وفسر الوجه بوجه هذه المسئلة وفسر ضمير
عليه بابي حنيفة ولم يبين المراد بهذا الكلام ولا يخفى عليك ان حمل الامر بعد الحظر على الاباحة
لا يلزم ان يكون بطريق التجوز لجواز كونه في لسان الشرع في خصوص هذا المحل حقيقة على
انه لو سلم ليس من باب تقديم المجاز المشهور بل من باب الحمل على المجاز بالقرينة وكانه والله
اعلم عن المتن في هذا المحل وكان قد كتب عليه الشرح قبل التغيير ولم يغيره ورايت ان
الصواب تركه **مسئلة لا شك في تبادر كون الصيغة** اي صيغة الامر **في الاباحة والندب**
مجازا بتقدير انها خاص في الوجوب في التنقيح صحيح اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد غير ما وضع له فقد
ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند
البعض حقيقة واليه اشار بقوله **وحكى فخر الاسلام على التقدير** المذكور وهو تقدير
كونها خاصا في الوجوب **خلافا في انها مجاز** فيهما **او حقيقة فيهما** ولعل ذكر التبادر في
كلام المصنف يكون اشارة الى احتمال كونه حقيقة فيهما بالتاويل الآتي وحيث كان القول
بكونه حقيقة فيهما محتاجا الى التاويل **نقل اراد** فخر الاسلام والذي عنده محل الخلاف
لفظ امر يعني ا م ر **وبعد** اي نسبه الى البعد كون مراده **بنظم الاباحة** اي بسبب انه نظم
الاباحة مع الندب في سلك واحد ولا مناسبة بين لفظ امر والاباحة ولا يبعد اشارة نفي
والمعروف بين الاصوليين **كون الخلاف في الندب فقط** وصورة الخلاف انه **هل يصدق**
انه اي المندوب **مامور به حقيقة** ام لا **وسيذكر** في فصل المحكوم به **وقيل اراد بالامر**
الصيغة كافعل لا لفظ الامر **والمراد** اي مراد القائل بالحقيقة فيهما **انها** اي الصيغة **حقيقة**
خاصة للوجوب عند التجرد عن القرينة الصارفة **وللندب والاباحة معها** اي القرينة
المفيدة انهما لما كان المستثنى منه حقيقة في الكل بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء
ودفع هذا القول في التلويح **باستلزامه رفع المجاز** بالكلية وكون اللفظ حقيقة في
المعنى المجازي عند القرينة المفيدة انه المراد **وبانه يجب في الحقيقة استعماله** اي اللفظ
في المعنى الوضعي بلا قرينة ولا تستعمل صيغة الامر فيهما بلا قرينة **وقيل بل القسمة**
للفظ باعتبار استعماله في المعنى **ثلاثية** وهي انه ان استعمل في معنى خارج عما وضع له فمجاز
والا فان استعمل في غير ما وضع له فحقيقة والا فحقيقة قاصرة والى هذا اشار بقوله
باثبات الحقيقة القاصرة وهي ما اي اللفظ المستعمل **في الجزء** اي جزء ما وضع له **لوجوب**
استعمال المجاز في غير المعنى الوضعي والجزء ليس غيرا ولا عينا قال صدر الشريعة الجزء

عند فخر الاسلام ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام واذا تقرر هذا **فالكرخي**
والرازي وكثير على انها في الندب والاباحة **مجاز اذ ليسا** اي الندب والاباحة **جزئي الوجوب**
لمنافاتهما اي الوجوب **فصلهما** اي فصل الندب والاباحة وهما يمانع فصله المهمة لا يكون جزءا
منها **وانما بينهما** اي بين الوجوب وبين الندب والاباحة قدر **مشترك هو الاذن** في الفعل
ثم امتاز الوجوب بفصل هو امتناع الترك والندب بجوازه مساويا **والقائل** بان صيغة
الامر فيهما **حقيقة** يقول **الامر في الاباحة انما يدل على المشترك الاذن** في الفعل عطف
بيان للمشترك **وهو** اي المشترك **الجزء** من الوجوب **فحقيقة قاصرة** اي فهي فيهما حقيقة
قاصرة **وشمت ارادة ما به المباينة** للوجوب من جواز الترك لامر جوها او مساويا
ومبناه اي هذا الكلام **على ان الاباحة رفع الحرج عن الطرفين** الفعل والترك **وكذا الندب**
رفع الحرج عن الطرفين **مع ترجيح الفعل والوجوب رفع الحرج عن احدهما** اي احد الطرفين
وهو الفعل لانها لو فسرت بما ان اقتصر على ما فصلت في التلويح لا يتاتي ما ذكر **ومن ظن جزئيتهما**
اي الاباحة والندب للوجوب **فبني الحقيقة** اي كونه حقيقة قاصرة **وصيد** ... اي على
كونهما جزءا **غلط لترك** الظان المذكور في جعلهما جزءا من الوجوب **فصلهما** المنافي للوجوب
اذ لو لم يترك لما حكم بالجزئية وقد عرفت ان ما حكاه فخر الاسلام من القول بكون صيغة الامر
حقيقة في الاباحة والندب لما كان محتاجا الى التاويل تصدى لتوجيهه صدر الشريعة
وثلث القسمة كما سمعت وجعل صيغة الامر في الاباحة والندب حقيقة قاصرة لكون مدلول
الصيغة هناك انما هو جنس حقيقتهما وهو الاذن المذكور على ما مر بيانه عن التلويح وقال
هذا بحث دقيق ما مسه الخاطر ورد به المحقق التفتازاني وبالغ في مساعدته حتى قال
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنسهما عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر
لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا
يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلبه مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا
او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان
الشجاع من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث انه مدلول به على ذاتيات الانسان فاستعمال
صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن ويثبت خصوصيتهما
كونه مع جواز الترك بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
انتهى وتعقب المصنف صدر الشريعة بقوله **ولا يخفى ان الدلالة على المعنى وعدمها** اي
عدم الدلالة على المعنى **لا دخل لها في كون اللفظ مجازا او عدمه** اي عدم كونه مجازا بان
يكون حقيقة قاصرة او غير قاصرة **بل مداد كونه مجازا او حقيقة استعمال اللفظ فيه** اي في

المعنى وارادته اي المعنى منه اي باللفظ فان كان المعنى المستعمل فيه ما وضع له او جزءه كان حقيقة
علي الاصطلاح المذكور وان كان غيرهما كان مجازا او كم بين الدلالة والاستعمال الا ترى
ان اللفظ المستعمل في ما وضع له يدل علي الجزء واللازم وليس مستعملا في شيء منهما حينئذ
ولا شك انه اي الامر استعمل في الاباحة والندب بالغرض اي علي ما هو المفروض فان
المانع فيه انما هو الامر المستعمل فيهما مع تسليم كونه موضوعا للوجوب هل هو
حقيقة فيهما او مجاز وصدر الشريعة بصدد توجيه كونه حقيقة فيهما فقوله انه لا
يدل علي جزء من الاباحة وهو جواز الفعل لا يغنيه لان ذلك الجزء مدلول له وليس بمستعمل
فيه حتى يكون حقيقة قاصرة علي انه لو سلم كونه حقيقة قاصرة في الجزء لا يلزم منه كونه
حقيقة في الاباحة والنزاع فيها فيكون الامر مجازا فيهما وان لم يدل الامر اي
حين استعمل فيهما الا علي جزئيه اي جزء كل من الاباحة والندب اطلاق الفعل عطف
بيان لجزئيه لما مر من ان الامر يدل علي الطلب ولا دلالة له علي جواز الترك وغيره من الفصلين
المميزين لهما ثم اشار الى ما اجاب به المحقق التفتازاني عنه بقوله وكون استعماله اي الامر
فيهما اي في الندب والاباحة من حيث هما الندب والاباحة من افراد الجامع بينهما وبين الوجوب
وهو اي الجامع الاذن في الفعل كاستعمال الاسد في الرجل من حيث هو اي الرجل
الشجاع من افراده اي من افراد الشجاع المطلق لما تقرر من ان المستعار له في استعماله
انما هو شخص من افراد الشجاع المطلق وخصوصية كونه رجلا فيهم من العوارض كالمشي وغيره
الشاذ وضع افراده بالاسد ولا معنى له ويعلم انه اي المستعمل فيه انسان بالقرينة لا يعرف
عنه خبر المبتدا اعني قوله وكون استعماله الى آخره والضمير المرفوع للكون المذكور والمجرور
للاستعمال في الاباحة والندب الى كون الاستعمال في جزء مفهومه اي مفهوم الامر وهو
جواز الفعل اذ فرق بين ان يكون للمستعمل فيه فردا من افراد مفهوم وبين ان يكون بعض ذلك المفهوم
ولا يعرف ايضا كون دلالته علي مجرد الجزء بحيث لا ينتقل الى ما هو في دلالته عن استعماله في الاباحة
والندب الى استعماله في جزء مفهومه بل هو اي الجزء المذكور مجرد تعين في الاستعمال في
تمامه اي تمام المعنى المجازي المستعمل فيه لانه العلاقة بينه وبين الموضوع له ولا ينافي دلالة
اللفظ بمعونة القرينة علي غير ذلك الجزء ايضا وهذا اشارة الى ما في التلويح من منع كون
الامر بحيث لا يدل الا علي الطلب وهو اي الاستعمال في تمام المعنى المجازي مناط المجاز فقط دون
الدلالة علي تمام المعنى المجازي كما ان مناط الحقيقة الاستعمال في تمام المعنى الحقيقي دون
الدلالة علي تمامه لثبوتها اي الدلالة علي المعنى الوضعي اي تمام ما وضع له اللفظ مع
مجازيته اي مجازية اللفظ وكونه مستعملا في غير ما وضع له وكيف لا يدل عليه وهو الواسطة
في الانتقال الى المعنى المجازي كما قدمناه والقرينة انما هي للدلالة علي ان اللفظ لم يرد به

٢ حـ

سطة

المعنى

للمعنى الوضعي لا للدلالة علي غير الوضعي او جزئيه والمراد بحيوان في قولنا مكتب حيوان انسان
استعمالا لاسم الاعم في الاخص بغير تركيب اشارة الى ما في التلويح من قوله فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في
جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة علي اولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا ويطير حيوان فان
مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير انتهى وتقدم في اوائل
الكلام في الامر انه اي استعمال الاعم في الاخص حقيقة لان الخصوصية ليست مما استعمل
فيه اللفظ بل هي مدلول عليها بالقرينة ولا يخفى انه اذا كان الامر مستعملا علي هذا المنوال
في الاباحة والندب كان بهذا الاعتبار حقيقة قاصرة فغاية ما يتوجه عليه انه خلاف
ما هو الواقع بحسب الظاهر المتبادر وهو ان استعماله فيهما انما هو باعتبار خصوصيتهما
لا باعتبار كونهما فردين لجواز الفعل والخصوصية تؤخذ من القرينة وصدر الشريعة
انما قصد نوع تاويل لكلام ذلك القائل لا ان يجعله مذهبا لنفسه كيف وقد صرح بخلافه
وارتكاب خلاف الظاهر لئلا يكون الكلام فاسدا محضا ليس ببدع من الامر فالاولى ان
يحمل تغليط المصنف فيما سبق علي من يطلق جزئية الاباحة والندب من الوجوب من غير
ذلك التاويل ويبني كون الامر حقيقة قاصرة عليه وقوله لا يخفى الى هنا علي زيادة
تحقيق علي كلام المحقق التفتازاني مسئلة الصيغة اي المادة لم يقل ابتداء المادة
لان المذكور في كلام القوم بلفظ الصيغة فاراد تفسيرها باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة
لمطلق الطلب لا بقيد مرة اي ليست لطلب الفعل مع قيد ايقاعه مرة واحدة ولا تكرار
اي وليست له مع كونه موقعا مكررا ولا يحتمله اي التكرار ايضا بان يراد بها العموم لانها
علم وعيبه انه ان اريد عدم دلالتها بموجب اصل الوضع فمسلم لكن الخصم لا يدعيه ولا حاجة
الى ذكره بعد بيان ما وضعت له وان اريد عدمها بمعاونة القرينة فغير مسلم وهو المختار عند
الحنفية والامدي وابن الحاجب وامام الحرمين والبيضاوي وقال السبكي واراه رأي اكثر
اصحابنا وقال كثير منهم انها للمرة وعزاه ابو اسحاق الاسفرايني الى اكثر الشافعية وقال
انه مقتضى كلام الشافعي وانه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وقيل للتكرار ابدا اي مدة العمر
مع الامكان كما ذكره ابو اسحاق الشيرازي وغيره ليخرج ازمنة ضروريات الانسان وعلي
هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين منهم ابو اسحاق الاسفرايني وقيل الامر المعلق علي شرط
او صفة للتكرار لا المطلق وهو منقول الى بعض الحنفية والشافعية وقيل الامر المطلق
للمرة ويحتمله اي التكرار وهو منقول الى الشافعي وقيل بالوقف اما علي ان معناه لا ندري
اوضع للمرة او للتكرار او للمطلق او علي ان معناه لا ندري مراده اي مراد المتكلم به للاشتراك

بينهما وصرح القاضي ابي بكر في جماعة واختاره امام الحرمين لنا على المختار وهو الاول اطباق
العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب
من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل اي المصدر فلزم
من مجموع الهيئة والمادة ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والبراءة اي الخروج
عن عهدة الامر تحصل بمرة اي بفعل المامور به مرة واحدة لوجوده اي لتحقق ما هو
المطلوب بادخاله في الوجود مرة فاندفع دليل المرة وهو ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها
وذلك لان حصوله بها لا يستدعي اعتبارها جزءا من مدلول الامر لان هذا حاصل على تقدير
الاطلاق لانه لا يوجد المامور به بدون المرة والزيادة عليها غير مطلوبة واستدل للمختار
ايضا مدلولها اي الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
فيجب ان يحصل الامتثال به اي بها معه دون تقييد باحدهما ودفع كما في الشرح العضدي بانه
استدلال بالنزاع اي بالامر المتنازع فيه بين القوم فان منهم من يقول هي الحقيقة المقيدة بالمرة
ومنهم من يقول المقيدة بالتكرار وبانهما من صفاته اي واستدل ايضا بان المرة والتكرار
من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولا دلالة للموصوف بالصفات المتقابلة على الصفة المعينة
منهما ودفع هذا ايضا على ما في الشرح المذكور بانه انما يقتضي ما ذكر انتفاء دلالة المادة اي المصدر
على ذلك اي المرة والتكرار والكلام في الصيغة هل هي تدل على شيء منهما ام لا واحتمال الصيغة
لها لا يمنع ظهور احدهما والمدعي للدلالة ظاهرا لا نصا قالوا اي المكررون تكرر المطلوب في
النهي فيجب التكرار ايضا في الامر لانهما اي الامر والنهي طلب قلنا هذا
قياس في اللغة لانه في دلالة لفظ وقد تقدم بطلانه واجيب ايضا بالفرق بينهما بان النهي
تركه اي الفعل وتحققه اي الترك به اي بالترك في كل الاوقات لا ينافيه كما ان الفعل
يتحقق في بعض الاوقات كذلك الترك يتحقق في بعضها لان المصلحة غالبا في انتفائه
راسا وذلك لا يحصل مع تركه في بعض الاوقات والامر لاثباته اي الفعل ويتحقق الفعل
بمرة ويأتي في هذا ايضا انه محل النزاع لان كونه لمجرد اثباته الحاصل بمرة عين النزاع
اذ المخالف يقول لاثباته دائما واما الفرق بينهما كما في المختصر وغيره بان التكرار مانع
من فعل غير المامور به لانه يستغرق وقته ومن شان البشر انه يشغله شان
عن شان اضداده فيتعطل ما سواه من المامور به والمصالح بخلاف النهي فان دوام الترك
لا يشغل عن شيء من الافعال فمدفوع بان الكلام في مدلوله اي لفظ الامر في انه هل
يدل على التكرار ام لا وليس مدلوله ملزوم الارادة للتكرار اي ارادة المتكلم التكرار
ليس بلازم لكون التكرار مدلولا للفظ فيجوز ان يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم
لا يتعلق به ارادته فيجب انتفاها اي ارادة التكرار على تقدير كونه مدلولا للفظ لما في منها

وهو

وهو ما ذكر من لزوم التعطيل فالدليل المذكور يدل على عدم الارادة لا الدلالة قالوا اي المكررون
ايضا الامر نهي عن اضداده وهي كلها لا يجتمع مع المامور به ومنه نذكر وهو اي النهي
دائمي اي يمنع من المنهي عنه دائما فيتكرر الامر في المامور به اذ لو لم يتكرر ويكتفي
باتيانه مرة واحدة في وقت واحد لم يمنع من اضداده في ساير الاوقات قلنا تكرر
النهي المضمون فرع تكرر الامر المتضمن واثباته بتكرره اي تكرر الامر المتضمن به اي بتكرر النهي
المضمون دور لتوقف كل من التكررين على الاخر وليس هذا الجواب بشيء لانا نقول اذا
كان تكرر النهي المضمون فرعه اي فرع تكرر الامر المتضمن وتحققنا ثبوته اي ثبوت تكرر
الفرع استدللنا به اي بتكرره على ان الاصل كذلك اي يتكرر ايضا من قبيل البرهان الاني
فهذا الاستدلال بالاثر على المؤثر بل يلزم للفرعية اي لفرعية تكرر النهي لتكرر الامر
اذا كان الامر دائما كان نهيا عن اضداده دائما او كان الامر في وقت معين ففيه
اي ففي ذلك الوقت المعين نهي الضد لا في ساير الاوقات او كان الامر نهيا في وقت الفعل
نهي الضد المعلق اي القايلين بان الامر المعلق على شرط او صفة يدل على التكرار قالوا
تكرر المامور به في نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فيتكرر وجوب التطهير بتكرر الجنابة
قلنا الشرط هنا علة فيتكرر المامور به بتكررها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته
لا يثبت عنده ذلك التكرر بالصيغة واما غيره اي ما لا يكون علة كاذا دخل الشهر فاعتق
فخلاف اي فيه خلاف في كونه للتكرار والحق النفي اي نفي التكرار فيه فان قلت فكيف نفا
اي تكرر الحكم بتكرر الوصف الذي هو علته الحنفية في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فلم
يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى اذا كان قد قطع في الاولى يده اليمنى وفي الثانية
رجله اليسرى مع ان السرقة علة القطع وجلدوا في الزنى مكررا ابدا اي كلما زنى لكون الزنى علة
للجلد فالجواب ان يقال اما مانعا تخصيص العلة فلم يعلل القطع عندهم بعلة من
السرقة ونحوها لان عدم قطع يده في الثانية اجماعا نقض لكونها علة لتخلف الحكم عنها فوجب
عدم الاعتبار اي عدم اعتبار علية السرقة للقطع فبقي موجب اي النص القطع مرة مع السرقة
بخلاف الجلد في الزنى فانه علق بعلة هي الزنى تتكرر بتكررها والوجه العام اي على القول بجواز
تخصيص العلة وبعدم صورة النقض انه اي نص القطع ماول اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة
واحدة فانه منطوقه قطع ايدي كل من السارق والسارقة اطلاقا للجمع على ما فوق الواحد
وهي غير معمول بها اجماعا بل صرف النص عنه اي عن قطع ايديهما لكل من السارق اليدين الى
واحدة هي اليمنى بالسنة فانه صلى الله عليه وسلم اتي بسارق فقطع يمينه فانه يدل على
تعينها اي اليمنى للقطع والا فقد كان عادته طلب الايسر للامة وقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
والقراءة الشاذة حجة على الصحيح والاجماع ولا عبرة بما نقل عن شذ ودفن الاكتفاء بقطع الاصا

بع

لا قائل بالفصل فظهر بهذه الادلة ان المراد من النص انقسام الآحاد على الآحاد
اي كل سارق اقطعوا ايديه اليمنى بموجب حمل المطلق وهو ايديهما عليه اي على المقيد
وهو اليمنى لما ذكرنا فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع لفوت محل الحكم وهو
اليمنى في الثانية متعلق بتعذر وذلك بقطعها في الاولى بخلاف الجلد لعدم فوت محله
وهو البدن بالجلد السابق وقطع الرجل في الثانية ثابت بالسنة فقد روى الشافعي والطبراني
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا
رجله الى غير ذلك وبالاجماع وقال الواقف لم يثبت كونه للمرة او للتكرار فاما بالآحاد وهي
انما تفيد الظن والمسئلة علمية او بالتواتر وهو يمنع الخلاف والعقل الصرف لا مدخل له
فيه فلزم التوقف وتقدم مثله في مسئلة صيغة الامر خاص في الوجوب للواقفية انها له
او لغيره وجوابه وسؤال الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم عن الحج بقوله العامنا
هذا ام للابد يعني وجوب الحج المدلول عليه بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت في
حقنا مخصوص بهذا العام يعني انه اذا اتينا به في هذه السنة لا يجب علينا في سائر
السنين ام يجب علينا كل سنة وفي التلويح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال يا ايها الناس فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا
رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم اورده فخر الاسلام
دليلا لاحتمال التكرار فقال لو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه وهو اي السؤال المذكور
كونه دليلا للتوقف بالمعنى الثاني وهو انه لا يدري مراد المتكلم به اهو المرة او التكرار اظهر
من كونه دليلا لاحتمال التكرار لانه اذا كان يحتمل التكرار يلزم ان يكون ظاهرا في المرة فيلزم
كون السؤال في غير محله لان موجبه العمل بالظاهر وترك السؤال بخلاف ما اذا كان مراد
المتكلم خفيا فانه حينئذ يكون السؤال في محل الحاجة وايراده دليلا لايجاب التكرار وجه
بعلمه اي السائل بدفع الحرج اي بنفي الحرج في الدين وفي حمله على التكرار حرج عظيم فاشكل
عليه فسال وانما يصح هذا التوجيه السؤال على تقدير كون الامر للتكرار فانه اذا
علم من الخارج ان الامر للتكرار ينافيه حينئذ لم يكن للسؤال وجه فيمتنع هذا لا انه يصح
كونه دليلا لوجوب التكرار او احتماله اي او كونه دليلا لاحتمال التكرار يجوز ان يكون
منشأ السؤال عدم درايته لمراد المتكلم كما ذكر فلا ينبغي كون السؤال لعلمه بدفع الحرج مع
علمه بكون الامر للتكرار ثم الجواب للجمهور عن الاستدلال بالسؤال المذكور ان العلم بكون
الحكم المتعلق بسبب متكرر ثابت في زكوته اي سؤال السائل المذكور لاشتباه انه
اي سبب الحج الوقت فيتكرر وجوب الحج بتكرره او ان سببه البيت فلا يتكرر لعدم
تكرره قال الشارح وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة فقال في حجة الوداع العامنا

هذا ام للابد وبني بعض الحنفية كفخر الاسلام وصدر الشريعة على التكرار وعدمه واحتماله
حكم طلقي نفسك او طلقها يعني المامور ان يطلق اكثر من الواحدة جملة ومتفرقة بلا نية
على الاول اي على ان الامر للتكرار فان لفظ طلق اذا كان موضوعا لطلب التطليق مكررا كان
التوكيل بالاكثر من الواحد فيملكه من غير احتياج الى نية الموكل لان الشرع يحكم بالظاهر
وبها اي ويملك اكثر من الواحدة بالنية على الثالث اي احتماله التكرار فعلى الثالث من نوى
ثلاثا فثلاث وان لم يكن له نية او نوى واحدة فواحدة لا غير وعلى الثاني اي عدم احتماله
التكرار وهو اي الثاني قولنا اي الحنفية يملك واحدة سواء نواها او ثنتين او لم ينو
والثلاث بالنية لا الثنتين وان نواهما ولا يخفى ان المتفرع في المذكورات بزعمهم تعدد
الافراد للطلاق وعدم تعددها وليس تعددها التكرار للفعل ولا يلزمه اي
التكرار للتعدد اي لتحقق التعدد بحسب الافراد والفعل واحد في ايقاع التطليق دفعة
واحدة ثنتين تارة وثلاث اخرى فان فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل التطليق
فهو اي تعدد الافراد لازم للتكرار لازم منه بدون التكرار ايضا فلا يلزم من ثبوت التعدد
ثبوته اي التكرار لان وجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه
اي التعدد لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم يعني اي الصور المذكورة باعتبار التعدد
وعدمه ونظايرها غير مبتنية على المبني المذكور لتحققها بدون الخلاف في كون الامر للتكرار
او لا بل هي مسئلة مبتدأة هكذا صيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض بان لا يكون هناك
جهة وحدة لانه اي الامر او مصدره متعلق بالتعدد فلا تصح ارادته اي التعدد المحض من صيغته
كالطلاق اي كما لا يصح ارادة الطلاق من اسقني خلافا للشافعي فانه ذهب الى انها تحتمله
وانما قلنا لا يحتمله لانها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة حتى كانه قال قايل طلق اوقع
طلاقا وهو اي المصدر النكرة فرد من حيث انه لا تركيب فيه من جهة معناه وسياق
الكلام فيه فيجب مراعاة فردية معناه فلا يحتمل ضد معناه وهو التعدد المحض والعدد
فيه تركيب من الافراد ويحتمل ارادة الثنتين في الامة والثلاث في الحرة للوحدة الجنسية
لان الثنتين كل جنس طلاق الامة وغايته كما ان الثلاث كذلك في الحرة فكل منهما فرد
واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيتبع بالنية بخلاف الثنتين في الحرة فانه لا جهة
لوحدته فيها لا حقيقة ولا حكما فانتفى كونه محتمل اللفظ فلا يبالى بالنية والحاصل ان الفرد
الحقيقي موجبه والفرد الاعتباري محتمله والعدد المحض لا موجبه ولا محتمله وموجب
اللفظ يثبت باللفظ من غير افتقار الى النية ومحتمله لا يثبت الا بالنية وما لا يحتمله لا يثبت
وان نوى لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله ووجه انه لا يلزم اتحاد مدلول
الصيغة وتعدده اي تعدد مدلولها بل قد يكون واحدا وقد يكون متعددا

فقد يبعد نفي الاحتمال اي احتمال التعدد لثبوت الفرق لغة بين اسما اجناس المعاني و
اسما اجناس الاعيان اذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالاعيان
المتماثلة الاجزا كالما والعسل فاذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا تحتمله اي الطلاق
هذه العدد لكنهم اي الحنفية استمروا على ما سمعت من عدم الاحتمال في الكل اي كل اسما الاجناس
المعاني والاعيان حتى قالوا تفريعا على ذلك فلو حلف لا يشرب ما انصرف حلفه الى اقل
ما صدق عليه ما وهو قطرة عندنا لا طلاقا ولو نوى مياه الدنيا صح فيشرب ما شا
منها ولا يحنث لصدق انه لم يشربها او قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كالوتري كوزا
لا يصح ذلك منه لخلو المنوي عن صفة العدد بتحقيقه وحكما مسئلة الفور للامر وهو
امتثال المامور به عقيبه ضروري للقايل بالتكرار لانه يلزم استغراق الاوقات بالفعل المامور
به على ما مر واما عنده اي عند القايل بالتكرار فاما اي فيفعل المامور به لا يخلو من انه اما
مقيد بوقت يفوت الادا اي اداه بفوته اي بفوت ذلك الوقت وبما في تفصيله في المحكوم
عليه اولا اي اوغير مقيد بوقت كذا ان كان على وجه كان واقعا في وقت لا محالة كالامر بالكفارات
والقضا للصوم والصلاة فالثاني اي غير المقيد بما ذكر لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه
لا يفوت المامور به كما يجوز البدار به وهو الصحيح عند الحنفية وعزي الى الشافعي واصحابه
واختاره الرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وقال ابن برهان لم ينقل عن الشافعي
وابي حنيفة نص ولكن فروعهما تدل على ذلك وقيل يوجب الفور والامتثال به اول اوقات
الامكان للفعل المامور به وعزي الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال
القاضي الامر موجب اما اياه اي الفور او العزم على الاتيان به في ثاني الحال وتوقف امام
الحرمين في انه لغة للفور ام لا فيجوز التراخي تفريع على الشق الثاني ولا يحتمل وجوبه
اي التراخي فيمتثل المامور بكل من الفور والتراخي لعدم رجحان احدهما عنده على الاخر
مع التوقف في اثمه بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالوقف في
الامتثال اي لا يدري انه ان بادر ياثم او ان اخر لاحتمال وجوب التراخي لنا على المختار
وهو انه لمجرد الطلب انه لا تزيد دلالته على مجرد الطلب بفور او تراخ لا بحسب المادة ولا
بحسب الصيغة بالوجه السابق وهو ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص
زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول
الصيغة طلب الفعل فقط وكونه اي الامر دالا على احدهما اي الفور او التراخي خارج
عن مدلوله يفهم بالقرينة كاسقني فانه يدل على الفور لان طلب السقي عادة انما يكون عند
الحاجة اليه عاجلا وافعل بعد يوم يدل على التراخي بتقييده بعد يوم قالوا اي القايلون
بالفور كل مخبر بكلام خبري كزيد قايم ومنشي كبعت وطالق يقصد الحاضر عند

الاطلاق

الاطلاق عن القراين يعني يكون موجبا للبيع والطلاق بما ذكر فكذا الامر والجامع بينهما بين
الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام وبينه وبين ساير الانشاآت التي يقصد بها الحاضر كون
كل منهما انشا قلنا ما ذكرتم قياس في اللغة اذ قست الامر في افادته الفور على الخبر والانشا
بالجامع المذكور وهو مع انه اثبات الحكم عن جابر بسبب الجامع مع اختلاف حكمه فانه اي الحكم في الاصل
وهو الخبر والانشا تعين الزمان الحاضر للظرفية ويمتنع في الامر في الاستقبال في لان
المطلوب الحاصل لا يطلب والحاضر الطلب القايم بالامر وليس الكلام فيه اي في الطلب بل في
المطلوب فان كان الزمان المطلوب فيه ايجاد المامور به اول زمان يليه اي يلي زمان
الطلب متصلا به فالفور اي فوجب الفور او المطلوب فيه ما بعده اي ما بعد اول زمان
يلي الطلب فوجب التراخي وان كان للمطلوب فيه مطلقا عن متعين من قبل الامر فما
بعينه المامور من الوقت لا على انه اي التراخي مدلول الصيغة قالوا ثانيا النهي
يفيد الفور فكذا الامر والجامع كونهما طلبا قلنا قياس في اللغة وايضا الفور في النهي
ضروري لان المطلوب الترك مستمرا على ما مر بخلاف الامر والتحقيق ان تحقق المطلوب به اي بالنهي
وهو الامتثال انما يحصل بالفور فالفور يثبت لضرورة الامتثال لا انه اي النهي يفيده اي
الفور وقلنا ضروري فيه اي في امتثال قالوا ثالثا الامر نهي عن الاضداد وهو
اي النهي للفور فيلزم فعل المامور به على الفور لتحقق امتثال النهي عنها اي
عن اضداد المامور به وتقدم نحوه من قولهم الامر نهي عن اضداده وهو دايمي فيتكرر في
المامور به وما هو التحقيق فيه من انه اذا كان الامر دايما كان نهيا عن اضداده دايما
ابدا وتنعيين فعنه نهي الضد في ساير الاوقات او مطلقا ففي وقت الفعل نهي الضد
وبناء هاهنا ان كان الامر فوريا كان النهي كذلك او متراخيا فكذلك قالوا رابعا ذم الله تعالى
ابليس على عدم الفور بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث قال واذ قلنا للملايكة
اسجدوا لادم فدل على انه للفور والا لما استحق الذم لانه لم يضيق عليه وقته قلنا
هذا الامر مقيد وفي نسخة تكعقيبه بوقت اي وقت نفخ الروح فيه بعد تسويته
فوقته صفة وقتاي ابليس الامتثال متجاوزا عنه به بدليل فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين اذ التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه ونفخي
فيه الروح اذ العامل في اذا افقعوا قالوا خامسا لو جاز التاخير للمامور به لوجب انتهاؤه
الى وقت معين او الى آخر ازمنة الامكان والاول اي وجوب التاخير الى وقت
معين منتف لان الكلام في غير الموقت شرعا ولا دليل عليه من الخارج وكبر السن والمرض
الشديد لا يعين اذ كم من شاب يموت فجاة وشيخ ومريض يعيش مدة والثاني اي وجوب
التاخير الى آخر ازمنة الامكان تكليف ما لا يطاق لكونه غير معين عند المكلف فالتكليف

بإيقاع الفعل في وقت مخصوص لا تكليف بما لا يطاق **أجيب بالنقض** الإجمالي **بجواز التصريح بإطلاقه** بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فإنه جائز إجماعا وما ذكر من الدليل جار فيه **و** بالنقض التفصيلي **بأنه إنما يلزم** تكليف ما لا يطاق **بإيجاب التأخير إليه** أي إلى آخر زمن الإمكان **لو** أوجب التأخير **إلى وقت يعينه المكلف فلا** يلزم منه تكليف ما لا يطاق **لإيجاب التأخير إليه لتمكنه من الامتثال** فإن أيهما أراد وقتا شاء **إلى وقت يعينه المكلف** إيقاع الفعل فيه **قالوا** سادسا **وجبت المسارعة** إلى المأمور به لقوله تعالى **وسارعوا إلى مغفرة من ربكم** أي إلى سببها لأن نفسها ليست في قدرة العبد ومن سببها فعل المأمور به وإنما يتحقق المسارعة بالفور ولقوله تعالى **فاستبقوا الخيرات** والكلام في المسابقة مثله في المسارعة **الجواب جاز** كون كل منهما **تأكيدا لإيجابه** أي الفور بأن يكون أصله مفادا بالصيغة كما قالوا **وجاز أن يكون تأسيسا** بناء على أن الصيغة غير متعرضة لإيجابه ويكون الإيجاب مفادا منهما كما قلنا **فلا يتعين** شيء منهما **أنه** أي الفور **موجبها** أي الصيغة كما هو مطلبهم لعدم انتهاض الاستدلال مع احتمال إخلاف المقصود وكيف **والتأسيس متعين** **فانقلب** دليلهم لأن حمل الأثر على التأسيس الذي هو الأصل يستلزم التأكيد عدم إفادة الصيغة الفور وإليه أشار بقوله **إذ أفاد** دليلهم **حينئذ نفيه** أي نفي كون الصيغة دالة على الفور قال **القاضي ثبت حكم خصال الكفارة** وهو أنه لو أتى بأحدها أجزأ ولو أخل بها عصى **في الفعل والعزم** متعلق بثبت ومعنى ثبوت حكمها فيهما أنه كما يجب هناك الإتيان بأحدها يجب ها هنا الإتيان بأحدهما **وهو** أي حكمها بينهما **العصيان بتركهما** أي الفعل والعزم **فورا وعدمه** أي عدم العصيان **بإتيانه بأحدهما فكان** الفعل على الفور أو العزم عليه في ثاني الحال فورا **مقتضاه** أي الأمر وأورد عليه عدم تأثيم من أتى بالعزم ولم يأت بالفعل أصلا وهو خلاف الإجماع وأجيب بأن مراده التخيير بينهما ما لم يتضيق الوقت فإنه إذا ضاق تعين الفعل **والجواب الجزم بأن الطاعة** التي هي الامتثال إنما هي **بالفعل بخصوصه** فهو مقتضى الأمر **فوجوب العزم ليس مقتضاه** أي الأمر **على التخيير** بينه وبين الفعل **بل هو** أي العزم **على فعل ما ثبت وجوبه من أحكام الإيمان** يثبت مع ثبوت الإيمان لا اختصاص له بصيغة الأمر قال **الإمام الطلب محقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور** ليخرج عن العهدة بيقين **واعترض** على هذا بأنه **لا يلائم ما تقدم له** أي للإمام **من التوقف في كونه** أي الأمر **للفور** وإيجابا وجوب المبادرة ينافي قوله أي الإمام **أقطع بأنه** أي المكلف **مهما أتى به** أي بالمأمور به فهو **موقع بحكم الصيغة للطلب** كذا ذكره المحقق التفتازاني فأجاب عنه المصنف بقوله **وأنت إذا فصلت قوله** أي الإمام **للمطلوب** مع ما قبله **بيانه قوله** وهو **وإنما التوقف في أنه لو أخر** المكلف عن أول زمان الإمكان **هل يأثم بالتأخير مع أنه ممتثل لأصل المطلوب** قطعا وإن احتمل عدم الامتثال باعتبار وصفه وصو كونه على الفور نظرا إلى احتمال كونه موجب الأمر **لم تقف على الجزم بالمطابقة** بين كلاميه جواب إذا ومجموع الشرط والجزاء اعتراض أتى به بين وجه التوفيق بقوله **فإن وجوب الفور بعد ما تاب من الشك في جواز التأخير ليس إلا احتياطا لاحتمال الفور لا أنه مقتضى الصيغة وإن الشك في جواز التأخير** إنما حصل **بالشك في الفور** أي في كون الأمر مفيدا للفور لا **من كونه ممتثلا بحكم الصيغة بتأتي الإثم** لأن الصيغة دلت على إيقاع الفعل قطعا وقد أتى به ولا دلالة لها على الفور بعين معلوم ولا مظنون ولا يؤاخذ العبد بترك مثله فلم يكن حكم الصيغة إلا إيقاع الفعل فلا وجه لاحتمال الإثم **إلا أن يراد** بالإثم المذكور في كلامه إثم ترك الاحتياط قال الشارح وبعد تسليم أن الفور احتياطا فكون تركه موثما محل نظر انتهى وفي قوله وبعد تسليم إشارة إلى منع كون الاحتياط في الفور لا وجه لمنعه إلا باعتبار وجوب التأخير بعد أنه قول لا يعتد به **نعم لو قال الإمام القضاء بالصيغة لا بسبب جديد أمكن** هكذا في نسخة الشارح وليس في النسخة التي اعتمادي عليها ثم لو قال إلى آخره وذكر في توجيهه ما حاصله إرجاع ضمير أمكن إلى عدم المنافاة بين الامتثال والتأثيم بالتأخير لجواز حمله ممتثلا بحكم الصيغة من حيث القضاء وأما تركه الامتثال بحكم الصيغة من حيث الأداء ثم رد هذا التوجيه أولا وثانيا والذي يظهر أنه كان هذه الزيادة ثم غيرت ولم يطلع الشارح على التغيير وهو الصواب وأجيب عن استدلال الإمام بأنه **لا شك في جواز التأخير مع وجود دليله** المفيد له الرافع للشك **تنبيه** فيه **مسألة الأمر للوجوب شرعا بأن يحكم بأن الوجوب حكم شرعي يعتبر تعلقه لغة وهو ظاهر** كلام **الآمدي وأتباعه** والصحيح عند أبي إسحاق الشيرازي **أو لغة** وإلا لم يكن في الأجوبة قياس في اللغة وإثبات اللغة بلوازم الماهية وهو **أي كونها لغوية الوجه إذ لا فلا** في ذلك وإن كان محمولها الوجوب **فإن الإيجاب لغة الإثبات والإلزام وإيجابه سبحانه ليس إلا الإلزام وإثباته على المخاطبين بطلب الحتم فهو** أي الوجوب الشرعي **من أفراد الإيجاب اللغوي** ولما كان فهمها مظنة سؤال وهو أنه ينبغي أن يكون شرعيا لأنه مأخوذ في مفهوم الوجوب استحقاق العقاب بالترك وهو إنما يعرف بالشرع قال **واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم** للوجوب **بل لازم** **مقارن بخارج عقلي أو عادي لأمر** أي بدليل خارج عن مفهوم الوجوب **كل من له ولاية الإلزام وهو** أي الخارج المذكور **حسن عقاب مخالفه** أي الذي يخالف أمر من له ولاية الإلزام **وتعريف الوجوب** بأنه **طلب** للفعل **ينتهض تركه سببا للعقاب** كما هو المذكور في كلام القوم **يجوز لإيجابه تعالى أو** لإيجاب **من له ولاية** أي الإلزام **بقرينة ينتهض إلى آخره فيصدق إيجابه تعالى فردا من مطلقه** أي الوجوب اللغوي

تقديره فيصدق علي ايجابه فيكون منصوبا بنزع الخافض ويجوز ان يكون يصدق بمعنى يشمل
وهو لو رد احال من ايجابه وظهر ان لا استحقاق للعقاب بالترك ليس لازم الترك
مطلقا بل هو لازم الصنف منه اي من الوجوب لتحقق الامر من لا ولاية له معتدا
للايجاب فيتحقق هو اي الوجوب فيه ولا استحقاق للعقاب بتركه لانه بلا ولاية للآمر
عليه مسئلة الامر لشخص بالامر لغيره بالشي ليس امرا به اي بذلك الشي
لذلك المامور بالواسطة والا اي وان لم يكن كذلك بان يكون المامور بالواسطة مامورا
للامر الاول بذلك الشي كان مر عبدك ببيع ثوبي تعديا علي صاحب العبد بالتصرف في
عبده بغير اذنه ونافض امرك السيد بالامر لعبده قولك للعبد لا تبعه لورود الامر
والنهي علي فعل واحد ونقل الشارح عن السبكي منع لزوم التعدي بان التعدي امر عبد
الغير بغير امر سيده وهنا امره بامر سيده فان امره للعبد متوقف علي امر سيده انتهي
وليس بشي لان النزاع في ان مجرد قوله مر عبدك الي اخره هل هو امر للعبد ببيع الثوب ام
لا لا في ان السيد اذا امر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عنده ذلك امر العبد من قبل
القائل مر عبدك بجعل السيد سفيرا او وكيلا ام لا فافهم واما الكلام في المناقضة فما افاده
بقوله ولا يخفي منع بطلان الثاني اذ لا يراد بالمناقضة هنا الا منعه اي المامور من
البيع بعد طلبه اي البيع منه اي المامور بالبيع وهو اي منعه منه بعد طلبه منه نسخ
لطلبه علي ما هو المختار هذا وقيل الامر بالامر بالشي امر به قالوا اي ما ذكر من انه امر به
فهم ذلك اي ما ذكر من انه امر به من امر الله تعالي رسوله بان يامرنا فانه يفهم منه ان الله
تعالي امرنا بما يامر به الرسول ومن امر الملك وزيره بان يامر فلانا بكذا فانه يفهم منه ان
الامر هو الملك اجيب بانه اي فهم ذلك منهما من قرينة انه اي المامور اولا رسول ومبلغ
عن الله والملك لا من لفظ الامر المتعلق به اي المامور الاول ومحل النزاع اعم من هذا اما
لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول آمر والثاني مبلغ بلا نزاع كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب
واختار المحقق التفتازاني التسوية بينهما مسئلة اذا تعاقب امران غير متعاطفين
متماثلين اي بفعلين من نوع واحد نحو صل ركعتين صل ركعتين في قابل للتكرار ظرف للتماثل
اي يكون تماثلهما في فعل قابل للتكرار احترازا من نحو ما اشار اليه بقوله بخلاف صم اليوم فانه
لا يتصور التكرار في صوم اليوم المعين ولا صارف عنه اي عن التكرار حال عن التكرار من
تعريف للمامور به بعد ذكره منكرا كصل الركعتين بعد صل ركعتين او من عادة كاسقني
ما اسقني ما فانه اي حكم ما ذكر وهو كون الثاني موكدا للاول في مثلها اتفاق اما في الاولي
فلما ذكر واما في الثانية فلان الاصل ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولي واما في
الثالثة فلان دفع الحاجة بمرة واحدة غالبا وسيظهر فايدته بانه المعهود قيل بالوقف في كونه

تلين

وباستشار تأكيدا وهو لابي بكر الصيرفي وابي الحسن البصري وقيل تاكيد وهو لبعض الشافعية
والجبائي وقيل تاسيس وهو للاكثرين لانه اي التاسيس اوزد ووضع الكلام للافادة ولانه
الاصل والاول وهو انه اوزد ووضع الكلام للافادة يغني عن هذا اي لانه الاصل والحمل اي
وكل منهما لا يقاوم الاكثرية للتكرير في التاكيد بالنسبة الي التاسيس والحمل علي الاعم
الاغلب ومعارض بالبراة الاصلية اي التاسيس معارض بما في التاكيد من الموافقة
للاصل وهي براة ذمة المكلف من تعلق التكليف بامرة ثانية بعد منع الاصالة اي ان الاصل
في الكلام الافادة في التكرار اما ذلك في غير التكرار وشهادة التكرار وشهادة الكثرة
فيترجح التاكيد واذ منع كون التاسيس اكثر في محل النزاع وهو تعاقب امرين متماثلين
في قابل للتكرار لا صارف عنه سقط ما قيل اي ما قاله الواقف تعارض الترجيح في التاسيس
والتاكيد فالوقف لثبوت ارجحية التاكيد عليه للمعرف وفي العطف كصل ركعتين وصل
ركعتين يعمل بهما اي الامرين لان التاكيد بالعطف لم يعهد او يعمل وقيل يكون الثاني
عين الاول هو الوجه الا ان يترجح التاكيد في العطف بمرجح فيه اي فيعمل بالتاكيد او يوجد
التعادل بين المرجحات من الجانبين فيقتضي خارج اي فالعمل بمقتضيها رجح عن المعادل ان
وجد والا فالوقف وقيل يترجح هذا في الامرين لمتماثلين فان كانا مختلفين عمل بهما اتفاقا
ثم هذا كله في المتعاقبين فان تراخي احدهما عن الاخر عمل بهما سواء تماثلا او اختلفا بعطف
او بغير عطف مسئلة اختلف القايلون بالنفسي اي بالامر النفسي وهو الذي يحكم
فيما سبق باقتضا فعل غير كف علي جهة الاستعلا وسيظهر فايدة تقييد الاختلاف بهم فاختيار
الامام والغزالي وابن الحاجب ان الامر بالشي فورا ليس نهيا عن ضده اي ضد ذلك
ولا يتضمنه الشي اي لا يقتضي الامر بالشي النهي عن ضده عقلا والمنسوب الي العامة
اي عامة العلما وجماهيرهم من الشافعية والحنفية والمحدثين انه اي الامر بالشي نهي عنه
اي ضد ذلك الشي ان كان الضد واحدا فالامر بالايمان نهي عن الكفر والا اي وان لم يكن واحدا
فعن الكل اي فهو نهي عن كلها فالامر بالقيام نهي عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها
وقيل نهي عن واحد غير معين من اضداده وهو بعيد جدا وان النهي عن الشي
امر بالضد المتحد في الضدية فالنهي عن الكفر امر بالايمان والا بان كان له اضداد فقيل
قاله بعض الحنفية والمحدثين هو امر بالكل اي باضداده كلها وقيل بعد والعامة من الحنفية
والشافعية والمحدثين هو امر بواحد غير معين من اضداده والقاضي قال اولا كذلك اي الامر
بالشي نهي عن ضده ويتضمن النهي عن الشي الامر بضده ومنهم من اقتصر علي الامر اي
قال الامر بالشي نهي عن ضده وسكت عن النهي وهو معزو الي الاشعري ومتابعيه وعمم الا
في انه نهي عن الضد في الامر الايجابي والامر الندبي فهما نهيا تحريم وكراهة في الضد

واخرا يتضمنان اي يتضمن الامر بالشي النهي عن ضده
ويتضمن النهي عن الشي الامر بضده

نشرعلي ترتيب اللف ومنهم من خص امر الوجوب بكونه نهيا عن الضد دون امر الندب واتفق
المعتزلة لنفيهم الكلام النفسي علي نفي الصيغة فيهما اي علي ان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده
ولا بالعكس لعدم امكان ذلك فيهما لفظا واختلفوا هل كل من الصيغتين اي صيغتي الامر
والنهي حكما في الضد فابو هاشم واتباعه قالوا لا يوجب شي منهما حكما فيه بل الضد مسكوت
عنه وابو الحسين وعبد الجبار قالا الامر يوجب حرمته اي الضد وعبارة طايفة اخري الامر
يدل عليها اي حرمة ضده وعبارة طايفة اخري الامر يقتضيها اي حرمة ضده فمن قال
يوجب اشار الي ثبوتها ضرورة تحقق حكم الامر كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته
والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن قال يدل اشار الي انها تثبت بطريق الدلالة
كالنهي عن التافيف يدل علي حرمة الضرب ومن قال يقتضي اشار الي ثبوتها بالضرورة المستندة
الي عين لفظ الامر كذا ذكره الشارح وفخر الاسلام والقاضي ابو زيد وشمس الايمة السرخسي
وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين قالوا الامر يقتضي كراهة الضد ولو كان
الامر ايجابا والنهي يقتضي كونه اي الضد سنة موكدة ولو كان النهي تحريما وحرر
ان المسئلة في امر الفور لا التراخي ذكره شمس الايمة وصدر الاسلام وصاحب القواطع وغيرها
كذا ذكره الشارح وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا الترك ثم قالوا وليس النزاع
في لفظهما اي الامر والنهي بان يقال ان لفظ النهي امر وبالعكس للقطع بان الامر صيغة موضوعة لطلب
الفعل ونحوه والنهي للاضعفل ونحوه ولا المفهومين اي وليس النزاع في ان مفهوم احدهما وهو
الصيغة المخصوصة ليس مفهوم الاخر وهو الصيغة الاخري للتغاير بين المفهومين بل
النزاع في ان طلب الفعل الذي هو الامر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي وفي فخر
الاسلام ومن معه الامر بالشي يقتضي كراهة ضده الحاضره كما مر انفا لا يستلزم كون
المراد بالامر والنهي الامر والنهي اللفظي حتي يلزم ان يكون صيغة الامر صيغة للنهي وبالعكس
لانه اذا كان صيغة الامر مستلزما للكراهة مع قطع النظر عن ملاحظة الضرورة كانت الكراهة
مدلولا التزاميا لصيغته بل هو اي فخر الاسلام ومن معه كالنفسي في قول القاضي اخرا في ان
مالهما واحد وهو انه يستلزم الامر بالشي النهي عن ضده ضرورة وكذلك النهي عن الشي
يستلزم كون ضد ذلك الشي مامورا به ضرورة ولذا اقتصروا علي كونه سنة موكدة اذ لا
ضرورة في اثبات الوجوب له لان حرمة الشي يستلزم تركه وتركه لا يستلزم فعل ضده
لجواز انه لا يفعل شيئا من الضدين لكنه علم من عادته صلي الله عليه وسلم انه كان يفعل بضد
ما نهي عنه البتة فيكون سنة موكدة ومراده اي فخر الاسلام من الامر الذي يقتضي كراهة
الضد غير امر الفور لتنصيصه اي فخر الاسلام علي تحريم الضد المفوت اذا كان الامر
للوجوب حيث قال التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم

يعونه كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتي لو قعد لم تفسد صلاته
بنفس القعود ولكنه يكره انه نهي وسيباني لذ زيادة تفصيل وجه التعليل ان الاشتغال
بالضد في الامر الفوري مفوت له فضد كل امر فوري حرام لا مكروه وعلي هذا الذي
حرره اذا لفخر الاسلام ينبغي تقييد الضد فيما اذا قيل الامر بالشي نهي عن ضده
بالمفوت ثم اطلاق الامر عن كونه اي الامر فوريا فيقال الامر بالشي نهي عن ضده
المفوت له والنهي عن الشي امر بضده المفوت عدمه له ولذا قال صدر الشريعة ان الضد
ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت في الامر
يقتضي الكراهة وفي النهي كونه سنة موكدة وفايدة الخلاف في كون الامر بالشي نهيا عن ضده
استحقاق العقاب بترك المامور به فقط اذا قيل بانه ليس نهيا عن ضده او به بترك المامور
به وبفعل الضد حيث عصي امرا ونهيا اذا قيل بانه نهي عن ضده وعلي هذا القياس
في جانب النهي النافين كون الامر نهيا عن ضده وبالعكس لو كانا اي النهي عن الضد
والامر بالضد اياهما اي عين الامر بالشي والنهي عن الشي اولم يكونا عينهما بل كانا لازمين لهما
لزم تعقل الضد في الامر والنهي و تعقل الكف في الامر والامر في لاستحالتهما اي
لاستحالة الامر والنهي علي ذلك التقدير ممن لم يتعقلهما اي الضد والكف في الامر
بالضد والامر في النهي والقطع بتحققهما اي الامر والنهي وعدم خطورهما اي الضد والكف
في الامر بالضد والامر في النهي حاصل اعترض علي هذا الاستدلال بان من لا يخطر
بالبال انما هو الاضداد الجزئية وليست مرادة للقايل بكونه نهيا عن الضد والمراد
بالضد في كلامه الضد العام وهو ما لا يجامع المامور به الدائر في الاضداد الجزئية
كلها وتعقله اي الضد العام لازم للامر والنهي اذ طلب الفعل موقوف علي العلم
بعدمه اي الفعل لامتناع طلب الحاصل اي المعلوم حصوله وفيه ان هذا يقتضي عدم العلم
بوجوده لا العلم بعدمه وهو اي العلم بعدمه ملزوم للعلم بالخاص اي بالضد الخاص
وهو اي الضد الخاص ملزوم للعام اي للضد العام فلابد من تعقل الضد العام في الامر
بالشي وكذلك لابد منه في النهي عن الشي لامتناع طلب الترك ممن لم يعلم بوجود الفعل والعلم
بوجوده ملزوم للعلم بالضد الخاص وهو ملزوم العام ولما كان تقرير الاعتراض في
جانب النهي نظير تقريره في جانب الامر بتعيين الكف في جانب الامر وترك
الاضداد المتنافية وفيه ان لزوم الضد الخاص في الاول غير بعيد لان العالم بعدم الفعل
يعلم عادة اشتغال المامور بضده بخلاف العالم بوجوده فانه ليس كذلك ولا يخفي
ما في هذا الاعتراض من عدم التوارد اولا لان شرط التوارد الذي هو مدار الاعتراض
كون مورد الايجاب والسلب للمتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما علي طرف النقيض

لقوله الاخر والمستدل نفي حظور الضد الخاص علي الاطلاق فقول المعترض اولا ان ما لا يخطر
الاضداد الجزئية موافقة معه فيهما فلا يتحقق المناظرة بينهما باعتباره نعم يجاب عنه بان
مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث انه اشتبه عليه مراد القايل بان
الامر بالشي نهي عن الضد فزعم ان مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد العام
ولا يصح نفي حظور الضد العام لما ذكر فحينئذ ينعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد
فمقصود المصنف انه اذا نظرنا الي اول كلام المعترض لم نجد التوارد واذا نظرنا الي
اخر كلامه وجدنا التناقض فلا ضير في اول الكلام مع قطع النظر عن اخره ولا في اخره وان
انضم مع اوله لوجود التناقض والبداشا وبقوله **وتناقض في نفسه ثانيا** ثم بين عدم
التوارد والتناقض بقوله **اذ خصمهم** اي القايلين بان الامر بالشي نهي عن ضده فان
الاعتراض المذكور من قبلهم ان ما لا يخطر في كلام النافين هو الاضداد **الجزئية**
فلا يخطر اي فيقال لا يخطر **تسليم** لعدم حظورها بالبال اصلا **وقوله** اي المعترض
ملزوم العلم بالخاص يناقض ما لا يخطر الي اخره اي بالضد الخاص
العلم بعدم الفعل
اي الاضداد الجزئية لان الايجاب الجزئي نقيض السلب الكلي عندما عادا النسبة ثم
اشار الي ما في الشرح العضدي وغيره في جواب هذا الاعتراض بقوله **واجيب بمنع**
التوقف للامر بالفعل **علي العلم بعدم التلبس** بذلك الفعل في حال الامر به **لان المطلوب** ب
مستقبل فلا حاجة له اي للطالب **الي الالتفات الي ما في الحال** اي حال الطلب من وجود
الفعل وعدمه فيه ان استقبالية المطلوب لا يقتضي عدم الحاجة الي ما ذكر كيف ولو علم
وجوده في الحال لم يطلب منه ابقاءه غاية الامر ان يطلب ابقاءه الا ان يكون الفعل مما
يتجدد ساعة فساعة اللهم الا ان يراد به عدم توقفه علي الالتفات الي **ولو سلم** توقف الامر
بالفعل علي العلم بعدم التلبس به **فالكف** عن الفعل المطلوب **مشاهد** محسوس فقد تحقق
ما توقف عليه الامر بالفعل منا العلم بعدم التلبس به **ولا يستلزم** شهود الكف عن الفعل منه
المامور به **العلم بفعل متخاص لحصوله** اي لحصول شهود الكف **بالسكون** عن الحركة الكا
لمباشرة الفعل المامور به **ولو سلم** لزوم تعقل الضد في الجملة **فيجوز تعقله الضد ليس**
ملزوما لتعلق الطلب بتركه الذي هو معنى النهي عن الضد **لجواز الاكتفا في الامر بالشي**
بمنع ترك الفعل المامور به ضد له وقد تعقل حيث منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك
وبين طلب الكف عن الترك وتوضيحه ان الامر بفعل مما يجوز تركه فقد يخطر بباله تركه
من حيث انه لا يجوز ملحوظا بالتبع لا قصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال
طلب الكف عن تركه لانه يحتاج الي توجه قصدي والبداشا بقوله **اما المانع لانناع**
في ان الامر بالشي نهي عن تركه اللام في المانع متعلق بجواز الاكتفا كان قايلا يقول

من ابي لكم الحكم بجواز الاكتفا بما ذكر من غير تعلق الطلب بتركه فيقول لو لا ص اذ ذكم لم يتفق
الكل علي ان الامر بالشي الي اخره لان عدم جواز الاكتفا يستلزم تعلق الطلب بالترك فقط
وهو ضد المامور به فيثبت ان الامر بالشي نهي عن ضده وهو عين المتنازع فيه فلزم تاويل
قوله لا نزاع الي اخره بان المراد منه المنع عن ترك الفعل وهو كاف في الامر بالشي **واما الامر**
اي منع تركه **بطلب اخر** غير طلب الفعل المامور به **لخطور الترك عادة** فان من يطلب الفعل
من غير تجويز تركه يخطر الترك بباله غالبا من حيث كونه مطلوب الترك **وطلب ترك تركه**
اي المامور به انما يكون امتثاله **بفعله** اي بان يفعل المامور به حال كون طلب ترك الترك
وارد ان قوله **لا تتركه** فان قوله افعل هذا ولا تتركه بمعنى افعله واترك تركه وحاصل
طلب الفعل وطلب ترك تركه واحد فان قلت اما الثانية تعديل اما الاولي فما وجه تعليل
جواز الاكتفا به مع انه اثبت هنا طلبان قلت الثانية في معني الاولي باعتبار اشتراكهما
في عدم ملزومية الطلب الاول للطلب الثاني كما هو مطلوب الخصم فتامل **وكذا الضد المفوت**
اي مثل ترك الفعل الضد المفوت للفعل مطلوب بطلب اخر لخطوره عادة وطلب تركه لفعل
المامور به **فالاوجه ان الامر بالشي مستلزم للنهي عن تركه غير مقصود** استلزاما
بالمعنى الاعم فان اللازم بالمعنى الاعم هو ان يكون تصور اللزوم واللازم معا كافيا للجزم
باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك يستلزم العلم باللازم **وكذا**
الامر بالشي نهي **عن الضد المفوت لخطوره كذلك** اي اذا لوحظ معنى الامر بالشي ولوحظ
معنى النهي عن ضده المفوت لحكم العقل باللزوم بينهما **فاما التعذيب به** اي بالضد
المفوت **لتفويته** اي تفويت المامور به لا من حيث ترك الامتثال لحكم اخر غير المامور به
اما ضد اي حظور ضد **غير مخصوص** اذا كان المامور به اضداد **فليس لا زما عادة** للامر بالشي
للقطع بعدم حظور الاكل من تصور الصلاة عند الامر بها **في العادة فالسالفاضي لولم**
يكن الامر بالشي **اياه** اي نهيا عن ضده **فضده او مثله او خلافه** اي لكان اما مثله او ضده
او خلافه واللازم باقسامه باطل في الشرح العضدي اما الملازمة فلان كل متغايرين اما
ان يتساويا في صفات النفس اولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الي تعقل
امر زايد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز
فان تساويا فمثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الي ذاتيهما اولا فان تنافيا بانفسهما كالسواد والبياض فضدان والا
فخلافان كالسواد والحلاوة انتهى واما بطلان اللازم فاشار اليه بقوله **والاولان** اي
كونهما ضدين وكونهما مثلين **باطلان** اي منتفيان **والا** اي وان لم يكن كذلك بان يكونا ضدين
او مثلين **امتنع اجتماعهما** لاستحالة اجتماع الضدين والمثلين **واجتماعهما** الامر بالشي مع النهي

ثت

عن ضده لا يقبل التشكيك اي لا شك فيه لانه ضروري كما في تحرك ولا تسكن وكذا الثاني
اي كونهما خلافين باطل ايضا والا بان يكونا خلافين جاز كله اي اجتماع كل من الامر بالشي والنهي
عن ضده مع ضد الاخر كالحلاوة والبياض اذ يجوز ان يجتمع الحلاوة مع ضد البياض
وهو السواد وبالعكس فيجتمع الامر بالشي مع ضد النهي عن ضده وهو اي ضد النهي عن
ضده الامر بضده وهو اي الامر بالشي مع الامر بضد ذلك الشي تكليف بالمحال لانه اي
الامر بالشي حينئذ طلبه اي طلب ذلك الشي في وقت طلب فيه عدمه اي عدم ذلك الشي فقد
طلب منه الجمع بين فتعينت العينية اجيب بمنع كون لازم كل خلافين ذلك اي جواز
اجتماع كل مع ضد الاخر لجواز تلازمهما اي الخلافين على ما هو التحقيق من عدم اشتراط جواز
الانفكاك في المتغايرين كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول فلا يجامع احد الخلافين
على تقدير تلازمهما الضد للاخر لان احد المتلازمين اذا اجتمع مع ضد الاخر لزم اجتماعه
مع الضدين جميعا وهو ظاهر واذن اي واذ كان الامر على ما هو مقتضى في الخلافين فالنهي
الذي ادعى كون الامر اياه اذ كان طلب ترك ضد المامور به اخترناهما اي اخترنا كونه
والامر بالشي خلافين من شقوق الترديد ولا يجامع اجتماعه اي اجتماع النهي اللازم للامر
مع ضد المامور به على ما زعمه القاضي كالصلاة مع اباحة الاكل اي كالامر بالصلاة والنهي
عن الاكل فانهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة المامور بها مع اباحة الاكل
التي هي ضد النهي عن الاكل وبعد تحرير محل النزاع وبيان المراد من الضد المنهي عنه بحيث
لا يشتبه لا يتجه الترديد في المراد بالنهي عن الضد على ما في الشرح العضدي بينه اي بين
ما ذكرهم وبين فعل ضد ضده صفة فعل ضد ضده به يتحقق ترك ضده اي ضد المامور
به وهو اي فعل ضد ضده عينه اي عين فعل المامور به في حاصله اي حاصل ضده المنفي
هو عينه وانه اي الحاصل المذكور لعب اذ لا يقال بين الشي ونفسه مثل هذا الكلام الا
بطريق اللعب واللهو ثم اصلاحه اي اصلاح الترديد على وجه لا يكون لعبا بان يراد ان طلب
الفعل له اسمان امر بالفعل ونهي عن ضده وهو اي النزاع حينئذ لغوي راجع الى تسمية الامر
بالشي نهيا عن ضده هل هي ثابتة في اللغة ام لا ولهم اي القائلين الامر بالشي عين النهي عن
ضده وهم القاضي ومن وافقه ايضا فعل السكون عين ترك الحركة وطلبه اي فعل السكون
استعلاء وهو الامر طلب تركها اي الحركة وهو اي طلب تركها النهي وهذا الدليل كالاول
يعم النهي اذ يقال ايضا بالقلب والجواب برجوع النزاع لفظيا كما ذكره ابن الحاجب وغيره
في الشرح العضدي رجع النزاع لفظيا في تسمية فعل المامور به تركا لضده وفي
تسمية طلبه نهيا وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ممنوع بل هو اي النزاع في وحدة
الطلب القائم بالنفس بان يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده وتعدده بان يكونا

العضدي

الذي

المجموع اعني الامر بالشي والنهي عن ضده طلب [illegible] طلب عينه اي عين الفعل [illegible] صنده

متغايرين

متغايرين بالذات بناء على ان الفعل المامور به اعني الحاصل بالمصدر فانه المطلوب ايقاعه
من المكلف لا المصدر المبني للفاعل ولا المبني للمفعول اذ هما نسبتان عقليتان لا تحققان الا
للحاصل بالمصدر فانه اذا اسند الى الفاعل وتعلق بالمفعول ثبت بالضرورة للفاعل
وصف اعتباري وهو كونه بحيث صدر عنه ذلك الحدث واثر للمفعول وهو كونه بحيث
وقع عليه ولا شي منهما بموجود في الخارج وانما الموجود فيه نفس ذلك الحدث المسمى بالحاصل
بالمصدر وان اردت زيادة تحقيق له فعليك برسالة الفهامة في تحقيقه وترك اضداده اي
المامور به واحد في الوجود اي يوجدان بوجود واحد او لا فعلى الاول يلزم اتحاد الطلب
المتعلق بالفعل مع الطلب المتعلق بترك اضداده وعلى الثاني يلزم تغاير الطلبين بالذات
لتغاير متعلقيهما بالذات بل الجواب ما تضمنه دليل النافين من القطع بطلب الفعل مع عدم
خطور الضد وهذا في غير نحو الحركة والسكون وايضا فانما يتم لا مستند لا بما ذكره من فعل
السكون عين ترك الحركة الى اخره فيما احدهما اي المامور به والمنهي عنه ترك الاخر وفي نسخة
عدم للاخر كالحركة والسكون لا في الاضداد الوجودية يعني اذا كان للمامور به ضد
واحد مساو لنقيضه وهو في المعنى ليس بوجودي لكونه مساويا لعدم المامور به فحينئذ طلب
تركه طلب للمامور به في الحقيقة واما اذا كان له اضداد ليس احدها على الوجه المذكور
وهي حينئذ وجودية فطلب ترك احدها لا يكون طلبا للمامور به لتحقق تركه في ضمن ضد اخر
له فليس ما احدهما ترك الاخر محل النزاع عند الاكثر لانهم اتفقوا على ان الامر بالشي فيه نهي عن
ضده ولا تمامه اي محل النزاع عند خا لانه اعم من ذلك هكذا في نسخة الشارح وفي بعض
النسخ التي اعتمادنا عليها عند الاكثر الجاهرة وهو الصواب لانه نفى كون ما ذكر تمام محل
النزاع يدل على انه من جملة محله ولا وجه للنزاع فيه كما لا يخفى الا ان يتكلف ويقال فرق
بين طلب الشي وطلب ترك نقيضه من حيث التعقل وان اتحدا مالا وانت خبير بانه
لا يترتب على هذا النزاع ثمرة وللمعمم اي القائل في النهي انه امر بالضد كما ان الامر بالشي
نهي عن الضد دليلا القاضي وهما لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه الى اخره
والسكون ترك الحركة الى اخره والجواب عنهما تقدم انفا من جواز تلازم الخلافين والقطع
بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وايضا يلزم في نهي الشارع كون كل من المعاصي المضادة
للمنهي عنه مامورا به مخيرا فيكون النهي عن الزنا امرا باللواط ولو التزم مع لغة
فنقول لو سلمنا انه يلزم ذلك من حيث الدلالة اللغوية عين ايضا اي المعاصي ممنوع بنهي
بدليل شرعي فهو قرينة دالة على انها ليست بمراد الشارع كالمخرج من العام من حيث ان العام
يتناوله لغة ويمتنع فيه اي في المخرج حكمه اي العام بدليل شرعي اما كونهم جوازه لو
ولا يخفى سماجة هذا الالتزام وعلى اعتباره اي الالتزام المذكور فالمطلوب ضد لم ينه الدليل

ن

ذكر

واما الزام نفي المباح على المعمم بانه يقال ما من مباح الا وهو ضد لحرام منهي عنه واما اذهب الكعبي
الي انه ما من مباح الا هو ترك حرام فيلزم كون ذلك المباح مامورا به وليس هناك منع بشرطي
حتى يكون كالمخرج من العام فغير لازم اذ كون المباح تركا للحرام لا يستلزم كونه ضدا له
اذ الضدان هما المتنافيان بانفسهما على انه ان قام دليل على اباحته كان قرينة لعدم ارادته
على ما ذكر انفا المضمن اي القايل بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده قال امر الايجاب
طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهي عنه اي عن تركه وعما يحصل الترك به وهو اي ما
يحصل به الترك الضد للمامور به فاستلزم الامر المذكور النهي عن ضده ونقض هذا الدليل
بانه لو تم لزم تصور الكف عن الكف اي المامور به لكل امر ايجابا لان المستدل ادعى استلزام
الامر النهي عن تركه وتركه هو الكف عنه والنهي عن الشيء هو طلب الكف عنه فكما ان النهي
عن الكف عن المامور به هو طلب الكف عن الكف عنه وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف
عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم عدم
لزوم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء الوجوب اي جزء الامر الايجابي او لازم
مفهومه لزوما عقليا واستلزام الامر الايجابي النهي عن تركه فرع كون الذم بالترك جزءا او لازما
وان وقع الذم بالترك جزء التعريف الرسمي له بل هو اي الوجوب يعني الامر الايجابي الطلب
الجازم الذي لم يجوز طالبه ترك المطلوب به ثم يلزم تركه اذا الكف اي الذم
فاعل يلزم قدم عليه مفعوله من له حق الامر من له حق الالزام اي ولاية الالزام واللزوم
بحسب التحقق في الخارج لا يستلزم اللزوم بحسب التعقل وهذا هو المطلوب ولو سلم كون
الذم بالترك جزء الوجوب فجاز كون الذم عند الترك لانه لم يفعل ما امر به لا لانه فعل الضد
المستلزم للترك وكون الضد منهيا عنه لا يتحقق الا بكون الذم لاجله ولا يخفى انه لا يتوجه
الذم على العدم اي على عدم الفعل من حيث هو عدم بل من حيث هو فعل المكلف يعني لو توجه
انما يتوجه من حيث انه فعل المكلف لكن هذه الحيثية غير موجودة فيه فلا يتوجه عليه واليه
اشار بقوله وليس العدم فعله بل فعله انما هو الترك المبقي للعدم الاصلي على الاصل
وحاصله كف النفس عما يقطع العدم الاصلي من فعل ضده فتامل وما قيل لو سلم ان الامر
بالشيء متضمن للنهي عن ضده فلا مباح اذ ترك المامور به وضده يعم المباحات والفروض
ان الامر يستلزم النهي عنهما والمنهي عنه لا يكون مباحا فغير لازم اذ المراد من الضد المنهي
عنه الضد المفوت للامر واليه اشار بقوله والا اي لو كان مستلزما نفي المباح بان يكون
مراد المتضمن من الضد كل ما يتحقق فيه ترك المامور به ولم يسمع بما يفوته لامتنع للمتضمن
المعمم التصريح بلا تفعل الضد المفوت للمامور به بعد الامر لان لازم الامر عنده على ذلك
التقدير لا يفعل مطلق الضد فيبقى لازم الكلام ومعلوم انه واقع ومن المعلوم عدم امتناع

نفى حجية بذلك والحل اي حل الشبهة ان ليس كل ضد يعني ما حصل به الترك مفوتا للمامور به
ولا كل مقدور من المباحات ضدا كذلك اي مفوتا كخطوة في الصلاة وابتلاع ريقه
وفتح عينه وكيش من نظايرها فانها امور مغايرة بالذات للصلاة وبهذا الاعتبار يطلق عليها
الضد لكنها لا تفوت الصلاة وايضا لا يستلزم هذا الدليل محل النزاع وهو اي محل النزاع
الضد الجزئي للامور وهو فعل خاص وجودي مفوت للمامور به بعين الترك اي ترك المامور
به فقط فانه لا نزاع في كونه منهيا عنه غير انه لا يلزم به ان تم احد جزئي عدم امساك
الامر وانما قلنا ان ما افاده الدليل خارج عن محل النزاع لان متعلق النهي اللازم للامر
ضرورة احد الامرين من الترك والضد يعني النهي الذي يحكم العقل بلزومه للامر متعلقه
احد الامرين لا على التعيين فللمانع ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحققه في ضمن الترك واليه
اشار بقوله فيختار الاول فيكون النهي اللازم انما هو النهي عن ترك المامور به لا النهي عن
الضد وهو ليس من محل النزاع لما عرفت فان قلت فقد ادعى المتضمن استلزام الامر للنهي
عن ترك المامور به وعما يحصل به الترك وهو الضد معا فما وجه تسليم استلزامه احدهما
لا على التعيين وعدم تسليم استلزامه اياهما جميعا قلت بما لا تنافي ليس النهي اللازم للامر متعددا
ولا يلزم اثبات افراد كثيرة للنهي بتعدد الاضداد الجزئية واعتبار ترك المامور به متعلقا
للنهي مغن عن الكل لانه يتحقق في ضمن كل ضد فتعين لكونه متعلقا للنهي وزاد العمول في النهي
اي القايلون بان النهي عن الشيء يتضمن الامر بضده كما ان الامر به يتضمن النهي عنه انه اي النهي
طلب ترك فعل وتركه اي الفعل بفعل احد اضداده اي الفعل فوجب احد اضداده
وهو الامر لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب ودفع هذا بلزوم كون كل من المعاصي
الي اخر اي المضادة مامورا به مخيرا وبان لا مباح اي وبلزوم ان لا يوجد مباح اصلا لما مر
من ان كل مباح ترك لمحرم وضد له فان قلت غايته ما يلزم وجوب احد المباحات المضادة
لا كلها قلت وجوب احد الاشياء لا على التعيين بحيث يحصل ما هو الواجب باداء كل واحد
منها ينافي الاباحة كما في خصال الكفارة ويمنع وجوب ما لا يتم الواجب او المحرم اي الاجتناب
عن المحرم الا به وفيهما اي في لزوم كون كل من المعاصي الي اخر وان لا مباح ما تقدم
من انهم لو التزموا الاول لغة امكنهم ان انه غير مراد بدليل شرعي وان الثاني غير لازم
كلزوم الكعبي لوجوب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به فلو لم يجب جاز تركها اي فقد فهم ان نفا
لو لم يجب ما لا يتم الواجب والمحرم الا به جاز تركه اي ترك ما لا يتم الا به ويستلزم جواز تركه
جواز ترك المشروط في الواجب او جواز فعله اي المشروط في المحرم بل اشتراطه الذي لا
يتم الا به وسياتي تمامه في مسألة ما لا يتم الواجب الا به فلا يمتنع ذلك بل يمنع انه اي المطلوب
بالنهي لا يتم الا به اي بفعل احد اضداده بل يحصل المطلوب به بالكف عن الفعل المنهي عنه المجرد

عن فعل الضد والمخصص في العينية واللزوم اي المقتصر على ان الامر بالشي نهي عن ضده او
يستلزمه وليس النهي عن الشي امرا بضده ولا يستلزمه قاصدا لان النهي طلب نفي اي فاما
لان مذهبه ان النهي طلب نفي الفعل وهو عدم محض كما هو مذهب ابي هاشم لا طلب الكف عن
الفعل الذي هو ضده فلا يكون امرا بالضد ولا يستلزمه اذ لا مطلوب حينئذ سوى النفي
المحض مع منع انه ما لا يتم الواجب الا به اي الى اخره فهو واجب وقد عرفت دفعه وان محل
المنع انه لا يتم الا به واما الظن ورود الالزام القطع وهو كون الزنا واجبا لكونه تركا
كاللواط على تقدير كون النهي عن الشي امرا بضده او يستلزمه او لظن ان امر الايجاب استلزم
النهي الى اخره باستلزام ذم الترك اي بسبب استلزام امر الايجاب الذم على تركه
والنهي لا يستلزم الامر لانه طلب الكف عن الفعل والذم فيه انما يترتب على الفعل فلو استلزم
الامر لكان ذلك لان النهي هو الكف والكف لا يصلح متعلقا للامر اذ الامر طلب فعل غير الكف واليه
اشار بقوله لانه طلب كف عن فعل مع منع ان ما لا يتم الى اخره وقد عرفت دفعه ومحل المنع
هاهنا كون نص المنهي عنه بحيث لا يتم الانتهاء عنه فيلزم كونه مامورا به لان ترك الشي ضد له
وقوله كالكعبي اي كمذهبه على ما هو من قوله كل مباح ترك الحرام وتخصيصها امر الايجاب
بكونه نهيا عن ضده او مستلزما له دون امر الندب ذهب اليه لظن ورود الاخيرين على تقدير
كون امر الندب نهيا عن الضد وهما ان استلزام الذم للترك المستلزم للنهي انما هو في امر الوجوب
ولزوم ابطال المباح اذ ما من وقت الا وندب فيه فعل فان استغرق الاوقات بالمندوبات
مندوب بخلاف الواجب فانه لا يستغرقها فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء الواجب
مباحا ولا يلزم نفي المباح وعلمت ان مرجع قول فخر الاسلام وهو ان الامر مقتضى كراهة
الضد ولو ايجابا والنهي كونه سنة موكدة ولو تحريما الى قول العامة من ان الامر بالشي
نهي عن ضده ان كان واحدا والا فعن الكل وان النهي امر بالضد المتحد وهو المتعدد بواحد
غير معين وكانه اراد برجوعه اليهم عدم المخالفة بينهم وانما علم ذلك بتقييد الضد في المتنازع
فيه بالمفوت وحمل كلامه على المفوت فعلى هذا ذكر الكراهة في جانب الامر والسنة في
جانب النهي لا يوجب الاختلاف بين قوله وقولهم ولا يخفى ان ما مثل به فخر الاسلام
لكراهة الضد من امر قيام الصلاة بيان للموصول مبينا لرتبته لا يفوت اي لا يفوت
امتثال الامر المذكور بالقعود الذي في الصلاة اذ ليس القعود ضدا مفوتا للقيام لجواز
ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان ويكره عطف على قوله لا يفوت اتفاقا جزاؤه يعني انما
اجتمع كراهته مع الامر بالقيام اتفاقا لا من مقتضى الامر لان مقتضى الامر النهي عن الضد
المفوت والقعود بالنسبة الى القيام ليس كذلك لما عرفت بل مبنى الكراهة امر خارج
عن مقتضى الامر وهو التاخير عن وقته المسنون له والا لو كان القعود مفوتا له فسدت

الا به بل بحصول الانتهاء بمجرد الكف عن
المنهي عنه واما الظن ورود ابطال
المباح كالكعبي على تقدير كون نهي
النهي عن الشي امرا بضده لان كل ما
يترك المنهي عنه صح

وكان

وكان ذلك الفعل حراما وكذا قول ابي يوسف بالصحة اي بصحة السجدة المامور بها في الصلاة
فيمن سجد اي بجبهته من سجد على مكان نجس في الصلاة واعاد السجدة على مكان طاهر
ليس من مقتضى الامر لانه اي سجوده على نجس تاخير السجدة المعتبرة وهي المستجمعة شرائط
الصحة عن وقتها لا تفويت لها وهو اي تاخيرها عن وقتها المسنون لها مكروه
وفسدت الصلاة عندهما ابي حنيفة ومحمد للتفويت لامر الطهارة بناء على ان
الطهارة في الصلاة وصف مفروض الدوام اي في جميع اجزاء الوقت الذي هو في الصلاة
وقد فات في جزء منها فان قلت ابو يوسف لا يعتبر ذلك الجزء من اجزاء الصلاة بل هو خارج
فاصل بين الاجزاء قلت بل هو من الاجزاء بدليل ترتب الاحكام اللازمة على المصلي بالتحريمة
لما في ذلك الجزء من الوقت وذكر ان ده ان حكاية الخلاف بينهم هكذا مذكورة في غير
واحد من الكتب وذكر القدوري ان النجاسة اذا كانت في موضع سجوده فروى محمد
عن ابي محمد ان صلاته لا تجزي الا ان يعيد السجود على موضع طاهر وهو قول ابي يوسف
ومحمد وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انها تجزي بغير اعادة وجه الاولى ان السجود
على موضع كالقيام في عدم الاعتداد به مع النجاسة ووجه الاخرى ان الواجب عنده
ان يسجد على طرف انفه وهو اقل من قدر الدرهم وهذا القدر لا يمنع جواز الصلاة
واما عندهما فالسجود على الجبهة واجب وهي اكثر من قدر الدرهم فيمنع جواز الصلاة
ثم ذكر انه اذا افتتح على موضع طاهر ثم نقل قدمه الى موضع نجس ثم اعاده صحت
صلاته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا زيد في الصلاة افسدها
انتهى وفي اخر كلامه نظر يظهر بملاحظة فرض دوام الطهارة فتامل واما قوله اي
فخر الاسلام النهي يوجب في احد الاضداد السنية كنهي المحرم عن المخيط سن له
الازار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام قال الشارح قلت وفي هذا سهو
فان لفظ فخر الاسلام واما النهي عن الشي فهل له حكم في ضده قال بعضهم يوجب ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك انتهى ثم فسر ذلك بقوله
اي كون الضد في معنى سنة موكدة اذا كان النهي للتحريم ووجهه بان النهي الثابت في ضمن
الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت
في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة ثم قال وهذا اللازم عند
عزة ذم كما اشار اليه المصنف ثم قال في التحقيق وعندي لم يرد بالسنة ما هو المصطلح
بين الفقهاء وانما اراد به ما هو قريب من الوجوب وقال يحتمل لانه لم ينقل هذا القول
عن السلف لكنه مقتضى القياس ثم ذكر من الحديث ما يدل عن النهي عن لبس القميص
والعمايم والبرانس والخفاف وذكر ان هذا النهي ذو ضد متحد لانه لا واسطة بين لبس المخيط

وليس غيره فلنلتزم وجوب لبسها الا انا ندعي الدلالة على سنيته على ان لبسهما ليس مما نحن فيه لما يدل
عليه الحديث من الامر بلبسهما واطنب في غير طائل واذا تاملت في كلامه وجدته الى
السهو اقرب لان استبعاد المصنف بسبب ان احد الاضداد اذا كان مما لا بد منه في
الامتثال بالنهي يلزم كونه واجبا والا فلا يدل على سنيته ايضا وقوله ليس مما نحن فيه لفتة
عن موجب لجواز تعدد دليل السنية فسبحان من جرأ الضعيف على القوي لعدم معرفة
مقامه واما النهي فالنفسي المقابل للامر النفسي طلب كف عن فعل فخرج الامر لانه
طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فخرج الالتماس والدعاء وايراد كف نفسك عن كذا على
طرده لصدقه عليه ان كان مورده مادة للنقض لفظه اي لفظ كف نفسك فالكلام في
النفسي اي فيبقى لا محذور في التعريف لعدم صدقه عليه لانه ليس بطلب كف بل ليس
بطلب او كان مورده معناه التضمني اي صدق التعريف عليه حال كونه نهيا نفسيا
من جملة افراد المعرف وكنا معناه طلب الكف نهي نفسي اي معناه التضمني وهو الطلب لا المطابقي
لانه اخبار والنهي مضمون انشائي لوحدة معنى اللفظين اي كف نفسك والطلب الكف
ويحتمل ان يراد معنى النهي اللفظي ومعنى كل واحد من المذكورين لدلالتهما على قيام طلب
الكف بالقائل وهما اي ذلك المعنى صار النهي النفسي واما اللفظي وهو غرض الاصولي لانه يبحث
عن الادلة اللفظية السمعية مبنى تعريفه اي اللفظي ان لذلك الطلب المذكور صيغة
تخصه اي لا يستعمل في غيره حقيقة اذ لو لم يكن هذا الاختصاص لم يتصور تعريفه
وفي ذلك اي في ان له صيغة تخصه من الخلاف ما في الامر والصحيح في كليهما فعرف
اي حاصل تعريف النهي اللفظي ذكر ما يعينها اي يعين تلك الصيغة من غيرها من الصيغ
فقيل المذكورة امثلة لكن حدود او الاصح منها صيغة لا تفعل كذا او نظائرها او ما سميه
اي اسم لا تفعل من اسماء الافعال كمه فانه بمعنى لا تفعل حتما حال عن لا تفعل بمعنى وجوبا
وحقيقته كونه لطلب الكف من غير تجويز الفعل وكذا استعلاء وقد مر تفسيره والخلاف
في اشتراطه كالامر وانه المختار وهي اي هذه الصيغة خاص للتحريم لا الكراهة او
الكراهة دون التحريم او مشترك لفظي بين التحريم والكراهة او معنوي لوضعها للقدر
المشترك بينهما وهو طلب الكف استعلاء او موقوف فيها بمعنى لا ندري لايها وضعت
كالامر اي كصيغته اكتفى ببعض التفصيل المذكور ثمة في الامر قال الشارح ثم بينا الا مر
باقي المذاهب المذكورة ثمة والمختار انها حقيقة للتحريم لفهم المنع الحتم اي بغير تجويز
الفعل من الصيغة المجردة عن القرائن وهو امارة الحقيقة ومجاز في غيره اي التحريم
لعدم التبادر والحاجة الى القرينة ثم هذا الحد للنفسي غير منعكس لصدقه على الكراهة
النفسية فلنا ان نقول فحافظة عكس حد النهي برعاية قيد حتم بعد قوله طلب كف

النفسي م

والمراد

والمراد بالعكس هاهنا المانعية والا اي وان لم يرد دخلت الكراهة النفسية فالنهي النفسي
نفس التحريم واذا قيل بمقتضاه اي اذا قيل التحريم مقتضى النهي مراد بالنهي النهي اللفظي
وتقييد الحنفية التحريم بقطعي الثبوت وتقييدهم كراهة اي كراهة التحريم بظنيه
اي بظني الثبوت ليس خلافا في ان النهي لنفس التحريم ولا تعدد في حقيقة النهي في نفس
الامر فان الثابت في نفس الامر انما هو طلب الترك حتما لا غير وهذا الطلب قد يستفاد
بطريق قطعي فهو قطعي وقد يستفاد بطريق ظني فهو ظني وكون تقدم الوجوب
للنهي عنه قرينة الاباحة اي كون النهي للاباحة حكى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني نفيه اي نفي
كونه قرينة اجماعا وتوقف الامام اي امام الحرمين في ذلك لا يتجه الا بالطعن في نقله اي في نقل
الاستاذ الاجماع ونقل الخلاف اي ونقل المتوقف الذي لم يقبل حكاية الاجماع الخلاف في
كونه قرينة قال الشارح وظاهر كلام الامام انه لم ينقل الا تحسينا فلا يقدح الا ان يقدر صحته
اي الاجماع على ذلك يلزم استقراؤهم اي اهل الاجماع ذلك اي تتبعهم مواقع تحقق النهي بعد
الوجوب استقراء مسدا للنهي كونه تقدم الوجوب قرينة لكون النهي للاباحة لوجدانهم
كونه للاباحة تارة وللتحريم او الكراهة اخرى وموجبها اي موجب صيغة النهي الفور
والتكرار اي الاستمرار خلافا لشذوذ ذهبوا الى ان موجبها مطلق الكف من غير دلالة
على الدوام والمرة قال الشارح ونص في المحصول على انه المختار وفي الحاصل انه الحق لانه
قد يستعمل لكل منهما والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك واجيبوا
بان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على وجوب الترك مع اختلاف الاوقات من غير تخصيص
بوقت دون وقت ولولا انه للدوام لما صح ذلك مسئلة قال الاكثر اذا تعلق النهي
بالفعل بان طلب الكف عنه كان النهي لعينه اي لذات الفعل او جزئه بان يكون منشا النهي
قبحا ذاتيا مطلقا اي حسيا كان ذلك الفعل كالزنا والشرب او شرعيا كالصلاة والصوم
وتقتضي النهي الفساد شرعا وهو اي الفساد شرعا البطلان وهو عدم سببيته لحكمه
بان لا يترتب عليه ثمرته المقصودة منه وقيل يقتضي الفساد لغة اي اقتضاء بحسب اللغة
بمعنى ان من يعرف اللغة اذا سمع النهي اللفظي يفهم ان متعلقه باطل لا يترتب عليه ثمرته المقصودة من
حكمه وقيل يقتضي الفساد في العبادات فقط فحينئذ لا يكون الا اقتضاء لغة بل شرعا وعليه
ابو الحسين البصري والغزالي والرازي والحنفية كذلك اي ذهبوا الى ان النهي المتعلق بافعال
المكلفين دون اعتقاداتهم على ما في التلويح يكون لعين الفعل في الحسي وهو ما لا يتوقف
معرفته على الشرع كالزنا والشرب اي شرب الخمر فانه لا يتوقف معرفة حقيقتهما على
الشرع اذ تعقلهما من يعلم الشرع ومن لا يعلم في التلويح فسر الشرعي بما يتوقف تحققه على
الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلاة والبيع يتحقق من غير توقف على الشرع

التحريم م

واجيب بان المنتفي عن الشرع نفس الفعل واما هو وصف كونه عبادة لو عقد انه يتوقف على شرايط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف حينئذ وصف كونه عبادة نفي الحسي ايضا وصف كونه انه امتثال او معصية لا يتحقق الا بالشرع فنفسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط اعتبرها الشرع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل انتهى ويمكن ان يحمل عليه ما ذكره المصنف بان يراد بمعرفته معرفة تحققه على وجه يترتب عليه الحكم بمعرفة تحقق الصلاة على وجه يترتب عليها انها مجزية يتوقف على معرفة شرايطها الشرعية بخلاف الزنا فان العلم بتحققه الحسي المترتب عليه الحكم لا يتوقف على الشرع الا بدليل انه اي المنهي عنه لوصف لازم او منفك عنه مجاور له فيكون النهي حينئذ لغيره وهو ذلك المجاور كما في قربان الحايض فان النهي عن وطيها انما هو لمعنى الاذى وهو مجاور للوطي غير متصل به وليس بلازم له اذ قد ينفك عنه كما في حالة الطهر اما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فلغيره فالنهي عنه لغيره من جهة كونه وصفا لازما للتحريم او كراهته اي كراهة التحريم بحسب الطريق الموصلة له الينا من قطع او ظن للنزوم النهي تعليل للنزوم ذلك الوصف التحريم اي للزوم ذلك الوصف الذي هو مثار النهي المنهي كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي لا يعرف الا من قبل الشرع وقد نهي لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا لازما له وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده وفي الصوم اعراض عنها وكان حرمها للاجماع عليه لا انه مكروه تحريما لثبوته بخبر الاحاد او فلغيره من جهة كونه وصفا مجاورا له ممكن الانفكاك عنه فالكراهة اي فالنهي عن الفعل لمجاور كنفس الكراهة كما قال نفس التحريم ولو كان طريق ثبوت النهي قطعيا كالبيع وقت النداء اي اذان الجمعة بعد زوال الشمس فان النهي عنه لوصف مجاور ممكن الانفكاك مشار اليه بقوله لترك السعي اي للاخلال بالسعي الواجب اما الانفكاك فلان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بان يتبايعا في الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان يمكثا في الطريق من غير بيع ولما لم يكن البيع المنهي عنه للمجاور الممكن الانفكاك منافيا لحكم الخطاب الاول اعني وجوب السعي وكان مخلا به في الجملة تنزل عن مرتبة الحرمة والبطلان الى الكراهة فهم ضمنا انه اذا كان المنهي عنه منافيا لحكم الخطاب الاول كان باطلا وصرح بما علم ضمنا فقال فان نافي المنهي عنه الشرعي باعتبار حكمه حكم الاول فباطل اي فذلك المنهي عنه باطل ان فعل لا يترتب عليه ثمرة كنكاح المحارم فانه ليس حكمه اي حكم هذا النكاح الا الحل المنافي لمقتضاه اي لمقتضى الخطاب الاول وهو التحريم للمعقد فنكاحهن باطل ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه اذا كان باطلا كيف يسقط به الحد ويثبت به النسب اجاب

بقوله

بقوله وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة اي صورة العقد عليهن وعدم الحد قول ابي حنيفة وسفيان الثوري وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة قول المشايخ تفريعا على قول هذا القايل ومنهم من منع ثبوته ووجوبها لان اقل ما يبتني عليه كلاهما وجود الحل من وجه وهو منتف في المحارم فلا اشكال لحنيفة واما على قول ابي يوسف ومحمد والائمة الثلاثة فلا اشكال ايضا اذ اعلم بالتحريم لايجابهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وعدم ثبوت النسب ويجب مثله اي مثل هذا البطلان في العبادات سواء كان النهي عنها لوصف ملازم او لا لعدم سببيتها لحكمها الذي شرعت له وهذا بحث للمصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع كصوم العيد فان النهي عنه لمعنى ملازم وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان باطلا لما ذكر والاجماع اتفق على حرمته واليه اشار بقوله لعدم الحل والثواب وما انتفي فيه صفة الحل اجماعا ولم يترتب عليه الثواب الذي لم يشرع الا له حقيق بان يحكم ببطلانه ثم فرع على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضا بالافساد فقال فيجب عدم القضا بالافساد لان وجوبه اي القضا بالافساد يتبعه اي يتبع حل الشروع فيه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يصح نذره لانه نذر بمعصية الله كما في صحيح مسلم فالجواب ما اشار اليه بقوله وصحة نذره لانه اي نذره غير متعلقه بفتح اللام وهو مباشرة الصوم في يوم العيد في التلويح والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة قال لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما صوم يوم ابيه او شتمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيقه ذكرنا ان النذر ايجاب بالقول وبالفعل امكن التمييز بين المشروع والنهي عند الشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين انتهى وانما ذكروا به ليظهر اثره في القضا فحينئذ للمصلحة وهو انه ينعقد النذر واضطر الى القضا لتعذر الادا فيجب على هذا ان لا يبر الناذر بصومه لكنهم يقولون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لانه نذره ما هو ناقص واداه كما التزمه ولما كان القضا مبنيا على ان موجب النذر وجوب ادائه قال فان لزم فيها اي في صحة هذا النذر وجوب الادا للمنذور اولا بان يكون الخطاب المتعلق بموجب النذر ابتدا الطلب فعل عين المنذور فاذا لم يرده حينئذ يجب خلفه من القضا كما هو المتعارف في القضا ولا يكون المنظور اولا ظهور الاثر في القضا بحيث لا يبر بصومه وجب فيها اي صحة النذر لانه نذر معصية وهو منهي عنه وما ذكر من وجوب بطلان مثل صوم العيد ووجوب عدم القضا بالافساد مع عرفته عدم صحة النذر بمجرد ظهور الاثر في القضا وعدم وجوب الادا اولا وعدم البراة بصومه انما هو مقتضى راي المصنف بموجب الدليل

خلافا لهم اي للحنفية في ذلك كله فانهم يقولون باعتداد ذلك على ما هو المذكور في المطلق
من كتبهم وفي الشرح تفصيل لها وما خالف ما ذكرنا من وجوب بطلان العبادات التي
تعلق بها النهي التحريمي فلدليل يقتضي مخالفة ذلك كالصلاة النافلة في الاوقات المكروهة
على ظنهم اي الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم او الموجب لكراهة التحريم ففي صحيح
مسلم والسنن الاربع ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي
فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة
حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب وفي قوله على ظنهم اشارة الى انه خلاف ما
يقتضيه ثم اشار الى دفع منشا ظنهم بقوله لا يقتضي اي الكون المذكور وجوب القضا
عند الافساد لانه اي وجوب القضا عنده بوجوب الاتمام قبل الافساد والثابت بالنهي المذ
نقيضه اي نقيض وجوب الاتمام وهو حرمته بل حرمة الشروع فيه ولا بد في اتمام هذا
البحث من التزام احد الامرين منع اقتضا النهي عن الصلاة في الاوقات المذكورة تحقق اركا
عند الاتيان بصورتها على وجه يتحقق حقيقتها او منع كون الشروع فيه ولا بد في
اتمام هذا البحث من التزام احد الامرين منع اقتضا النهي في النفل ملزوما على الاطلاق ل
اذ لم يكن منهيا عنها ويلزم كون مسماها لا يتحقق الا بالاركان اذ يفسد الصلاة بعد
ركعة لانه قبل الركعة لا تتحقق اركان الصلاة من القيام والركوع والسجود وبعدما
يتحقق الركعة فيتحقق ما يطلق عليه لفظ الصلاة فتحقق ارتكاب المنهي الموجب للافساد
وهما اي الفساد بعد ركعة منتف عندهم وحينئذ فالوجدان لا يبقى الشروع لانتفا اي الشرو
من الادلة او القضا لما قلنا ولا مخلص مما اوردنا عليهم من بطلان الصلاة وعدم وجوب
القضا الا بجعلها اي كراهة الصلاة النافلة في الاوقات المكروهة تنزيهية وهو اي
جعلها تنزيهية منتف العند شذوذ من الناس لا يعتد بهم فلا مخلص والله اعلم اما البيع
بحكم الملك ويثبت الملك مع الحرمة فيثبت البيع مع النهي مستعقبا له اي للملك حال كونه
مطلوب التفاسخ دفعا للمعصية الا بدليل البطلان استثنا من ثبوت البيع مع النهي
وذلك كعدم قابلية المحل وهو اي كون ثبوت الملك مطلوب التفاسخ فساد المعاملة
عندهم اي الحنفية فيه مسامحة فان فسادها سبب لطلب التفاسخ لا عينه وانما فيه
بالمعاملة فان العبادة فسادها وبطلانها سواء وانما الفرق بين الفساد والبطلان في المعاملة
بخلاف بيع المضامين جمع مضمون من ضمن الشي بمعنى تضمنه وهو ما تضمنه صلب الفحل من
الولد فيقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل فانه باطل لقيام الدليل على ثبوت
البطلان فيه مع النهي عنه وقد صح انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المضامين ثم بين
سبب البطلان بقوله لعدم المحل اي محلية الشرعية للبيع لان الماء قبل ان يخلق منه الحيوان

ليس

ليس بمال والمحل شرط لصحة البيع فكان باطلا بالضرورة اما الاول اي ثبوت حكم البيع وهو الملك
مع الحرمة فلعدم التنافي لعدم الاصل ووجود المقتضي له وهو الوضع الشرعي لان الشرع وضع
الايجاب والقبول لاثبات الملك عرانه نهى عنه اذا كان بصفة كذا وهذا القدر لا يوجب تخلف
مقتضى ذلك الوضع للقطع بان القائل اي لا تفعل ما جعلته سببا لكذا على هذا الوجه
فان فعلت ذلك على هذا الوجه ثبت حكمه وعاقبتك لعدم امتثالك النهي لم يناقض نفسه في الحكم
بان التصرف الواقع على هذا الوجه منهي عنه وتنهض لعدم امتثالك النهي سببا لكذا انضم
في الحكم وقد يقال ان ما ذكرتم انما يتم اذا جعله الشارع سببا للحكم مطلقا سوا وقع على الوجه
المنهي عنه او على الوجه الذي يرتضيه اللهم الا ان يتحقق في خصوصيات المواد ما يدل على
جعله سببا على الاطلاق فتامل وقد لهم اي الشافعية النهي عن البيع ظاهر في عدم ثبوته
اي الملك في البيع الواقع على الوجه المنهي عنه شرعا اي ثبوتا شرعيا او في الشرع ممنوع
فان اثر النهي ليس الا في التحريم وقد ذكرنا انه لا ينافي ثبوت حكمه ولا يخفى ان المنع انما
يصح اذا كان مقتضى دعم تعدد اثبات المطلب اعني بطلان البيع واما اذا قصد وابه نفي ثبوته مع
وجود المقتضي وهو الوضع الشرعي وعدم تسليم جعله سببا على الاطلاق بقرينة النهي
فلا يتجه المنع فيثبت الملك الشرعي في بيع الربا اي في بيع مشتمل على اشتراط زيادة
بلا عوض حقيقة او شبهة والشرط اي وفي البيع المشروط بشرط مخالف لما يقتضيه العقد
حال كونه مطلوب الفسخ دفعا للمعصية ويلزم اي بيع الربا والشرط الصحة وهو ان يرجع
الى الصحة ولا يبقى مطلوب الفسخ باسقاط الزيادة في بيع الربا واسقاط الشرط
المفسد في البيع المشروط به لانه اي كل واحد منهما المفسد للبيع واما الثاني اي
لزوم التفاسخ فلدفع المعصية ويصح بثبوت الاعتبار استعقاب الحكم وطلب الفسخ طلاق
الحائض المدخول بها وقت الحيض ثبت حكمه وهو وقوع الطلاق وامر الزوج المطلق في
الحيض بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن في الصحيحين عن ابن عمر انه طلق امراته وهي
حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها
ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها
فتلك العدة كما امر الله وانما قال بالقدر الممكن لان رفع الطلاق الواقع حالة
الحيض بالكلية غير ممكن لانه نقض بعد الطلاق اجماعا لكنه لما كان منشا النهي اطالة
العدة وبالرجوع يرتفع ذلك جعلت الرجعة رفعا له باعتبار ارتفاع محذوره بخلاف
ما لا يمكن رفعه كحل مذبوح ملك الغير صفة مذبوح لعدم افادة اضافة ملك الى
الغير التعريف وذلك لانه لا قدرة للعبد على رفع المعصية اللازمة من ذبح مملوك
الغير بغير اذنه باعادته ملكا للغير وبه ازهوق وعنه صلى الله عليه وسلم انه زار قوما من

الانصار في دارهم فذبحوا الشاة فصنعوا له منها طعاما فأخذ من اللحم شيئا فلاكه فمضغه ساعة
لا يسيغه فقال ما شأن هذا اللحم قالوا شاة لفلان ذبحناها حتى يجيء فنرضيه من ثمنها فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم أطعموها الأسرى فقوله أطعموها دل على أنهم ملكوها بالأخذ
ولزمهم الضمان عن أنه ملك خبيث لمكان المعصية في طريق ثبوته ومثل ذلك لا يليق بغير
الأسرى قالوا أي الذاهبون إلى أنه يدل على البطلان مطلقا لم تزل العلماء في الأعصار
يستدلون به أي بالنهي على الفساد أي البطلان من غير إنكار عليهم فهو إجماع منهم على
أنه يدل على البطلان قلنا ما ذكرتم من الاستدلال إنما هو في العبادات وأما على الإطلاق
لأن المقصود منها الثواب ولا ثواب مع النهي و يستدل على البطلان بالنهي مع وجود
المقتضي للبطلان في غيرها أي العبادات من المعاملات يعني لا يثبت في المعاملات البطلان
بمجرد النهي لعدم اختصاصها بترتب الثواب فلا يلزم من عدم الثواب البطلان
لوجود قابلية أخرى غير الثواب غير منافية للنهي وإلا أي وإن لم يوجد المقتضي في غير
العبادات فعلى مجرد التحريم أي فالإجماع على أنه يدل على مجرد التحريم أو فإنما يستدلون
به على مجرد تحريم المنهي عنه ولو صرح بعضهم بالبطلان أي بأنه يدل على البطلان فكذلكم
لهيئات فيه يرد عليه ما يرد عليكم فلا يصلح لأن تحتجوا به علينا وبه أي بهذا الدليل
استدل للغة أي لأنه يدل على البطلان لغة ومنع بأن فهمه أي البطلان منه إنما يكون شرعا
لأن بطلانه عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي ما يدل على هذا لغة قطعا قالوا
أي الذاهبون إلى أنه يدل على البطلان لغة الأمر يقتضي الصحة فضده وهو النهي يقتضي
ضدها أي ضد الصحة وهو الفساد والبطلان أجيب بمنع اقتضائه أي الأمر الصحة
لغة ولو سلم اقتضاء الأمر الصحة فيجوز اختلاف أحكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد
ولا يخفى بعده ههنا أن كون الأمر مقتضيا للصحة إنما هو باعتبار كون المأمور به مطلوبا
للآمر والظاهر كون المطلوب عن مطلوب الحكم وهذا الاعتبار لا يتصور فيما هو مطلوب
الكف بل الظاهر كونه مسلوب الحكم فتأمل ولو سلم أن أحكام المتقابلة متقابلة فالكلام
عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها أي الصحة والأول أعم والأعم لا يستلزم
الأخص ودليل التفصيل أي الحنفية فيما يكون النهي عنه لقبح لعينه ولغيره أي وفيما
يكون النهي عنه لقبح لغيره أما في الحسي وقد مر فالأصل أي فالقبح فيه لعينه لأن الأصل
في النهي أن يكون قبحه لعينه ما لم يصرفه عنه صارف وليس فيه أو لأن الأصل أن يثبت
القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره فلا يترك الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة
في هذا الظاهر وأما في الشرعي وقد مر تفسيره أيضا فالقبح فيه لغيره وإليه أشار بقوله
فلو كان النهي عنه لعينه أي لقبح الذاتي امتنع المسمى شرعا لامتناع وجود القبيح

شرعا والنهي دال على وجوده إذ لا نهي عن المعدوم لحرم نفس الصوم في الأيام المنهية
والبيع وقت النداء لكنهما ثابتان شرعا فكان الشرعي مشروعا بأصله لا بوصفه
بالضرورة وقيل لو كان القبح في المنهي عنه الشرعي لعينه امتنع النهي لامتناع المنهي عنه حينئذ
لكن النهي واقع فكذا المنهي عنه ودفع بأن امتناعه أي المنهي عنه شرعا لا يمنع تصوره
أي إمكان وجود المنهي عنه حسا وهو أي تصوره حسا مصحح النهي وهو أي هذا الدفع
بناء على أن الاسم الشرعي موضوع للصورة سواء تحقق مع صورة الحقيقة الشرعية ما
اعتبره الشارع من الأركان والشرائط أو لا وهم أي الحنفية يمنعونه أي يمنعون كونه
للصورة مطلقا بل هو عندهم لها بقيد الاعتبار يعني مسمى الأسماء الشرعية ليس
مجرد صورها بل هي بعد اعتبار الشارع إياها بأن يكون مستجمعا للأركان والشرائط
قالوا أي النافون بأنه للصورة مطلقا النهي عن صلاة الحائض والنهي عن
صوم العيد ولزوم كون مثل الطهارة من شروط الصلاة جزء مفهوم المشروط الذي
هو الصلاة لما ذكر من أن الاسم الشرعي موضوع للصورة بقيد الاعتبار واندراج
الشروط في الاعتبار والاندراج في المسمى يستلزم كون المندرج جزءا منه ولزوم
بطلان صلاة فاسدة للتنافي يعني كونها صلاة وكونها فاسدة لأن الاعتبار المذكور
مخرج لما فسد من مسمى لفظ الصلاة يوجبه خبر المبتدأ أي يوجب ما ذكر كون الاسم
بإزاء الهيئة مطلقا الجواب أنه إنما يوجب النهي عن الصلاة والصوم وقولهم صلاة فا[سدة]
صحة التركيب أي تركيب لا تصلي الحائض ولا تصم يوم العيد إلى غير ذلك ولا يستلزم صحة
التركيب الحقيقة أي كون الاسم حقيقة في الصورة فقط فالاسم فيها مجاز شرعي
في الجزء الذي هو الصورة للقطع بصدق لم يمسك عن الأكل والشرب والجماع حقيقة مع وجود
الصورة والنفي علامة المجاز ولمن لزوم اتحاد مسماها أي الأسماء الشرعية لغة وشرعا
في بعضها أي في بعض تلك الأسماء وهو فيما إذا كان المعنى اللغوي عين صورة المسمى
الشرعي وهو أي الاتحاد المذكور منتف لما مر والوضع لما وجد شرطه لا يستلزم
اعتبار الشرط جزءا منه فانتفى لزوم جزئية الشرط من المشروط ولا يخفى أن إلزامهم
أي الحنفية على هذا الجواب إلى أن مصحح النهي جزء المفهوم أي استعمال لفظ الصلاة والصوم في جزء مفهومهما
وهو أي جزء المفهوم مجرد الهيئة فقد سلم وافق الخصم على أن افتقرتم له على أن مصحح النهي
الوجود الحسي للمنهي وإن اختلفوا في أن الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط أو بقيد
الاعتبار عن أن ضعف الدليل المعين لا يبطل المدلول لجواز ثبوته بغيره ويكفيهم أي الحنفية
ما ذكرناه لهم من أنه لو كان لعينه لامتنع المسمى لامتناع مشروعيته مع كونه قبيحا لعينه
تنبيه لما قالت الحنفية بحسن بعض الأفعال وقبحها لنفسها وغيرها كان ثبوت

النهي الشرعي باعتبار القبح مسبوقا به اي بالقبح **ضرورة حكمة الناهي** لان الحكيم لا ينهى عن
الشيء الا لقبحه فالقبح انما يعرف بهذا الوجه لا انه يكون **مدلول الصيغة فانقسم متعلقه**
اي النهي **الي حسي قبيح لنفسه الا بدليل** يدل على انه لغيره **ولا جهة محسنة** له لكن الحسي
القبيح لنفسه **فلا تقبل حرمته النسخ** لان نسخ حرمتها يستلزم مشروعيتها والمفروض
انه ليس له جهة حسن اصلا وما ليس فيه جهة حسن لا يصلح للمشروعية **ولا يكون سبب**
نعمة وكل مشروع لابد ان يكون سبب نعمة **كالعبث** اي اللعب لخلوه عن الفائدة **والكفر**
لما فيه من الكفران المنافي لشكر المنعم الواجب عقلا وقبح ما لا فائدة فيه وكفران المنعم مركوز
في العقل بحيث لا يتصور جريان النسخ فيه **بخلاف الكذب المتضمن طريقا لعصمة نبي**
فان فيه جهة محسنة **او قبيح لجهة لم يرجح عليها غيرها** من الجهات **فكذلك** اي لا يقبل
حرمته النسخ ولا يكون سبب نعمة **ويقال فيه قبيح لعينه شرعا كالزنا للتضييع** فانه
فعل حسي منهي عنه لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهي تضييع النسل لان الشرع قصد
ابتغا النسل بالوطي على محل مملوك **فلم يجعل** اسمثاله **نعمة** من الملك قيل ثبوت حرمة
المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء وقد يثبت سببه عن
الزنا عند الحنفية فتعلق به خطاب الوضع من حيث جعله سببا لها فلزم مشروعيته
من هذا الوجه واجيب بانها لم تثبت مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث
انه سبب للما الذي هو سبب البعضية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكرامة
ومنها حرمة المحارم الي اخر ما ذكروا في محله وفيه ما فيه واليه اشار بقوله **وثبوت**
حرمة المصاهرة عنده اي الزنا **بامر اخر** لا بالزنا **كثبوت ملك الغاصب عند زوال**
الاسم وتقرر الضمان فيما يحتمل الملك شبه جواب هذا الاشكال بجواب اشكال اخر
وهو ان الغصب تعد على الغير فله جهة قبح لم يرجح عليها غيرها وقد جعلوه مشروعا بعد
النهي حيث جعلوه سببا لملك المغصوب اذا تصرف فيه الغاصب تصرفا به تغير بحيث زال
اسمه وكان ذلك المغصوب مما يصلح للتملك احترازا عن نحو المدبر مع ان الملك نعمة وذكر انه
لم يثبت لعين الغصب بل بامر اخر وهو ان لا يلزم اجتماع البدلين في ملك المغصوب منه ان قلنا
ببقا ملكه في عين المغصوب عند تقرر الضمان وصيرورة قيمته دينا في ذمة الغاصب في
المبسوط ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا ينفذ بيع الغاصب
ويسلم الكسب له انتهى وقد يقال ثبوته من وقت الغصب الاستناد وهو لا ينافي ثبوته
عند زوال الاسم واشار المصنف الي رد ما ذكر من سبب الملك غير الغصب امر اخر بقوله
والمختار الغصب عند الفوات سبب الضمان مقصودا وجرا للفايت رعاية للعدل يعني لا نقول
سبب الملك امر اخر غير الغصب لكن عند الفوات فالفوات شرط والسبب هو الغصب وطريق

سببيته انه قصدا او لا سببيته للضمان وجرا **فاستدعي** كونه سبب الضمان **تقدم الملك** اي
ملك المغصوب للغاصب لانه مع بقائه في ملك المغصوب منه لا يمكن ايجاب الضمان في ذمة
الغاصب لما ذكر **فكان** الغصب **سببا له** اي للملك **غير مقصود** سببيته بالذات **بل**
بواسطة سببيته اي الغصب **لمستدعيه** اي الملك وهو الضمان **وهذا اقوالم** اي
حاصل سببيته بالذات **في الفقه هو** اي الغصب **بعرضيته** اي في معرض **ان يصير سببا**
لملك المغصوب لانه مستفض للافضا الي الملك غير انه يتوقف على تحقق الفوات التي هي شرط
الضمان **لا بناء لا انه العلة البعيدة** في الحكم **فيصدق نفي سببيته** اي الغصب **للملك**
لانه سبب بعيد له **فالحق الاول** اي كون السبب للملك امر اخر وهو الضمان لا نفس الغصب
لانا نقول لبين الحق الاول **لان** نفي سببيته **الصادق** نفيها **المطلق** المتحقق في ضمن انتفا سببيته
مقصودة واليه اشار بقوله **وتسببه** اي الغصب للملك مقيدة **بقيد كونه** اي الملك
غير مقصود منه اي الغصب بل ثبوته لضرورة القضا بالقيمة وكون الحق هو الاول انما
اي الغصب بل ثبوته لضرورة القضا بالقيمة ينافي بالسلب الكلي لسببيته مطلقا كيف
ولولاه اي سببية الغصب لملك الغاصب للمغصوب **لم يصح** اي لم ينفذ **بيع الغاصب** للمغصوب
قبل الضمان لانتفا ما عدا وجود السبب من شروط النفوذ فان قيل يشكل بعدم
نفوذ عتقه قيل لا لان المستند ثابت من وجه دون وجه فيكون ناقصا والناقص
يكفي لنفوذ البيع لا العتق كالمكاتب يبيع ولا يعتق **ولم يسلم له الكسب السابق** اي ما كسبه العبد المغصوب
قبل الضمان واستشكل ايضا بعدم ملك الغاصب زوايده المنفصلة كالولد وقد اشار اليه
بقوله **وعدم ملك زوايده المنفصلة لانه** اي ملك المغصوب ملك **ضروري** لما ذكر من انه
يثبت شرطا لوجوب الضمان وما ثبت ضرورة يقتصر على قدر الضرورة **والمنفصل** من
الزيادة **ليس تبعا** للمغصوب **بخلاف** الزيادة **المتصلة** كالسمن والجمال **والكسب**
فان كلا منهما تبع محض اما المتصلة فظاهر واما الكسب فلانه بدل المنفعة والحكم يثبت
في التبع بثبوته في الاصل سوا ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره **وبخلاف**
المدبر لما ذكر قوله بخلاف مع ان المدبر مثل ما قبله في مخالفة حكمه للمنفصل لانه
يستشكل بها اذ لا يثبت الملك في المدبر للغاصب وان ادى الضمان لكن تحقق فيه معنى
فهي اشار اليه بقوله **فانه** اي الغاصب **انما يملك كسبه** اي المدبر **ان كان** له كسب
بناء على انه اي المدبر **خرج عن ملك المولى تحقيقا لشرط الضمان بقدر الامكان**
تقليل لملك الكسب والخروج عن المولى على سبيل التدارك اذ الضمان ينافي اجتماع البدلين
وبعدم حصول ملك للغاصب واستشكل ايضا على الاصل المذكور بملك الكافر مال المسلم
اذا احرزه بدار الحرب فان الاستيلا فعل حسي منهي عنه لذاته فلا يكون مشروعا بعد

بسببية

النهي وقد خالفه الحنفية حيث جعلوه بعد النهي سببا للملك واشار الي الجواب عنه بقوله
واما الكافر الملك مال المسلم بدار الحرب فاما لعدم النهي اي فاعتبار الشرع سببية احرازه
واستيلائه للملك اما لانه لم يتوجه اليه خطاب وهي بناء علي عدم خطابهم بالفروع علي
ما ذهب اليه بعض الحنفية واذا اختير هذا التاويل فليس كون احرازهم سببا للملك
من الباب المبحوث عنه في هذا المقام واما لانه يملك ذلك بالاستيلاء عند ثبوت الاباحة
اي اباحة ذلك المال له بانتهاء ملك المسلم اي بسبب انتهاء ملكه الموجب رجوع المال الي
الاباحة الاصلية بزوال العصمة متعلق بالانتهاء فان مالكية المسلم لما كان ملزوما للعصمة المثبتة
للاحراز بدار الاسلام وزوال اللازم يستلزم زوال الملزوم وزوال العصمة بالاحراز بدار
اي بسبب احراز الكافر مال المسلم بدار الحرب وانما كان احرازهم له بها مزيلا للعصمة لانقطاع
الولاية اي ولاية التبليغ والالزام وكان استيلاءهم علي هذا المال وعلي الصيد سواء واذا
انتهي سقط النهي فلم يكن الاستيلاء محظورا فصلح ان يكون سببا للملك ثم يتخلص من هذا ان ما
هو محظور وهو ابتداء الاستيلاء بدار الاسلام ليس بسبب الملك وما هو سبب الملك
وهو حال البقاء والاحراز بدار الكفر ليس بمحظور فلا يرد النقض واليه اشار بقوله والاستيلاء
محظور فانتقضه كابتدائه فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولي علي مال غير معصوم ابتداء
بدار الحرب فيصلح سببا للملك فان قيل سفر المعصية بقطع الطريق او الاباق فعل حسي
منهي عنه لذاته فكان مقتضي هذا ان لا يجعل سببا للرخصة التي هي نعمة وقد جعلتموه
سببا فالجواب منع كونه منهيا عنه لذاته كما قال والترخص بسفر المعصية للعلم بانه
اي النهي فيه اي سفر المعصية لغيره اي لغير ذات السفر مجاور للسفر من القصد للمعصية
وهذا القصد ليس بلازم للذات اذ قد لا تقصد اذ قد لا تحصل المعصية بل يتبدل بقصد
الطاعة وبتدارك الابق الاذن بالسفر من مولاه فيخرج عن العصيان فلا يورث هذا المجاور في
كونه سببا للرخصة من حيث هو سير مديد لانه من هذه الحيثية مباح وكذا وطي الحائض
عرف كونه منهيا عنه للاذي لقوله تعالي قل هو اذي وهو مجاور في المحل قابل للانفكاك
فاستعقب الاحصان وتحليل المطلقة ثلاثا وصار كما اذا احرم باليمين ثم عطف علي قوله
الحسي قوله واي شرعي فالقطع بانه اي النهي فيه لغيره اي عن المنهي عنه والا لم يشرع
قطعا ولا يتخلف النهي عنه سببا للنعمة اذا رتب الشارع عليه حكما يجب كونه اي النهي
عنه لعينه اي المنهي عنه ايضا كنكاح المحارم فانه فعل شرعي عقل قبحه لان طريق القطيعة
لرحم المامور بصلتها لما فيه من الامتهان بالاستفراش ونحوه فحين اخرجهن عن المحلية
لنكاحه صار نكاحه اياهن عبثا قبيحا لعينه فبطل فعله اذا ادنت الي احره بمنزلة
الاستثناء من كون النهي في الشرعي لغيره ومقابله ايضا الحاق لهذه الصورة بالحسي المذكور

ثم الاخراج عن المحلية لنكاحه ليس واقعا علي وجه الالزام اي الا علي وجه اللزوم
لما مهدناه من انه اي الشارع لم يجعل له اي للنكاح حكما الا الحل فينافي حكمه مقتضي
النهي وهو التحريم المؤبد فكان المنهي عنه باطلا وكذا الصلاة بلا طهارة باطلة لقبحه
اي لانتفاء اهلية العبد لها بلا طهارة شرعا فصار فعلها بدون الطهارة عبثا قبيحا لعينه
وكان يجب مثله اي بطلان الصلاة في الاوقات المكروهة لكن الظن المتقدم اوجب خلافه
اشارة الي ما سبق من قوله ومما خالف فيه لكن الصلاة في الاوقات المكروهة علي ظنهم
اي الحنفية فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم او الموجب للكراهة التحريم للحديث المذكور
فيما سبق وذلك لان مقتضي النهي التحريم المنافي للجواز وروي عن ابي حنيفة بطلانها
كما اخترناه وهو قول زفر والكافية تعزي هذه الرواية فليكن التعويل عليها
فان لم يرتب الشارع علي المنهي عنه حكما يوجب كون النهي عن المنهي عنه لعينه ظهر انه لم
يعتبر فيه جهة توجب قبحا لعينه كالبيع الفاسد وفي وقت النداء للجمعة علي ما تقدم
فينعقد سببا لحكمه كالملك فظهر ان الاختلاف في المنهيات الشرعيات من حيث الانتهاض
سببا وعدمه ليس مبنيا علي ان النهي عن الشرعي يدل علي الصحة للمنهي عنه كما هو معزو
الي الحنفية والا لما اختلفت في انتهاضها سببا بل علي ان النهي ان اخرجها عن المحلية لما ذكر
لم تنتهض سببا والا انتهضت وقولهم اي الحنفية النهي في الشرعيات يدل علي مشروعيته اي
الفعل المنهي عنه باصله لا بوصفه انما ينبني صحة الاصل اي اصل الفعل ولا يختلف فيه
اي في كون الاصل صحيحا لانه اي الاصل غير المنهي عنه الذي هو مجموع الاصل والوصف
فلا يستعقب كون النهي يدل علي مشروعية الفعل باصله صحته اي الاصل بوصف لازم
اي الاصل اي لا ينافي الدلالة علي صحة الاصل والوصف اللازم لا يفارق الاصل في الوجود فلا يفارقه
في الصحة ايضا لجواز ان يكون الشيء بالنظر الي وصفه فاسدا وان كان ذلك الوصف لازما
لذاته

الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله

هو اي المفرد باعتبار استعماله
ينقسم الي حقيقة ومجاز فالحقيقة فعيلة بمعني فاعل من حق اذا ثبت او مفعول من
حققت الشيء بالتخفيف احقه بالضم اذا اثبته فالمعني الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي
والتاء للنقل من الوصفية الي الاسمية الصرفة وللتانيث عند السكاكي اما اذا كان بمعني
فاعل فظاهر لانه يذكر ويؤنث حينئذ اجري علي موصوفه او لا واما اذا كان بمعني مفعول
فالتانيث باعتبار موصوف مؤنث اما اي الكلمة غير مجراة هي عليه وفيه تكلف مستغني عنه
وهي اصطلاحا اللفظ المستعمل فيما وضع له او ما صدق ما وضع له عليه فالمستعمل فيه
حينئذ فرد من افراد الموضوع له في عرف به اي بذلك العرف ذلك الاستعمال اي بناء الاستعمال
علي ذلك العرف والظرف متعلق بالوضع مخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال

وبقوله فيما وضع له المجاز والغلط كما سياتي وتنقسم الحقيقة بحسب ذلك العرف او الوضع
الى لغوية بان يكون الواضع اهل اللغة وشرعية بان يكون الشارع كالصلاة حقيقة
لغوية في الدعا شرعية في الاركان المخصوصة وعرفية عامة بان يكون اهل العرف العام
كالدابة في ذوات الاربع او الحوافر وخاصة بان يكون اهل العرف الخاص كالرفع للحركة
والحرف المخصوصين فان اهل العربية وضعوه لهما والقلب لجعل المعلول علة وعكسه فان
الاصوليين وضعوه له ويدخل في الحقيقة اللفظ المنقول وهو ما وضع لمعنى باعتبار
مناسبة لما كان اللفظ موضوعا له اولا وسياتي تفصيله والمرتجل وهو المستعمل في وضع لم
باخص والاعم المستعمل في الاخص كرجل في زيد نقل عن المصنف انه قال لان الموضوع للاعم
حقيقة في كل فرد من افراده كالانسان في زيد لا يعرف القدما غير هذا الى ان حدث التفصيل
بين ان يراد به خصوص الشخص فيجعل خصوص عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم فيكون
مجازا او لا فيكون حقيقة وكان هذه الارادة مما لا يخطر عند الاطلاق حتى ترك الاقدمون
ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لن يدبا انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ
لا يلاحظ اكثر من ذلك انتهى وزيادة اولا بعد قوله فيما وضع له كما ذكره الامدي وغيره تخل
بعكسه اي التعريف لصدق الحقيقة في نفس الامر على المشترك المستعمل في المعنى المتا[خر]
وضعه له وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه وليس في اللفظ دلالة على انه اي القيد الذي
زيد باعتبار وضع المجاز اي انما اتي به بسبب اعتبار الوضع في المجاز لما ذكر وان اذا اللفظ موضوع
بازاء المعنى المجازي وضعا نوعيا لكنه وضع ثانوي لا بد له من تقدم وضع عليه فذكر اولا ليخرج
المجاز كذا ذكره بعض الافاضل فكانه اراد به ان لا يكون من شانه الثانوية فلا يشكل بالمعنى
الثاني للمشترك لان الثانوية ليست لازمة لحقيقته وان تحققت فيه غير ان هذا التاويل مما
لا يدل عليه اللفظ كما ذكره المصنف على انه لو فرض وضع المجاز جاز اولية وضع المجاز كاستعما[له]
اي كما يجوز اوليته استعمال المجاز بالنسبة الى استعمال الحقيقة بان يوضع اللفظ فيستعمل فيما
بينه وبين ما وضع له علاقة قبل ان يستعمل فيما وضع له لكن لا يجوز اولية وضع المجاز فقيد
ومنع لغنا وبان يقول وضعت هذا اللفظ لاستعمله فيما بينه وبين ما سا وضعه له مناسبة
معتبرة كذا انقل عن المصنف في توجيه هذا المحل وبلا تاويل اي وبزيادة السكاكي بلا تاويل
بعد ذكر الوضع ليخرج عنه الاستعارة لعدة الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له لكن
بالتاويل في الوضع وهو ان يستعار المعنى الموضوع له لغيره بطريق الادعا مبالغة ثم يطلق
عليه اللفظ فيكون مستعملا فيما وضع له بتاويل وهذه الزيادة واقعة بلا حاجة اليها في
صحة الحد اذ حقيقة الوضع لا تشمل الادعائي كما سيتضح قريبا وقد يعتذر عنه
في ذلك بانه اراد دفع الوهم لمكان الاختلاف في الاستعارة هل هو مجاز لغوي او حقيقة

بسبق

له

لغوية والمجاز في الاصل مفعل اما مصدر بمعنى اسم الفاعل من جاز ان بمعنى العبور والتعدي
سميت به الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لانها متعدية من محلها الاصلي او اسم
مكان سميت به لكونها محل التعدي للمعنى الاصلي او من جملة كذا جاز الى حاضي اي طريقا لها
على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز باعتبار معناه الاصلي طريق الى معناه المستعمل فيه
ما استعمل لغيره اي لفظ مستعمل لغير ما وضع له وما صدق عليه لمناسبة بينه وبين ذلك
الغير اعتبر بين اهل العربية نوعها اي نوع تلك المناسبة بسبب اعتبار النوع انه وجد
في كلام العرب استعمال الكلمة في معنى وصدقه فرد من افراد ذلك النوع من المناسبة
وينقسم المجاز الى لغوي وشرعي وعرفي عام وخاص كالحقيقة لان الاستعمال في غير ما
وضع له المناسبة لما وضع له لغة او شرعا او عرفا خاصا او عاما ويدخل الاعلام فيهما اي
في الحقيقة والمجاز فالمرتجل في الحقيقة وهو ظاهر والمنقول ان لم يكن معناه الثاني من افراد
المعنى الاول فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في الاول
حقيقة في الثاني من جهة الوضع الثاني وان كان معناه الثاني من افراد معناه الاول
فان كان اطلاقه عليه باعتبار انه من افراد الاول فهو حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد الاول فهو حقيقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الوضع الاول كذا ذكر الشارح من غير تنقيح ولا يخفى ان الاعلام على
تقدير دخولها في الحقيقة والمجاز كغيرها ان استعملت فيما وضعت له في عرف به
ذلك الاستعمال فحقيقة وان استعملت في غيره فمجاز سواء كانت مرتجلة او منقولة
الى فرد من افراد المعنى الاول او الى غيره فاذا كان مدار الاستعمال على الوضع الثاني واريد
بالعلم المنقول ما وضع له اولا او فرد ما وضع له اولا من حيث انه فرد له فمجاز وان كان
مداره على الوضع الاول واريد ما وضع له ثانيا من حيث انه وضع له ثانيا فمجاز ايضا وان
كان فردا للاول لان المدار على الاستعمال فيما وضع له في عرف التخاطب وجودا وعدما في
الحقيقة والمجاز في العلم وغيره ولزم على مخرجها اي الاعلام منهما كالامدي والرازي
تقييد الجنس الماخوذ في تعريفهما بغير العلم قال الشارح واقتصر البيضاوي على انها
لا توصف بالمجاز بالذات لانها لا تنتقل لعلاقة وفيه نظر لا يخفى وخرج عنهما اي الحقيقة
والمجاز الغلط لكن هذا الفرس مشيرا الى الكتاب بيدك اما عن الحقيقة فظاهر
واما عن المجاز فلانه لم يستعمل في غير الموضوع لعلاقة بل الاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ
وارادة المعنى به ولم يتحقق فانه وان كان المعنى تعلق به ارادة المتكلم لكن من حيث انه
جرى الفرس على لسانه غلطا فهو خالي الذهن عن خصوصية هذا اللفظ فلم يرد به ثم
لفظ المجاز مشترك بين ما كان بصدده وما هو صفة الاعراب اما المجاز باعتبار تغيره حكم

اعرابه والتعريف للاول فلا ينتقض بخروج المجاز مشترك بين ما تغير بحذفه وما هو صفة الاعراب
او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول فلا ينتقض بخروج المجاز بالنقصان والزيادة
كقوله واسأل القرية وليس كمثله كذا ذكره الشارح وقال المصنف ومجاز الحذف حقيقة
مستعملة فيما وضع له لانه اي مجاز الحذف انما هو المذكور المستعمل في معناه كلفظ القرية
المراد به المكان الذي وضع بازائه وانما سمي مجازا باعتبار تغير اعرابه وهو الجر الي النصب
لان التقدير واسأل اهل القرية ولو اريد به اي بالمذكور وهو القرية في هذا المثال
المحذوف بذكر المحل وارادة الحال كان المذكور وهو المحل الحال المحدود ويشمله
التعريف للمذكور ومجاز الزيادة فيه في تعريفه هو ما لم يستعمل لمعنى كالكاف في مثله
لان المعنى ليس مثله من غير زيادة فيه ومقتضاه اي مقتضى هذا القول انه لا حقيقة ولا
مجاز لان الاستعمال في المعنى ماخوذ في كل منهما ولما لم ينتقض مجاز الزيادة عن
عن التاكيد قيل لا زايد في كلام العرب فالمراد بنفي الزيادة نفي كونه لغوا لا فايدة له اصلا
في المعنى وباثباتها عدم استعماله في معنى حقيقة او مجازا فلا بد افع بينهما ثم اشار الي
ما هو التحقيق عنده بقوله والحق انه اي مجاز الزيادة حقيقة لوضعه لمعنى التاكيد
واستعماله فيه كما وضع لغيره من التشبيه وغيره واستعمل فيه لا مجاز لعدم العلاقة
التي هي شرط في المجاز بين معناه المشهور وبين التاكيد وغيره وزايد باصطلاح النحويين
عطف علي قوله حقيقة ومرادهم من الزيادة عدم افادته غير التاكيد لا عدم افادته مطلقا
فانه يفيد في بلاغة الكلام واعلم ان الوضع يكون لقاعدة ليست اللام صلة للوضع لان
القاعدة ليست ما وضع له بل هي لام الغرض فان المقصود من هذا النوع من الوضع تحصيل
قاعدة كلية يعلم منها وضع الفاظ كثيرة بازاء معان كثيرة كقوله وضعت كل اسم فاعل
بازاء ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق بمعنى الحدوث ونسبة كلية صفة كاشفة لانه لا يكون
القاعدة الا كلية جزئيات موضوعها اي موضوع تلك القاعدة وهو في المثال المذكور
كل اسم فاعل الفاظ مخصوصة كضارب وناصر وكل واحد منها موضوع لمعنى مخصوص ولمعنى
خاص معطوف علي قوله لقاعدة اي الغرض من القسم الثاني من الوضع افادة معنى خاص
بوضع اللفظ بازائه بخلاف الاول فان الغرض منه افادة معان كثيرة بالفاظ كثيرة وهو اي
الوضع لمعنى خاص الوضع الشخصي والاول اي الوضع لقاعدة الي آخره الوضع النوعي
لكون كل من الموضوع والموضوع له فيه مفهوما كليا يندرج تحته افراد كثيرة بخلاف الاول
وينقسم النوعي الي ما اي الي وضع نوعي يدل جزئي موضوع متعلقه فقد عرفت ان الوضع
النوعي متعلقه القاعدة الكلية وان لها موضوعا لانها قضية كلية وان لموضوعها جزئيات
اي افرادا هي الفاظ مخصوصة فان كان جزئي موضوع متعلقه دالا بنفسه فهو القسم

المشار اليه بقوله وهو اي ما يدل الي آخره وضع قواعد التركيب اي قواعد متعلقة
بالتراكيب كقولك وضعت هذه الهيئة التركيبية للنسبة الاسنادية وهذه للنسبة
الاضافية الي غير ذلك والتصاريف اي وقواعد متعلقة بالتصاريف والتصريف تحويل
مبدأ الاشتقاق الي امثلة مختلفة كالفعل واسم الفاعل والمفعول وغيرها والي ما
يدل جزئي موضوع متعلقه بالقرينة اي ما يدل بالقرينة وضع المجاز كقول الواضع
كل فرد بين مسماه وبين غيره من المعاني المناسبة له امر مشترك يعني علاقة ذات
نسبة الي كل من المسمى وذلك الغير اعتبر فيه صفة لمشترك ثم فرع اعتباره لذلك المشترك
تترتب اي استعملتها اي المفرد في الغير باعتباره اي استعماله في ذلك الغير باعتبار ذلك
المشترك الموجب للمناسبة بينهما فلكل من الناس ان يستعمل ذلك للمفرد في ذلك الغير
باعتبار المشترك بينهما مع قرينة صارفة عن المسمى معينة لذلك الغير ولفظ الوضع
حقيقة عرفية في كل من الاولين الشخصي والنوعي الدال جزئي موضوع متعلقه بنفسه
لتبادر كل منهما الي الفهم من اطلاق لفظ الوضع ثم وصف الشخصي بالاولية بالنسبة
الي الثالث فلا ينافي ثانويته في التقسيم الاول مجاز في الثالث النوعي الدال جزئي
موضوع متعلقه بالقرينة اذ لا يفهم من اطلاق الوضع بدون تقييده اي الوضع بالمجاز
كان يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة وقابله المحقق التفتازاني
ان اريد بالوضع الوضع الشخصي خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثنى والمصغر
وكل ما يكون دلالته بحسب الهيئة لا المادة لانها موضوعة بالنوع لا بالشخص او اريد
به مطلق الوضع الاعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز في تعريف الحقيقة لانه موضوع
بالنوع وحاصل الدفع اختيار الشق الثالث وهو المعنى العرفي الذي هو الاولين اعني
تعيين اللفظ للدلالة علي المعنى بنفسه وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ وضعا
لمسماه الذي يستعمل فيه حقيقة ووضعا لمعنى نوع العلاقة اي المعنى بينه وبين
المسمى نوع من العلاقة المعتبرة عند ارباب العربية والعلاقة بكسر العين ما ينتقل الذهن
بواسطته عن المعنى الحقيقي الي المجازي وهي في الاصل ما تعلق الشيء بغيره واما بفتحها
فهو تعلق الخصم بخصمه والمحب بمحبوبه كذا قيل وفي القاموس العلاقة ويكسر الحب اللازم
للقلب او هي بالفتح في المحبة ونحوها وبالكسر في السوط ونحوه وهي اي العلاقة
بالاستعارة مشابهة صورية بين محل الحقيقة والمجاز كانسان للمنقوش اي
كتمثال الانسان الصورة المنقوشة في الجدار وغيره او مشابهة بينهما في معنى
مشهور اي صفة غير الشكل ظاهرة الثبوت لمحل الحقيقة لما به مزيد اختصاص وشهرة
لينتقل الذهن عند اطلاق اللفظ من المعنى الحقيقي الي تلك الصفة في الجملة فيفهم المعنى

المجازي باعتبار ثبوت الصفة له **كالشجاعة للاسد** فانها صفة مشهورة له **بخلاف البخر** فانه غير مشهور به فلا يصح اطلاق الاسد على الرجل الابخر للاشتراك في البخر **ويخص هذا النوع** اي باسم الاستعارة **في عرف** اهل علم البيان وان كان كل مجاز فيه استعارة للفظ من محله الاصلي بحسب اللغة فهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة وكثيرا ما يطلق على استعمال المشبه به في المشبه وما عدا هذا النوع يسمى مجازا مرسلا **والكون** عليه اي **كون** المعنى **المجازي سابقا** اي في زمان سابق متلبسا **بالحقيقي** اي بالمعنى الحقيقي بناء **على اعتبار الحكم** وان لم يكن كذلك بناء على اعتبار حال التكلم **كاتوا اليتامى** اموالهم فانهم موصوفون باليتم حال الخطاب بهذا الكلام لكنهم ليسوا موصوفين به حال تعلق الايتاء بهم بل هم بالغون راشدون عند ذلك والمعتبر في استعمال اللفظ حال الحكم لانه لم يذكر الا ليثبت الحكم لمعناه فالمعنى المجازي لليتامى نظرا الى اعتبار الحكم صلة لسابقا **والاول** اي كون المعنى المجازي **آيلا اليه** اي الى المعنى الحقيقي **بعده** اي بعد اعتبار الحكم **وان كان** اي وان تحقق المعنى **الحقيقي حال التكلم** بالجملة المشتملة على هذا المجاز **كقتلت قتيلا وانما لم يكن** هذا **حقيقة لان المراد هنا** بعيره قتيلا بعد القتيل وكان مجازا باعتبار اوله بعد القتل الى المعنى الحقيقي ثم ظاهر الكلام انه لا بد من الصيرورة اليه فلا يكتفي بمجرد توهمها وبه جزم كثير وقال بعضهم يكتفي توهمها واليه اشار بقوله **ويكفي** اي في مجاز الاول **توهمه** اي الاول اليه **وان لم يكن** اي وان لم يتحقق الاول اليه **كعصرت خمرا فاد تعتق في الحال وكونه** اي الحقيقي الذي يؤول اليه ثابتا **له** اي للمعنى المجازي ثبوتا **بالقوة** حاصلة **الاستعداد** اي كون المعنى المجازي مستعدا لحصول المعنى الحقيقي له **يساوي** هذا الكون المعبر بالاستعداد **الاول على** سبيل **التوهم** على قول من يكتفي به اذ لا يلزم من مجرد الاستعداد الحصول للمناقشة بان توهم اتصاف الشيء بالشيء لا يستلزم استعداده في نفس الامر لا يلائم هذا المقام **وعلى اعتبار حقيقة الحصول لا** يساوي الاستعداد الاول بل الاستعداد الاول اعم **منه** اي اعتبار تحقق الصيرورة اليه في الاول **اوجب** ويجعل المكتفي فيه بالتوهم مجاز الاستعداد لانه من الحلا والاصل فيهما عدم الاتحاد **ويعرف المثال** اي عصرت خمرا فاد تعتق في الحال **للاستعداد** لا للاول لوجود التوهم فيه دون التحقق **والمجاورة** فهذه هي العلاقة الخامسة **ومنها** اي من المجاز **الجزئية للمنتفي عرفا بانتفائه** اي كون الشي جزءا للشيء الذي ينتفي بانتفائه ذلك الجزء وانما قال عرفا لان انتفاء المركب من الشيء وغيره بانتفائه كل الشيء ضروري غير انه لا يقال عرفا بانتفاء بعض الاجزاء انتفى ذلك الشيء كما اذا انتفى ظفر زيد مثلا لا يقال انتفى زيد عرفا **كالرقبة** فانها جزء للذات وهي تنتفي بانتفائها فيجوز ذكرها وارادة الذات كما في قوله

تعالى فتحرير رقبة **لا الظفر** اي ليس الظفر بالنسبة الى الذات كذلك لما ذكر فلا يصح اطلاقه عليها **بخلاف** استعمال **الكل في الجزء** فانه يصح مطلقا ولا يشترط فيه ان يكون للجزء بهذه الثابتة **ومنه** اي من اطلاق اسم الكل على الجزء **العام لفرده** اي ذكر العام لارادة فرد منه كقوله تعالى **الذين قال لهم الناس** بناء على ان المراد بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكره ابن عبد البر عن طائفة من المفسرين وابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي وما قيل من انه من باب الكلي والجزئي لا من باب الكل والجزء مدفوع بما ذكر في اول مباحث العام **و**منه **قلبه** اي اطلاق فرد من العام على العام نحو **علمت نفس** فان المراد كل نفس **والذهنية** اي ومن المجاورة المجاورة الجزئية الذهنية **كالمقيد على المطلق كالمشفر** بكسر الميم وهو شفة البعير **على الشفة مطلقا لاجتماع الاعتبارين** التشبيه والمجاورة التي هي بينه من حيث الاطلاق والتقييد **مع** اطلاق المشفر على شفة الانسان **استعارة** اذا قصد تشبيهها بالمشفر الابل في الغلظ كما صح ان يكون مجازا مرسلا من اطلاق المقيد على المطلق **وقلبه** اي اطلاق المطلق على المقيد **والمراد ان يراد خصوص الشخص** كزيد **باسم المطلق** كرجل **وهو** اي القول بان هذا مجاز لبعض المتاخرين **مستحدث والغلط** فيه جاء **من ظن ان المراد بوضع الاستعمال فيما وضع له** وتوهمه **في نفس المسمى** الكلي لا في **افراده** فاستعماله في فرد المسمى من حيث الخصوصية الشخصية استعمال فيما وضع له مع زيادة امر آخر وهو الشخص والمركب مما وضع له وغيره مغاير لما وضع له فيكون مجازا **وليت ان انا** حال كونه صادرا **من متكلم خاص وهذا** حال كونه مستعملا **لمعين مجاز** جزءا لان كلا منهما موضوع لمفهوم كلي فاستعماله في جزئي منه من حيث انه جزئي استعمال في غير ما وضع له وهذا على راي المتقدمين واما على راي المتاخرين فهو موضوع لكل واحد من خصوصيات المفهوم الكلي فالوضع عام لكون الة ملاحظة الاشخاص مفهوما عاما والموضوع له خاص على ما حقق في موضعه **وكذا** معطوف على محل اسم ان لتقدم الخبر وذلك كسائر المضمرات والموصولات **والاتفاق** اي اتفاق المتقدمين والمتاخرين **على نفيه** اي على نفي كون استعمال المذكورات في الخصوصيات مجازا اما في المبهمات على راي المتاخرين فظاهر واما على راي بعضهم فلما سيشير اليه بقوله **فانما هو** اي استعمال المطلق في فرد منه **حقيقة كما ذكرناه اول البحث** من المجاورة **كونهما** اي الحقيقي والمجازي **عرضين في محل واحد كالحياة للعلم** اي المستعملة في العلم بهذه العلاقة **او** كونهما عرضين **في محلين متشابهين ككلام السلطان** المستعمل **للكلام وزيره** فان محلي الكلامين وان لم يكونا متحدين لكنهما متشابهان في نفاذ الحكم وغيره **او** كونهما **جسمين فيهما** اي في محلين متشابهين **كالراوية** وهي في الاصل اسم للبعير الذي يحمل المزادة **للمزادة** اي المزود الذي يحمل

فيه الزاد اي الطعام للسفر كذا ذكره المحقق التفتازاني وقال السيد الشريف والمزادة في
الظاهر ما يستقي به على الدابة التي تسمى راوية وقال ابو عبيدة لا يكون المزادة الا من جلدين
تفأم بجلد ثالث بينهما ليتسع وجمعها المزاد والمزايد واما الظرف الذي يحمل فيه الزاد
فهو المزود وجمعه المزاود **وكونهما** اي الحقيقي والمجازي **متلازمين ذهنا** بالمعنى الاعم **كالسبب
للمسبب** نحو رعينا الغيث اي النبات الذي سببه الغيث **وقلبه** اي اطلاق اسم
المسبب على السبب **وشرطه** اي شرط قلبه **عند الحنفية الاختصاص** اي اختصاص المسبب بالسبب
كاطلاق الموت على المرض المهلك **والنبت على الغيث** والاختصاص بحسب الاغلب فلا
يرد ان الموت قد يقع بدون المرض والنبت قد ينبت بدون الغيث **والملزوم على اللازم
كنطقت الحال** اي دلت فان النطق ملزوم للدلالة وقلبه كشد الازار لاعتزال النساء
كقوله • قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم • دون النساء ولو باتت بأطهار **او** متلازمين
خارجا كالغائط على الفضلات لان الغائط هو المكان المنخفض مما يقصد عادة لازالتها
ونحو اي اطلاق الغائط عليها **المحل** اي اطلاق المحل **على الحال وقلبه** اي اطلاق الحال
على المحل كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم **ففي رحمة الله** اي الجنة التي تحل فيها
الرحمة **واندرج في** التجاور **الذهني احد المتقابلين في الاخر** فان بينهما مجاورة في الخيال حتى
ان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد مثلا الى البياض **ومنع** الادراج المذكور **بامتناع
اطلاق الاب على الابن** مع ان بينهما تقابل التضايف ومجاورة في الوجود ذهنا **وانما هو** اي اطلاق احد
المتقابلين على الاخر **من قبيل الاستعارة بتنزيل التضاد منزلة التناسب لتمليح**
اي اتيان بما فيه ملاحة وظرافة **او تهكم** اي سخرية واستهزاء **او تفاؤل كالشجاع على الجبان**
فانه ان كان الغرض منه مجرد الملاحة لا السخرية فتمليح والا فتهكم **والبصير على الاعمى** وهو
صالح للكل والفرق بينهما بحسب المقام **او** متلازمين **تقديرا** بمعنى انه اذا ذكر الموضوع له معبرا
عنه باسمه ذكر المعنى المجازي معبرا عنه باسم الموضوع له تقديرا على سبيل المشاكلة فيكون
بين اللفظين تلازم والتغاير بينهما اعتباري باعتبار المستعمل فيه كقوله تعالى **وجزاء سيئة
سيئة** اطلق السيئة على الجزاء مع انه حسن لوقوعه في محله وقد يقال انما سمي جزاؤها سيئة
لانه يسوء من ينزل به فعلى هذا ليس مما نحن فيه **وما ذكر من النقصان والزيادة من العلاقة
منتف** لما مر من انه حقيقة **والمجاز** اي اطلاق لفظ المجاز **في مثلهما** اي الزيادة والنقصان
مجاز لعدم استعماله في غير ما وضع له والعلاقة المشابهة في التعدي من امر اصلي الى غير
اصلي **ويجمعها** اي العلاقات **قول فخر الاسلام اتصال** بينهما **صورة او معنى** لان لكل موضوع
له صورة ومعنى لا ثالث لهما والعلاقة اتصال وهو اما بين الصورتين واما بين المعنيين
زاد فخر الاسلام في الصوري اي قال بعد قوله اتصال صورة **لا تنحل شبهة الاتحاد**

بين

بين طرفي الاتصال **فاندفع بهذا لزوم اطلاق بعض الاعضاء على بعض** فان الاتصال بينهما ينحل
شبهة الاتحاد باعتبار الصورة الاجتماعية حتى يقال للمجموع شخص واحد **ولم يجمع علاقة
التغليب** قال المحقق التفتازاني واما بيان مجازية التغليب والعلاقة فيه وانه من اي انواعه
فمما لم ار احدا حام حوله **ولعلها** اي العلاقة **في العمرين** لابي بكر وعمر رضي الله عنهما **المشابهة
سيرة** فيما يتعلق بخلافة النبوة **وخصوص المغلب** اي تعيين كون المغلب اسم عمر مع ان العلاقة
المذكورة لا تقتضي احد الاسمين بخصوصه للتغليب **للخفة** فان لفظ عمر اخف من لفظ ابي
بكر **وهو** اي تغليب لفظ عمر على لفظ ابي بكر **عكس التشبيه** فان شأن التشبيه ان يعبر
باسم ما هو اعلى في وجه الشبه عما هو ادنى فيه **و** العلاقة **في القمرين الاضاءة والخصوص**
اي وخصوص المغلب وهو تخصيص لفظ القمر وان كان لفظ الشمس اخف **للتذكير** فان القمر
مذكر والشمس مؤنث **منكوسا** اي معكوسا بالنظر الى التشبيه فان الشمس هي المشبهة
به **واما الخافقان فلا تغليب فيه بناء على انه** اي الخافق **موضوع للضدين وقد نقل** كونه
لهما قال ابن السكيت الخافقان افقا المشرق والمغرب لان الليل والنهار يخفقان فيهما اي
يضطربان وهو معنى ما قيل هما الهواآن المحيطان بجانبي الارض جميعا وقال الاصمعي هما طرفا
السماء والارض واما من جعل الخافق حقيقة في المغرب من خفقت النجوم اذا غابت او في
المشرق لانه تخفق منه الكواكب اي تطلع فقد غلب احدهما على الاخر **تنبيه يقال**
اي يطلق **الحقيقة والمجاز على غير المفرد بالاشتراك العرفي فعلى الاسناد** اي فيقال
عليه **عند قوم** كصاحب التلخيص **وعلى الكلام على** اصطلاح **الاكثر** منهم الشيخ عبد
القاهر والسكاكي **وهو** اي اطلاقهما على الكلام **اقرب** من اطلاقهما على الاسناد وباقي
وجهه **فالحقيقة الجملة التي اسند فيها الفعل او معناه** من المصدر واسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف **الى ما** اي شيء **هو** اي الفعل او
معناه **له** اي لذلك الشيء كالفاعل فيما بني له والمفعول فيما بني له ومعنى كونه له ان
يكون معناه قائما به ووصفا له وحقه ان يسند اليه سواء كان باختياره كضرب
او لا كمات **عند المتكلم** متعلق بله اي في اعتقاده وزادوا على هذا قيد في الظاهر
ليدخل فيه ما يفهم من ظاهر كلامه ان اعتقاده انه له وليس في نفس الامر اعتقاده
كذلك كما دخل بقوله عند المتكلم ما ليس له في نفس الامر لكنه له عند المتكلم وعند
المصنف انه لا حاجة الى زيادة هذا القيد ولذا قال **ولا حاجة الى في الظاهر** المعروف
على صيغة المجهول **الحقيقة في نفسها** يعني المذكور في التعريف بدون قيد
في الظاهر كاف في تفسير مفهوم الحقيقة من حيث هي وانما الحاجة الى القيد المذكور
في الحكم بان الاسناد الذي دل عليه كلام المتكلم لتحقق هناك فرد من الحقيقة واليه

اسنادية له في الحكم بوجودها اي الحقيقة بدليله اي الوجود شي آخر غير ذلك اي
غير الحقيقة في نفسها ويلزم من هذا انه اذا ظهر لنا من ظاهر حال المتكلم ان الفعل
لهذا الفاعل في اعتقاده وليس كذلك في نفس الامر لم يتحقق هناك فرد الحقيقة في
نفس الامر وان كان في ظننا انه محقق وملتزم المصنف لكنه بعيد بشيء وهو ان نحو زيد
انسان مع ان ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر والسكاكي انه حقيقة لا يدخل في التعريف
وذهب صاحب التلخيص الي انه ليس بحقيقة ولا مجاز والمجاز الجملة التي اسند فيها
الفعل او معناه الي غيره اي غير ما هو له عند المتكلم لمشابهة الملابسة بين الفعل او
معناه وبين غير ما هو له في موضع ما هو له لكونهما متشاركين في معني هو الملابسة
يعني كما ان الفعل او معناه ملابس لما هو له كذلك ملابس لذلك الغير او الاسناد كذلك
معطوف علي قوله الجملة الي آخره اي الحقيقة اما تفسير بالجملة المذكورة واما تفسير باسناد
الفعل او معناه الي ما هو له عند المتكلم وعلي هذا القياس تعريف المجاز والاحسن فيهما
اي في تعريفي الحقيقة والمجاز ان يقال مركب نسب فيه امر الي ما هو له عند المتكلم او الي
غير ما هو له عنده لمشابهة الملابسة ليدخل المركب الاضافي نحو انبات الربيع فانه
لا يدخل في تعريفهم لعدم الاسناد فيه وعدم شمول الاسناد بينهما ومكر الليل والنهار وذلك لشمول
النسبة التامة وغير التامة بخلاف الاسناد واعلم ان الاحسن ان يحمل الاسناد علي المعني
الاعم وان كان خلاف الظاهر وايضا لا مشاحة في الاصطلاح وزاد السكاكي في تعريف
المجاز قوله بضرب من التاويل ليلا ينتقض بما اذا قصد المتكلم صدور الكذب عنه
فيسنده الي غير ما هو له عنده من غير ملاحظة الملابسة المذكورة فانه ليس بمجاز والمصنف
اخرجه بقوله لمشابهة الملابسة ولا يخفى انه غير داخل في الحقيقة ايضا فيبقي واسطة
بينهما ويسميان اي هذه الحقيقة وهذا المجاز عقليين لان الحاكم بانه ثابت في محله
او مجاوز عنه انما هو العقل لا الوضع كما في اللغويين وجه الاقربية اي اقربية اطلاق
الحقيقة والمجاز علي الكلام من اطلاقهما علي الاسناد استقرارهما اي الوصف بهما للفظ
يعني تداستقر في الاذهان انهما من اوصاف اللفظ والمركب باعتبار هيئته النوعية موضوع
للتركيبي اي للمعني التركيبي وضعا نوعيا لان الموضوع والموضوع له لوحظا في هذا
الوضع بعنوان كلي بدل افراده يعني ان المركب المذكور كلي وكل مركب خاص فرد من
افراده وكذلك المعني التركيبي والمقصود وضع كل مركب خاص بازاء معني تركيبي خاص وتفصيل
هذه الاوضاع غير ممكن فجعلوا الة ملاحظة الخصوصيات عنوان المركب الكلي والة ملاحظة
المعاني التركيبية عنوانا اخر مثله فوضعوا افراد ذلك لافراد هذا دفعة واحدة فصار هذا
الوضع الكلي الاجمالي بدل وضع الافراد للافراد تفصيلا بلا قرينة متعلق بالوضع المذكور اي

وضع المركب المذكور للدلالة علي المعني التركيبي بنفسه بلا قرينة وفي نسخة الشارح بدل افراده
بلا قرينة من الدلالة وهو الاوفق بما سبق فالجار متعلق بالدلالة فهي اي تلك المركبات
المستعملة فيما وضعت لها بلا قرينة حقائق فاذا استعمل المركب فيها اي في معني غير ما وضع له
حال كونه متلبسا بها اي بالقرينة فمجاز اي فذلك المركب مجاز ويسمي الاولان اي الحقيقة
والمجاز في المفرد لغويين نسبة الي اللغة في العرف بان يراد بها معني عام يتحقق في عرف
ارباب العربية وغيرهم او المعني ان التعميم انما هو في العرف وتوصف النسبة بهما اي بالحقيقة
والمجاز فيقال نسبة حقيقية ونسبة مجازية او تنسب النسبة اليهما فيقال نسبة
حقيقية ونسبة مجازية لنسبتها اي لاجل نسبة النسبة الي الحقيقة والمجاز لا
يظهر وجه وضع الظاهر موضع المضمر الا ان يقال المراد بها هاهنا غير ما اريد بها اولا
اي الثابت في محله والمجاوز عنه فيكون نسبة النسبة من قبيل نسبة الاخص الي
الاعم واستبعاد قال الشارح اي المجاز العقلي والاولي اي وصف النسبة بهما باتحاد
جهة الاسناد كما ذكره ابن الحاجب من انه ليس للاسناد جهتان جهة الحقيقة وجهة
المجاز كالاسد والمجاز لا يتحقق الا عند اختلاف الجهتين وفي الشرح العضدي فان قلت
فقد قال عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجد السرور
هو الله قلنا هذا بعيد لا تحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرني رويتك
ومات زيد وضرب عمرو فان جهة الاسناد واحدة لا تخطر بالبال عند الاستعمال غيرها
وقال المحقق التفتازاني في حاشيته عليه في منع كون امثال هذه الصور من قبيل المجاز
الا باعتبار المفردات وهذا حق في مثل شابت لمة الليل لان اللمة مجاز عن سواد اخر
الليل والشيب البياض فيه بخلاف قامت الحرب علي ساق فانه تمثيل لحال الحرب بحال من
يقوم علي ساقه لا يقعد ولا مجاز في شيء من مفرداته وبالجملة المركبات موضوعة بازاء معانيها
التركيبية وضعا نوعيا بحيث تدل عليها بلا قرينة فاذا استعملت فيها فحقائق والا فمجازات
وهذا غير الاسناد المجازي الذي يقول به عبد القاهر ومن تبعه من المحققين فانه ليس
في شيء من استعمال اللفظ في غير ما وضع له بل معناه ان الفعل بحكم العقل ان يسند الي ما
هو له فاسناده الي غير ما هو له مجاز عقلي واتحاد جهة الاسناد بحسب الوضع واللغة
لا ينافي ذلك وانما ينافيه اتحاد جهته بحسب العقل وليس كذلك فان اسناد الفعل الي
ما هو متصف به محلا له في المبني للفاعل ومتعلقا له في المبني للمفعول مما يقتضيه العقل
ويرتضيه والي غير ذلك مما يأباه الا بتاويل فلذا قال الشارح المحقق والتحقيق ان ميل
الوهم بالكلية الي ان يجعل الفعل مجازا او صفيا عما يصح عند العقل اسناده الي الفاعل المذكور
وهو النسبب العادي فيكون انبت مجازا عن تسبب في الانبات وصام عن تسبب في

الصوم الي غير ذلك وهذا مشكل فيما اسند الي المصدر ومثل جد جده وبالجملة كلام للمصنف
في هذا المقام يدل علي قصر باعه في علم البيان انتهي واليه اشار بقوله بعيد اذ لا يتبع اتحاده
اي الاسناد بحسب الوضع اللغوي انقسامه اي الاسناد عقلا الي اسناد ما هو للمسند
اليه فيكون حقيقة والي ليس له اي للمسند اليه فيكون مجازا ثم لا يتبع وضع الاصطلاح كذلك
بان يجعل الاسناد الي ما هو له حقيقة والي غير ما هو له مجازا والطرفان اي المسند اليه
والمسند او المضاف والمضاف اليه في المجاز العقلي حقيقتان كاشاب الصغير البيت اي
وافني الكبير كر الغداة ومر العشي فان كلا من الاشابة والافنا مستعمل في حقيقته او مجازان
كاحيا في الكحالي بطلعتك فان المراد بالاحيا السرور وبالاكتحال الرؤية نحو احيي الربيع الارض
فان المراد بالاحيا المعني المجازي وهو تهييج القوي النامية فيها واحداث نضارتها بالنبات
كما ان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وبالربيع حقيقته وكسي البحر النياض الكعبة
يعني الشخص الجواد كسي مستعمل في حقيقته وقد يرد المجاز العقلي الي التجوز بالمسند
حال كونه مستعملا بما يصح نسبته الي المسند اليه بقرينة صارفة عن كونه مسندا الي ما
هو له وقرينة معينة لما استعمل فيه مما يصح اسناده الي الفاعل المذكور لكونه وصفا
له او متعلقا به في نفس الامر والمراد هو ابن الحاجب والي كون المسند اليه استعارة بالكناية
معطوف علي قوله الي التجوز والتقدير قد يرد المجاز العقلي الي كون المسند اليه استعارة
بالكناية علي ما هو مصطلح السكاكي واليه اشار بقوله بعيد اذ لا يتبع اغلاطه كالسكاكي
اي كرد السكاكي وليس الرد الي كونه استعارة بالكناية علي ما هو مصطلح اصطلاحه
مغنيا عن الراد شيئا فيما هو بصدده من رد الاسناد المجازي الي الحقيقي لانها اي الاستعارة
بالكناية علي رايه ارادة المشبه به بلفظ المشبه فيه مسامحة والمراد لفظ المشبه المراد
به المشبه به بادعائه اي بادعا كون المشبه من افراده اي المشبه به فيدعي ان اسم
المنية في انشبت المنية اسم للسبع مرادف له بتاويل وهو ان المنية يدعي دخولها في جنس
السباع مبالغة في التشبيه فالمراد بالمنية السبع بادعا سبعيتها فلم يخرج الاسناد المذكور
عن كون الاسناد الي غير من هو له عند المتكلم الي كونه الي من هو له فان نسبة انشاب
الاظفار الي المنية لا تصير نسبة الي من هو له بمجرد ان يدعي لها السبعية لان السبع الادعائي
ليس بسبع حقيقي ولا يصير نسبة الي من هو له الا لو كون المنية سبعا حقيقيا وذلك
محال وقد يعتبر المجاز العقلي في الهيئة التركيبية الدالة علي التلبس الفاعلي ولا مجاز
في المفردات كما نسب الي الشيخ عبد القاهر وانكر المحقق التفتازاني ان يكون قول لاحد من
علما البيان اعتبار المجاز العقلي فيما ذكر لما كان في النسبة والمركب وههنا انما هو في الهيئة
العارضة علي المركب الدالة علي النسبة الفاعلية بين الفعل وما قام به من حيث اسند فيه

او احدهما

ابي

علي

الي غير ما يقتضي العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي لشبه التلبس الغير الفاعلي
بالتلبس الفاعلي فهو اي هذا المجاز استعارة تمثيلية وهي ان يستعار الدال علي هيئة
منتزعة عن امور من تلك الهيئة لهيئة اخري منتزعة من امور اخر كما اذا شبهت
هيئة تردد المفتي في حكم بهيئة تردد من قام ليذهب فتارة يريد الذهاب فيقدم
رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخري ليبين في شي من هذه المفردات تجوز وانما وقع التجوز في مجموع المركب
الدال علي الصورة الاولي حقيقة باستعارته للصورة الثانية مبالغة في كمال مشابهة
المستعار له بالمستعار منه حتي كانه دخل تحت جنسه فسمي باسمه فان قلت هذا يدل
علي ان التجوز انما هو في اللفظ المركب والكلام في اعتبار المجاز في الهيئة التركيبية الدالة
علي التلبس الفاعلي بان يستعار للتلبس الغير الفاعلي قلت ما ذكرناه انما هو تفسير
للاستعارة التمثيلية علي ما ذكره القوم والمصنف اراد ادخال المجاز في الهيئة التركيبية
الدالة علي التلبس الفاعلي بان يستعار للتلبس الغير الفاعلي علي هيئة منتزعة من امور وكذ
تحتها اذ الدال في المركب المذكور بالحقيقة انما هو الهيئة العارضة علي مجموع مفرداتها
والتلبس الفاعلي هيئة منتزعة من امور وكذا التلبس الغير الفاعلي فيصدق عليه انه
استعارة الدال علي هيئة لاخري فافهم ولم يتعرضوا اي علما البيان باعتبار المجاز العقلي في
الهيئة المذكورة هنا اي في محل النزاع الذي ذكر فيه هذه الوجوه من نحو انبت الربيع
البقل او المعني لم يتعرض علما الاصول هذا الاعتبار في هذا المبحث وليس هذا الاعتبار
بعيد كما اشار اليه المحقق التفتازاني فانما هي اي هذه الارادات المجازية اعتبارات
وتصرفات عقلية للمتكلم قد يصح الكل في مادة واحدة وقد لا يصح الكل في مادة واحدة
بل يصح البعض دون البعض فلا حجر في اعتبارها عند وجود ما يصح ذلك ومن ثمة
اعتبر صاحب الكشاف التجوز في قوله تعالي ختم الله علي قلوبهم من اربعة اوجه
مسئلة لا خلاف ان الاسما المستعملة لاهل الشرع من نحو الصلاة والزكاة في
غير معانيها اللغوية حقايق شرعية يتبادر منها ما علم لهم من معانيها الشرعية بلا قرينة
سوا كان ذلك لمناسبة بين الشرعي واللغوي فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا ابتدا
بل الخلاف في انها اي الاسما المستعملة لاهل الشرع في معانيها حقيقة عرفية للفقها
بسبب وضعهم اياها لتلك المعاني فهي في تخاطبهم تدل عليها بلا قرينة واما الشارع فانما
استعملها فيها مجازا عن معانيها اللغوية بمعونة القراين فلا يحمل عليها الا بقرينة او
حقيقة شرعية بوضع الشارع حتي يدل اي علي المعني الشرعي بحمل كلامه اي الشارع
اذا وقعت مجردة عن القراين والقاضي ابو بكر الواقع هو الاول اي انها حقيقة عرفية للفقها
لا للشارع فعلي اللغوي يحمل الكلام الشارع اذا لم يكن صارف عنه واليه اشار بقوله الا

في كلامه علي تلك المعاني بلا قرينة فالجمهور
اي قال الجمهور الاصوليين الواقع هو الثاني
وهو انها حقيقة شرعية بوضع الشارع
فليه ه ه

بقوله صارفة عن اللغوي الي الشرعي قال الشارح قال المصنف فان قلت كيف يتفرع
الحمل علي المعني اللغوي الحقيقي علي كونها مجازا قلنا معناه انها مجاز افتقر عند وجود
القراين ويحمل علي اللغوي عند عدمها انتهي قلت بيان المتن مغن عن هذا الاطناب وقيل
مراده انها كانت تستعمل في الدعاء ثم شرط فيه الافعال الركوع والسجود وغيرهما فيكون
خارجة عن الصلاة شرطا ولا يخفي بعده وفيه اي فيما ذهب اليه القاضي نظر لان كونها
اي الصلاة مثلا موضوعة للافعال المعلومة شرعا في عهد رسول الله صلي الله عليه
وسلم لا يقبل التشكيك او اشهر معطوف علي قوله لا تقبل يعني حيث ان يعني ان احد الامرين
متحقق بلا شبهة اما العلم بكونها للصلاة بوضع الشارع واما كونها مجازا في الافعال
اشهر من الحقيقة في زمنه صلي الله عليه وسلم وهم اي القاضي والجمهور يقدمونه اي
المجاز الاشهر من الحقيقة على الحقيقة فكيف يحمل علي اللغوي في كلام الشارع عند عدم القرينة
فاتبل قايله البيضاوي الحق انها مجازات لغوية اشتهرت فيعني في لفظ الشارع لا
موضوعات مبتدأة ليس فيه كلام بل هو مذهب القاضي بعينه كما ذكر المحقق التفتازاني
اذ لا شك في حصول الاشتهار بعد تجوز الشارع وفي كلام فخر الاسلام والقاضي ابي زيد
وشمس الايمة السرخسي بانها اي الصلاة اسم للدعا سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها
اي الصلاة شرعت للذكر اي لذكر الله تعالي بنعوت جلاله وصفات كماله قال الله تعالي
اقم الصلاة لذكري اي لتذكرني فيها لاشتمالها علي الاذكار والواردة في اركانها فسميت
العبادة المعلومة بها مجازا من اطلاق اسم الجزء علي الكل يريد به كونها مجازا لغويا
صارت حقايق اي معاني الحقيقية لغة فليس مذهبا اخر كالبديع اي كما يدل
عليه كلام صاحب البديع لنا علي انها حقيقة شرعية بوضع الشارع القطع بفهم الصحابة
قبل حدوث الاصطلاحات في زمنه صلي الله عليه وسلم ظرف لفهم الصحابة ومفعوله ذلك
اي المعني الشرعي لها وهو اي فهمهم ذلك فرع اي فرع الوضع لها ثم لا ابدا او لا اي في اول
خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع اللغوي دون الشرعي من نصب قرينة النقل عن المعني اللغوي الي
الشرعي دفعا للتبادر اللغوي فمدار التوجيه في محل الاشتباه علي انها اذا لزم
تقدير قرينة غير اللغوي على تقدير النقل وتقدير قرينة المجاز علي تقدير عدم النقل
فلابد من وجود القرينة علي الوجهين فهل الاولى في هذه القرينة تقديرها واعتبارها
قرينة تعريف النقل وتعيينه او تقديرها قرينة تعريف المجاز وتعيينه والاوجه
الاول اي تقديرها قرينة النقل عن اللغوي الي الشرعي كما هو قول الجمهور اذ علم
استمراره اي الشارع علي قصده اي الشرعي من اللفظ ابدا الا بدليل وقرينة صارفة
عن الشرعي الي غيره واستمرار القصد المذكور امارة تشخص ارادة الاول وهو معني النقل

والاستدلال للمختار كما في المختصر والبديع بالقطع بانها اي الصلاة في الشرع موضوعة للدعاء
وهو اي القطع بانها لما في الشرع هو الحقيقة اي دليل الحقيقة الشرعية لا يفيد
المطلوب لجواز كونها في الاصل مجازا اشتهر اي القطع بذلك بالشهرة اي بشهرة
التجوز بها للشرعي فان المجاز اذا شاع يعتبر المعني المجازي بحيث يفهم بلا قرينة فيصير
حقيقة او بوضع اهل الشرع وهم الفقهاء اياها لها قالوا اي القاضي ومن معه الصلاة مثلا باقية في
معناها اللغوي وانما ذلك عدم النقل تعين ما امكن عدم النقل هنا باعتبارها
اي الصلاة مثلا باقية في اللغوية والزيادات التي جاءت من قبل الشرع علي اللغوية
شروط اعتبار المعني شرعا وهذا الدليل جار علي غير ما حررناه عنه اي القاضي من انها
مجاز اشهر من الحقيقة اللغوية مختص باختراعاته اي القاضي قايل بانها مستعملة
في حقايقها اللغوية وتقدم النظر فيه وذكر الابهري ان للقاضي قولين احدهما ما
حرره المصنف والاخر هذا وعن الامام انه قال واما القاضي فاستمر علي لجاج ظاهر فقال
الصلاة الدعاء والمسمي بها في الشرع هو الدعاء لكن انما يعتبر عند وقوع افعال واحوال
وطرد ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام واجيب بما يستلزمه اي هذا القول عدم
السقوط للصلاة المفروضة عن المكلف بلا دعا لافتراضه اي الدعا بالذات وباستلزام
السقوط لها عن الذمة بفعل الشرط اي بمجرد ان يفعل الشرط من غير فعل الركن
مطردا اي دايما في حق الاخرس المنفرد لصحة صلاته مع انتفاء المشروط الذي هو الدعا
وانما قيد بالمنفرد لانه اذا كان له امام فدعا الامام دعا له ومنع السبكي هذا بان الدعا
هو الطلب القايم بالنفس وهو موجود عن الاخرس وفيه نظر لان مجرد الطلب اذا قام
بنفس شخص ولم يصدر عنه ما يدل عليه لا يقال انه دعا ثم لا يتاتي هذا التوجيه
في بعضها اي في بعض الاسماء الشرعية كالزكاة فانها لغة النماء والزيادة وشرعا تمليك
قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص ولا يمكن ان يحمل الزكاة علي النماء ويجعل
المذكور شرطا كما لا يخفي قالوا ايضا لو نقلها اي الشارع الاسماء عن المعاني اللغوية
الي الشرعية فهمها اي المعاني المنقولة اليها اي الصحابة لانهم كلفوا بها والفهم
شرط التكليف ولو وقع الفهم نقل الينا لانا مكلفون بها ايضا ولزم تواتره
اي النقل عادة لتوفر الدواعي عليه ولم يوجد والا لما وقع الخلاف في النقل والجواب
القطع بفهمهم اي الصحابة المعاني الشرعية من الاسماء المذكورة كما ذكرنا وفهمنا
اي والقطع بفهمنا تلك المعاني ايضا منهم وبعد حصول المقصود وهو الفهم لا يلزم
تعيين طريقه اي طريق المقصود مثل التفهيم قصدا بالعبارة ونحوها ولو التزمنا
اي تعيين طريقه جاز ان يكون ذلك التفهيم بالترديد اي بطريق التكرار بالقراين

عند سماع تلك الاسما لهم اي للصحابة نقلنا منهم كالاطفال يتعلمون اللغات من غير
تصريح لهم بوضع اللفظ لمسماه بل اذا ردد اللفظ وكرر يفهمون معناه بالقرينة
ويحفظونه او ان يكون اصله اي اصل التفهيم باخباره اي الشارع ثم استغنى من
اخبارهم اي اخبار الصحابة من يليهم ممن تلقى منهم لانه اي الشارع اخبرهم اي
الصحابة فقوله ثم استغنى على صيغة المجهول وقوله عن اخبارهم قائم مقام فاعله
وقوله من يليهم مفعوله او حال من اخبارهم وقوله انه اخبرهم مفعوله الثاني يعني لا يلزم
على الصحابة ان يخبروا من يليهم انه اخبرنا الشارع بوضع الاسما المذكورة لمعانيها
الشرعية وذلك لان من يليهم فهموا من استعمالاتهم وضعها كما يفهم الاطفال من غير
ان يقال لهم هذا موضوع لذا او باخبارهم بالوضع من غير ان يقولوا اخبرنا الشارع
به ويمكن ان يناقش فيه بان شان الصحابة يقتضي ان لا يسكتوا عن اخبار الشارع
اياهم في مثل موضع من قوله لحصول القصد اشارة الى دفعه يعني ان المقصود معرفة
الوضع سواء حصلت بالاخبار ولو بالقراين كالاطفال قالوا اي القاضي ومن تبعه ثانيا
لو نقلت الاسما عن معانيها اللغوية الى الشرعية كانت الاسما المنقولة اليها غير
عربية لانهم اي العرب لم يضعوها على ذلك التقدير بل الشارع ويلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله على غير العربي فان المركب من العربي وغيره ليس بعربي وقد قال تعالى
انا انزلناه قرانا عربيا اجيب بانها اي الاسما المنقولة عربية اذ وضع الشارع اياها
بنقلها وتصييرها مجازات لغوية اذ كان التخاطب بلغة العرب فان العلاقة بين المعنى
اللغوي والشرعي موجودة لان النقل لبعضها ويكفي في العربية كون الفاظها اي من
الالفاظ الموضوعة للعرب وكون الاستعمال على شرطها اي على شرط العربية بان يكون المستعمل
فيه اما عين الموضوع له او ما بينه وبين الموضوع له نوع من العلاقات المعتبرة مع وجود
القرينة الصارفة والمعينة ولو سلم انه لا يكفي ذلك في كونها عربية لم يخل اي
القران اما كون الضمير في قوله انا انزلناه له اي للقران وهو اي القران مما يصدق
الاسم اي اسمه على بعضه اي بعض القران كلمه اي كما يصدق على كله كالعسل
فانه يصدق على القليل منه والكثير حتى لو حلف لا يقرا القران نقرا منه شيا يحنث
ان يراد بالضمير بعض القران ولا ريب في عربيته بخلاف نحو المابة والرغيف مما لا ينطبق
الجز الكل في الحقيقة والاسم فلا يطلق المابة والرغيف على بعض منهما او لكون
الضمير للسورة باعتبار المنزل او المذكور وهذا انما اذا لم يكن في تلك السورة
اسم شرعي واعلم ان المعتزلة سموا قسما من الحقايق الشرعية حقيقة دينية وهو
ما دل على الصفات المعتبرة في الدين وعدمه اي عدم الدين اتفاقا اي اعتبار التفق

كونها غير عربية بعربيته

عليه المذاهب كالايمان والكفر والمؤمن والكافر بخلاف الافعال اي ما هي من فروع الدين
ما يتعلق بالجوارح فانه في اعتبارها في الدين خلافا كالصلاة والمصلي ولا مشاحة
في الاصطلاح ووجه المناسبة في تسمية ما ذكر دينية ان الايمان على قول
النبي لانه اي الدين اسم لمجموع التصديق الخاص بكل ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم
به من عند الله ضرورة مع المامورات والمنهيات لقوله تعالى وذلك دين القيمة
بعد ذكر الاعمال اي قوله تعالى ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة بعد قوله وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين فذلك اشارة الى المذكور من العبادات اجمالا وتفصيلا فان
ليعبدوا في تاويل المصدر المضاف لتقدير ان المصدرية بعد لام كي والمصدر المضاف الى
المعرفة يفيد العموم ويقيموا الصلاة وما بعده من عطف الخاص على العام لزيادة
الاهتمام فيكون جميع العبادات الواجبة دين الملة المستقيمة وكان موجب هذا
ان لا يكون الدين الا الاعمال غير ان الاجماع على اعتبار الايمان في حقيقة الدين واليه
اشار بقوله والاتفاق على اعتبار التصديق في مسماه اي الدين بخلاف الافعال
فناسب تسمية الاسم الموضوع له اي للتصديق الخاص شرعا بالدينية وهذه المناسبة
على رايهم المناسبة في اعتبار الاعمال جزء مفهومه اي المعتزلة وعلى راي الخوارج الناسبة
في هذه التسمية اظهر منها على راي المعتزلة لجعل المعتزلة مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وجعل الخوارج مرتكبها كافرا فكلما زاد اعتبار العمل في الايمان زاد الاحتياج
الى التصنيف ولا يلزم من نفي ذلك اي كون الاعمال جزء مفهوم الايمان كما هو قول اصحابنا
نفيها اي الحقيقة الدينية لانه لا يبتني على ما يصلح مناسبة لوضع الاصطلاح اذ يكفي في
وجه التسمية لها اي الدينية انه لا اصل الدين واساسه اعني التصديق فظهر
ان الكلام في ذلك اي في نفي كون الاعمال من الايمان مع انه اي الكلام في ذلك بحث
البحث عن الاصول الى فن اخر اي علم الكلام ولا يتوقف عليه اي على ذلك مطلب
اصولي بل اصطلاحي وان الكلام في ذلك بلا ضر في غرض سهل وهو اثبات مناسبة
تسمية اصطلاحية لا يبتني نفيها فعلى المحقق تركه قال الشارح وفي هذا تعريض
بابن الحاجب قلت لو كان التعريض به يترك التعرض لكان اولى تتمة كما تقدم
المعنى الشرعي في لسانه اي في خطاب الشرع على ما سلف اي اللغوي كذا العرفي في
في لسانهم اي اهل العرف خاصا كان او عاما يقدم على اللغوي فلو حلف لا ياكل بيضا
كان المحمول عليه ذا القشر في المبسوط فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز
ونحوهما ولا يدخل فيه بيض السمك الا ان نوى لانا نعلم انه لا يراد به بيض كل
شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض في كل عادة

اي المعتزلة

منه طل النعام اي بيضه تقديم على كون البيض محمولا على ذي القشر وذلك متفرع على
تقديم العرفي فعلم ان المراد ذهوله عما اذا كان عرف خطاب الحالف بحسب معتادهم
في الاطلاقات ما يعم بيض النعام واما اذا كان العرف ما هو اخص من ذلك فلا بد حمل
فيه ورد ذلك مع التعارف ولا شك انه مما يختلف فيختلف الجواب باختلافه او لا ياكل طبيخا
فاطبخ من اللحم الماورقه اذا كان المتعارف بينهم ما ذكر بحيث لا يفهم في الاطلاق غيره
بخلاف ما اذا كان المتعارف ما هو اعم من ذلك فانه يحنث على القسم التقدير بما كل كلها
يؤكل عادة من الطبائخ سواء كان من اللحم او غيره او لا ياكل راسا فيكبس في التنانير
في عرف الحالف ويباع مشويا من الرؤس بقرا وغنما عند ابي حنيفة رض الا انها المتعا
في زمنه رض الا غنما واولا ايضا عنده اولا اذا كان متعارفا لاهل الكوفة ثم تركوه
ولو تعورف الغنم فقط تعين محلا لاطلاق الراس باعتبار ذلك العرف فالخلاف خلاف
زمان لا برهان او لا ياكل شوا خص اللحم فلا يحنث بالمشوي من البيض والباذنجان
وغيرهما لان التعارف مختص به وقول فخر الاسلام في توجيه ترك الحقيقة بالعرف لان
الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة يحمل
على ذلك المحمل فلا يحمل الى اخره جر المتبادر ان اطلاق اللفظ في الايمان يحمل على
ما هو المتعارف في زمن الحالف لا على ما يقتضيه اصل وضعه افاد ان فخر الاسلام اراد
بما ذكره هذا المعنى فهو مجاز لغوي بهجر الحقيقة فصار حقيقة عرفية ولا يخفى ان ما
بيانه بما ذكر باعتبار ارادة بعض افراد الحقيقة خاصة بموجب العرف مسئلة
لا شك ان الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا لانتفاء جنسهما اي جنس
تعريفي الحقيقة والمجاز وهو المستعمل ولا شك ايضا في عدم استلزام الحقيقة مجازا
لجواز ان لا يستعمل اللفظ في غير ما وضع له واختلف في عكسه اي استلزام المجاز الحقيقة والاصح
نفيه اي نفي قلبه ويكفي فيه اي في نفي استلزامه اياه تجويز التجوز به اي باللفظ لما
يناسبه بعد الوضع قبل الاستعمال له فيما وضع له لكنهم استدلوا بوقوعه اي المجاز ولا
حقيقة بنحو شابت لمة الليل اذا ظرفه باشير الصبح فانه مجاز لا حقيقة
له ودفع هذا الاستدلال بانه مشترك الالزام يعني ان الاستدلال مبني على ان ما وضع
له في نحو المثال المذكور مما لا يمكن تحققه فلا يستعمل فيه لان الاستعمال فرع تحقق المستعمل
فيه وبهذا الدليل يمكن نفي الوضع لان ما لا تحقق له لا يصلح لان يوضع له لان الوضع
لمصلحة الاستعمال فلا يمكن اثبات مجاز بدون الحقيقة بهذا الدليل والبيان لا
بقوله لا استلزامه اي المجاز وضعا اذ الاستعمال فيما وضع له فرع تحقق الـ
وقد عرفت ان امتناع الاستعمال لما ذكر يستلزم امتناع الوضع ثم افاد ان نحو ما ذكر

لا للاستدلال به في محل النزاع بقوله والاتفاق على ان المركب لم يوضع وضعا شخصيا
والكلام فيه اي في الوضع الشخصي وايضا ان اعتبر المجاز فيه اي في شابت لمة الليل في المفرد
اي في شابت بان اريد بالشيب حدوث بياض الصبح في اخر سواد الليل وفي لمة بان اريد
بها سواد اخر الليل وهو الغلس فمعناهما حقيقة شابت ولمة لاستعمالهما في المعنى الحقيقي
لها من بياض الشعر والشعر المجاور لشحمة الاذن في هذا المركب او اعتبر المجاز فيه
في نسبتها اي النسبة الاسنادية للشيب الى اللمة والنسبة الاضافية للمة الى الليل فليس
المجاز فيها النزاع لانه مجاز عقلي والنزاع انما هو في المجاز في المفرد واما منع الثاني اي المجاز
في النسبة بان يقال لا مجاز في النسبة لاتحاد جهة الاسناد كما سبق في تنبيه قبل الحقيقة والمجاز
على تعيين المفرد فغير واقع لما تقدم هناك واوضحناه فليراجع وايضا وضع الرحمن لمن له رقة القلب
ولم يطلق اطلاقا صحيحا الا عليه تعالى واستعرته عن الوصف بها فلزم ان يكون الاطلاق عليه
تعالى مجازا بلا حقيقة بخلاف قولهم اي بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول شاعرهم
وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانهم لم يطلقوا عليه اطلاقا صحيحا الى النسبة اللغة اذ اتفق اهلها
ان لا يطلق على غير الله سبحانه او متعنتهم فيه لجاجهم في الكفر ولانهم لم يريدوا به اي بلفظ رحمن في اطلا
على مسيلمة المعنى الحقيقي من رقة القلب بل ارادوا ان يثبتوا له ما يختص بالاله تعالى بعد ما اثبتوا له
ما يختص بالانبياء وهي النبوة وقد يجاب عنه بانهم لم يستعملوا الرحمن المعرف باللام وانما استعملوه
معرفا بالاضافة في رحمن اليمامة ومنكرا في لا زلت رحمانا ودعوانا في المعرف باللام قالوا اي الملزمون
لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي الاستعمال فيما وضع له وليس هذا بشيء
يعتد به لان التجوز باللفظ فائدة لا تنتفي بغير الوضع اي تحقق هذه الفائدة بمجرد الوضع ولا تتوقف
على الاستعمال فيما وضع له فاذا كانت هذه الفائدة حاصلة بمجرد الوضع كفى بها فائدة للوضع والله
اعلم مسئلة المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث خلافا للاسفرايني في الاول اي اللغة
وحكى السبكي النفي لوقوعه مطلقا عنه وعن الفارسي وحكى الاسنوي عنه وعن جماعة لانه قد يفضي
الى الاخلال بغرض الوضع وهو فهم المعنى بعينه ووقوعه يفضي الى الاخلال في الجملة في بعض الصور لخفاء
القرينة الدالة على المعنى المجازي وما يفضي الى الاخلال لا وقوع له فيما يقصد به الافادة والاستفادة
وهو اي خلافه في وقوعه بعيد لا يشتبه وقوعه على بعض المميزين وذلك لفظ البعض الذي يعم
من له ادنى تمييز لغة فالمعنى لا يشتبه على من له ادنى تمييز ولا يصدر عنه فضلا عنه اي فضلا
عن صدوره عن الاستاذ ابي اسحاق ثم علل البعد بقوله لان القطع به اي بوقوع المجاز في اللغة
اثبت من ان يورد له مثال اي القطع الحاصل بوجوده بدون ايراد المثال له اثبت من القطع الحاصل
بوجوده بسبب ايراد المثال او المعنى القطع به متجاوز عن ايراد المثال لكونه مستغنا عنه فان افعل التفضيل
يلزمه تجاوز المفضل عليه وذلك لكثرته وكمال ظهوره ويلزمه اي يلزم دليل النافي نفي وقوع الاجمال

مطلقا في اللغة والكتاب والسنة الا افضا الى الاخلال بفهم المعنى المراد واللازم منتف وخلافا للظا
في الثاني اي القرآن قال الشارح وكذا في الثالث الا انه غير مقطوع على انكاره ووقوعه فيهما واما ذهب
اليه ابو بكر بن داود الاصفهاني الظاهري في طايفة منهم لانه اي المجاز كذب لصدق نقيضه اذ يصح
ان يقال لمن قال للبليد انه حمار وكذب به اذ البليد ليس بحمار فيصدقان اي النقيضان اذا وقع في
القرآن اما صدق الكلام المشتمل على المجاز فلاستحالة الكذب في حق الله تعالى واما صدق نقيضه
فلصدق نفي مدلول اللفظ المستعمل مجازا بحسب نفس الامر قلنا جهة الصدق مختلفة فمتعلق الاثبا
المعنى المجازي ومتعلق النفي المعنى الحقيقي فزيد حمار صادق من جهة المعنى المجازي وزيد ليس بحمار صادق
من جهة المعنى الحقيقي ولا محذور فيه لما ذكر ان المجاز نصادقا اراد ان يحقق مناط صدقه فقال وتحقيق
صدق المجاز صدق التشبيه ونحوه من العلاقة فاذا صدق كون زيد شبيها بالاسد بان يكون
شبهه به متحققا في نفس الامر بان يكون شجيعا صدق قولنا زيد اسد واذا صدق كون زيد منعما
عليك صدق قولك على يد وحينئذ اي وحين كان مناط صدق المجاز نسبه هي مبناه ومآله هو اي
المجاز ابلغ من الحقيقة لما فيه من تصرف عقلي ليس للحقيقة مثله وقولهم اي الظاهرية يلزم على
تقدير وقوع المجاز في كلامه تعالى وصفه تعالى بالتجوز لان من قام به فعل اشتق له منه اسم فاعل
واللازم باطل لامتناع الاطلاق عليه تعالى اتفاقا قلنا ان اردتم لزومه لغة منعنا بطلان اللازم اذ لا
مانع منه لغة او اردتم لزومه شرعا منعنا الملازمة لان كونه موصوفا بالكلام المشتمل على المجاز لا يقتضي
صحة اطلاق الاسم عليه شرعا لكونه مشروطا بان لا يكون موهما لما لا يليق به ولفظ المتجوز يوهم انه يتسمح ويتوسع
فيما لا ينبغي من الافعال والاقوال وهو نقص ولنا الله نور السموات فان النور في الاصل كيفية يدركها
الابصار اولا وبواسطتها ساير المبصرات كالكيفية الفايضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية
لهما والله سبحانه منزه عن ذلك فهو على التجوز بمعنى منور السموات ومزينها به فانه تعالى
نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار وبالملائكة والانبياء اذا عم النور او بمعنى مدبرها من
قولهم للرئيس الفايق في التدبير نور القوم لانهم يهتدون به في الامور او موضحها فان النور ظاهر
بذاته مظهر لغيره واصل الظهور هو الوجود كما ان اصل الخفاء هو العدم وهو تعالى موجود بذاته
موجد لما عداه الى غير ذلك ومكر الله لان المكر في الاصل حيلة يجلب بها مضرة الغير وهو منزه سبحانه
عنها وانما يسند اليه على سبيل المقابلة والازدواج الله يستهزئ بهم لان الاستهزاء السخرية ينسب
اليه سبحانه مشاكلة او استعارة لما ينزل اليهم من الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزاء الى غير
ذلك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس جزاء الاعتداء اعتداء بل هو
عدل ولا جزاء السيئة سيئة فهما من اطلاق اسم احد الضدين على الآخر بجامع المجاورة في التخيل وكثير
مما لا يحصى عدده فلا ينفعهم التاويل في بعض الامثلة كان يقال النور حقيقة هو الظاهر في نفسه
المظهر لغيره لا الغرض المذكور او اطلاقه عليه تعالى حقيقة وقال الامام الرازي المكر ايصال المكروه

خفية والاستهزاء اظهار الاكرام واخفاء الاهانة فيجوز صدورهما منه تعالى حقيقة وقد لا تتمشى
هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لا بد لعلي ان كلا استهزاء جهل والاعتداء ايقاع الفعل المؤلم
او هتك حرمة الشيء والسيئة ما يحل بسوء من يتعلق به ولا مجاز في شيء منها واما واسئل القرية فقيل
القرية فيه حقيقة والمراد بعضهم يبعث اما مهم ان يسالها فتجيبه اي القرية بانطاق الله اياها انا
كان زمان النبوة وخرق العوايد وضعف بانه انما يقع للنبي عند التحدي واظهار المعجزة وفي غير ذلك لا يقع
عادة وان امكن وقد مثل اي باق ما يتعلق به وان لفظ القرية حقيقة مع حذف الاهل وفيه نظر لم كتا
فيها اشعار بان المراد سؤال الاهل لا جميع الجمادات متساوية في الشهادة عند الانطاق خرقا للعادة اظهارا
لصدقهم وليس كمثله شيء ليس من محل النزاع وهو مجاز العلاقة لانه من مجاز الزيادة الا انه نزلي لمبالغتهم
اي الظاهرية بانه كذب اذ لا كذب في مجاز الزيادة وقد اجيب ايضا من قبلهم بغير هذا فاجيب
تارة بانه اي بان ليس كمثله شيء لنفي التشبيه حقيقة فالكاف فيه مستعملة في معنى مها
الوصفي والمثل فيه النفسه اي لنفي الشيء وذاته فيما لا ينبغي لك كذا اي لك قال تعالى فان
امنوا بمثل ما امنتم به اي بما امنتم به وهو القرآن او دين الاسلام فالمعنى ليس كذاته شيء وتمامه
اي تمام هذا الجواب باشتراك لفظ مثل بين النفس والتشبيه اذ لا ريب في كونه حقيقة
في التشبيه فان كان حقيقة في النفس ايضا ثبت الاشتراك والا اي وان لم يكن في النفس حقيقة
بل كان مجازا ثبت نقيض مطلوبهم اي الظاهرية وهو وجود المجاز في القرآن وهو اي الاشتراك
ممنوع اي غير واقع لان الاصل عدمه والمجاز اولى وتارة بان ليس كمثله شيء حقيقة على ان الكاف
بمعنى مثل وكل منهما غير زايد اما لنفي مثل مثله ويلزمه اي ويلزم نفي مثل مثله نفي مثله والا
اي وان لم يلزمه تناقض لانه تعالى مثل مثله توضيحه انه على تقدير نفي مثل مثله لو تحقق مثله
لزم اجتماع النقيضين انتفاء وجود مثل المثل ووجود مثل المثل اما الاول فلانه المنطوق والمدلول
لقوله ليس كمثله واما الثاني فلان الله سبحانه موجود وهو مثل مثله المفروض تحققه ووجوده وللزوم
التناقض على تقديره اذ لا يلزم نفي مثل مثله نفي مثله انتفى ظهوره اي ظهوره نفي مثل مثله في
اثباته دفع لما قيل من انه يلزم على تقدير كون الكاف بمعنى المثل اثبات المثل من حيث دلالة اللفظ
ظاهرا اذ لا ينفي عادة نظير الشيء الا اذا كان ذلك الشيء معلوم الوجود وانما جعل دلالته ظاهرا لجواز
ان يجوز عقلا نفي نظير الشيء مع كون ذلك الشيء معدوما وبه اي بلزوم التناقض على تقدير وجود المثل
مع نفي مثل المثل يندفع دفعه اي دفع هذا الجواب القايل ان الكاف بمعنى المثل وليس بزايد في نفي
والدافع ابن الحاجب ما قضايه اي الجواب المذكور وهو صلة الدفع اثبات المثل في مقام نفيه اي
المثل واذ قد عرفت انه لزوم التناقض صرفه عن حمل التركيب على اثبات المثل به يندفع ظهوره اي
ظهور ليس كمثله على تقدير كون الكاف بمعنى المثل فيه اي في اثبات المثل وجعل هنا الدفع مرتبا
على الجواب الاول كون المثل بمعنى الذات على ما وقع في حواشي المحقق التفتازاني سهو لان نفي

مثل ذاته لا يقتضي اثبات المثل في مقام نفيه واما النفي بشبه المثل معطوف على قوله اما النفي بمثل مثله
لا فرق بينهما باعتبار زيادة المثل من الكاف لكن الثاني اعني فيه المعنى الكنوي وحاصله انه تارة الى
مثل الشي امراة اتطرف فيه وحدها الى انتفا ما الحى فكل النفي فيكون الحكم به على المثل كناية عن
الحكم به على النفي كما اشار اليه بقوله فينتفي المثل باولى اي بطريق اولى كمثلك لا يبخل فان
مثله من حيث انه مثله اذا انتفى عنه البخل كان ذاته اولى بانتفائه عنه وههنا اذ الغرض لانه للقصد
نظر تعالى شانه كان ذلك المفروض عديم النظر فكيف يتصور ان لا يكون هو عديم النظر ولا يخفى ان
اقتضاء شبه صفته انتفا البخل انما اضاف اقتضا انتفا البخل الى شبه صفته لا الى شبهه كما يقتضيه
الظاهر لان البخل المنفي عن شبهه انما هو منتفي صفته لا في ذات الشبه وتلك الصفة شبه صفة
من قصد انتفا بخله اصالة فافهم اولى جزاه منه اي من اقتضا شبه صفته انتفا البخل اقتضا
صفته انتفا البخل وقوله اقتضا فاعل اولى وجميعها على بعض اي بعض النحاة واما على راي الاكثر فالجملة
الجملة اقتضا صفته مبتدا واولى خبره او العكس كما ذهب اليه سيبويه لكن ليس منه اي من باب
شبهك لا يبخل ما نحن فيه من نفي مثل المثل لينتفي المثل كلمة من بيان للموصول وان اي وان لم يكن كذلك
بان يكون ما نحن فيه من ذلك الباب لم يصح نفي مثل المثل الثابت متعلق بمثل الثاني اي لشخص ثابت له مثل
فاعل ثابت واحد فضلا عن الاكثر لكنه اي نفي مثل الماصدق ثابت له مثل صحيح فاذا قيل ليس مثل
مثل زيد احد اسم ليس فتم عليه جزء انتفى ثبوت مثل زيد ونفاياله يعقل بحى دان يكون ليس
كمثله من قبيل مثلك لا يبخل ولا يلزم منه عدم صحة نفي ما ذكر لجواز ان يستعمل ليس مثل مثله تارة
لنفي المثل وتارة لنفي مثل المثل مع وجود المثل وتبعين كل منهما بحسب القراين ففي مثلك لا يبخل
العلم بوجود المثل حاصل والقرينة دالة على ان المراد نفي البخل عمن اضيف اليه المثل بطريق اولى فعند
استعمال ليس كمثله ان كان العلم بوجود المثل حاصلا لكن المراد نفي المثل بطريق اولى وان لم يعلم
وجود للمثل وكان سوق الكلام لنفي المثل كان المراد نفيه بطريق اولى نعم يتجه ان يقال هذا التاويل
وان جاز على سبيل التكلف لكن المتبادر من اللفظ نفي مثل المثل مع وجود المثل كما لا يخفى على من له ذوق
العربية وستشير اليه وصرف ما حققناه من ان تنتفي ليس مثل مثل زيد لزيد وانه يستلزم
ثبوت زيد ايضا لزوم التناقض اللازم من نفي مثل مثله على ما بيناه الى نفي مثل اخر غير زيد
اي صرف ما ذكر انصراف النفي عما يستلزم التناقض من نفي مطلق مثل المثل الى نفي المثل الخاص فلم
يتحد محل النفي والاثبات لحمل النفي مثل المثل الذي غير زيد ومحل الاثبات مثل المثل الذي هو زيد
ويحتمل ان يكون لزوم التناقض فاعل صرف المعنى صار لزوم التناقض المذكور قرينة صارفة لحمل النفي عن
الاطلاق الى التخصيص وهو اي الصرف المذكور اظهر من صرفه اي من صرف لزوم التناقض السابق اي
الذي سبق ذكره القول المذكور يعني ليس مثل مثله عن ظاهره اي النقل المذكور في اثبات المثل
اي نفي المثل مطلقا لا يستفيد هذا اي اثبات المثل الى الفهم من التركيب المذكور غير ان العرف

لزيد

السابق

السابق به يجي جواب الظاهرية وهذا بيطله كما لا يخفى بالوجدان لك الدفع اي دفع ابن الحاجب كون
التركيب لنفي مثل مثله ويلزمه نفي مثله باقتضائه اثبات المثل في مقام نفيه يجعل لزوم التناقض
قرينة صارفة عن ظهور التركيب في اثبات مسئلة اختلف في كون المجاز نقليا تعالى قال البعض
نقليا ما صرح قال تعالى ثم اختلفوا فقيل يشترط النقل في احاده فلا بد في كل فرد من المجاز من نقل
عن العرب انهم استعملوه في خصوص ذلك المعنى المجازي وقيل يشترط في نوع العلاقة فيشترط في
كل مجاز ان ينقل عن العرب اعتبار نوع علاقته وهو اي هذا القول هو الاظهر ومن قال
لا يشترط ذلك قال يكفي وجود علاقة مصححة للانتقال عما وضع له الى المعنى المجازي بمعاونة
القرينة ثالثها الشرط للنقل في نوع العلاقة يعني معنى اشتراط نوع العلاقة ان يعقل الواضع
ما اي معنى بينه وبين معنى اخر وهو ما وضع له اللفظ اتصال كذا كناية عن العلاقة الى اخره
اي اجزه فان يستعمل فيه من غير احتياج الى نقل احاده واما الشرط للنقل في الاحاد فيشترط سماعه
منهم في عين كل صورة والمطلق للجواز من غير اشتراط نقل في الاحاد ولا في النوع يقول الشرط في صحة
التجوز ان يكون بعد وضع التجوز اي بعد تعيين الواضع اللفظ لان يستعمل في غير ما وضع له عند القرينة
الصارفة والمعينة اتصال بين المتجوز به والمتجوز عنه في ظاهر من الاوصاف المختصة بالمتجوز
عنه بحيث وجد لم يتوقف على غيره وعلى النقل اي على القول باشتراط النقل نوعا لا بد من العلم بوضع
نوعها اي بتعيين الواضع اللفظ للاستعمال في غير ما وضع له مما له نوع اتصال بالموضوع له من الانواع
المعتبرة والا لكان استعمال اللفظ في ذلك وضعا جديدا او غير معتد به واستدل المطلق بانه على التقديرين
اي تقدير شرط نقل الاحاد وتقدير شرط نقل الانواع لو شرط احدهما لتوقف اهل العربية في كل تجوز
على التقدير الاول وفي كل نوع من التجوز على التقدير الثاني ولا يتوقفون اي في احاد الاحاد
ولا في احاد نوعها اي العلاقة ومن ثمة لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وهو اي هذا الدليل
منتهض اي قائم ثابت في الاول اي في عدم اشتراط النقل في الاحاد ممنوع بطلان التالي اي لا
نسلم عدم التوقف في الثاني وهو عدم اشتراط النقل في الانواع تقريره لو اشترط النقل في الانواع
لتوقفوا فيها لكنهم لا يتوقفون فاستثنا نقيض التالي ممنوع وعلى الاحاد اي واستدل على عدم اشترا
النقل في الاحاد لو شرط النقل فيها لم يلزم البحث عن العلاقة لان النقل بدونها مستقل بتصحيحه
حينئذ فلا معنى للبحث فيها لكنه لازم باطباق اهل العربية فلا يشترط النقل في الاحاد ودفع انه اريد
نفي التالي اي عدم لزوم البحث عن العلاقة في حق غير الواضع منعنا اي نفي التالي لانه لا يلزم عليه
البحث عنها بل يكفيه اي غير الواضع نقله اي نقل كل واحد من الاحاد عمن استعمله وبحثه
عن العلاقة للكمال وهو الاطلاع على الحكمة الباعثة لاستعمال من نقل عنه اللفظ في ذلك المعنى او
اريد نفي التالي منه اي في حق الواضع منعنا الملازمة فان الواضع محتاج الى معرفة المناسبة بين
المعنى الحقيقي والمجازي المسوغة للتجوز والواضع غير محل النزاع فان النزاع في غير الواضع

بينه

ط

قالوا اي الشارطون للنقل لو لم يشترط النقل فيها جاز اذ يستعمل نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
في الطول كما جاز للانسان الطويل وشبكة للصيد للمجاورة بينهما وابن لابيه اطلاقا للمسبب على السبب
وقلبه اي ابن لابنه اطلاقا للسبب على المسبب وهذا الدليل للاول اي القائل باشتراط نقل الاحاد والجواب
وجوب تقديم المانع في امثال هذه الصور للقطع بانهم اي اهل العربية لا يمتنعون عن استعمالات
مجازات لم تسمع اعيانها بعد تحقق نوع من العلاقات المعتبرة وتخلف الصحة عن المقتضي في بعض الصور
لمانع مخصوص بها لا يقدح في الاقتضا اذ عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وقال صدر الشريعة انما لم
يجز نخلة الطويل غير انسان لانتفا المشابهة فيما له مزيد اختصاص بالنخلة وهو الطول مع فروع
واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها وفيه انه لو فرض ما يشاركها فيما ذكر لا يستعمل فيه ايضا
فتامل المرقاة فللمجاز يعرف المجاز بتصريحهم اي اهل اللغة باسمه اي المجاز كهذا اللفظ
مجاز في كذا او حده بان يصرح بحد المجاز كهذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع او ببعض لوازمه كاستعماله
في كذا يتوقف على العلاقة وبصحة نفيه اي معنى لم يعرف معنى حقيقيا له اي للفظ وهو المستعمل
فيه عن المعنى المعروف كونه حقيقيا له في الواقع متعلق بالصحة كما تقول للبليد حمار فانه يصح فيه
ان يقال الحمار ليس ببليد وغيره وجعل العلامة صحة نفي الحقيقي عن المستعمل فيه وهما متلازمان
وانما قال في الواقع لصحة سلب الانسان لغة وعرفا عن الفاقد لبعض صفات الانسانية المعتد بها
بناء على اعتبارات خطابية قيل والقائل ابن الحاجب وعكسه وهو عدم صحة نفي ما لم يعرف
حقيقيا له دليل الحقيقة كعدم صحة نفي الانسانية عن البليد وعكسه فانه دليل على انه انسان
حقيقة واعترض والمعترض المحقق التفتازاني بالمستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان من
قولنا عند نفي خواص الانسانية عن زيد مع قوله ما زيد بانسان اي كاتب اذا استعمل في اللازم
او ناطق اذا استعمل في الجزء حاصل الاعتراض انا لا نسلم عدم صحة النفي دليل الحقيقة ولفظ انسان
في المثال المذكور سواء استعمل في كاتب او ناطق مجاز بلا شبهة مع انه لا يصح النفي وفيه فقد وجد الدليل
ولا حقيقة فتخلف المدلول عن الدليل وذلك لانه لا يصح نفي الانسان عن الكاتب ولا عن الناطق
لان كل كاتب انسان وكذا كل ناطق انسان ورد عليه المصنف بقوله والحق الصحة اي صحة النفي فيهما
اي في كاتب وناطق فيصح ان يقال الكاتب ليس بانسان وكذا الناطق ليس بانسان على ان يكون القضية
طبيعية اذ ليس مفهوم الانسان عين شيء منهما وان كان محمولا على افراد كل منهما على ان يكون القضية
متعارفة قيل على ما في الشرح العضدي وان يعرف له معنيان معطوف على مدخول البا في قوله
بتصريحهم اي ويعرف المجاز بان يعرف للفظ معنيان بدل من معنيان حقيقي ومجازي ويتردد في المراد
منهما في مورد فكل من المعنيين بخصوصه معلوم هذا حقيقي وهذا مجازي غير انه لا يعرف المراد بخصوصه
ويعرف ان احدهما مراد فصحة نفي الحقيقي عن الارادة في مثل هذا المورد دليل اي
دليل كون اللفظ مستعملا في المعنى المجازي وليس هذا القول بشيء يعتد به لان الحكم بالصحة اي

بصحة نفي الحقيقي عن مراديتها عن الارادة في هذا المورد يحيل الصورة المذكورة اي يحيل كونهما
به كون اللفظ مجازا لانه اي الحكم بان المعنى الحقيقي غير مراد فيها فرع عدم التردد في المراد بخصوصه
والعلم بان المعنى المجازي مراد فالعلم بمجازية اللفظ على هذا مقدم على الحكم بالصحة فكيف يكون الحكم
بها دليل المجازية وان اريد تكون صحة نفي الحقيقي دليلا اثبات الدلالة لظهور القرينة المفيدة للمجاز
بالاخرة بعد الاحتمال والتردد بسبب التامل اسناد الوصف الى الشيء الى سببه فقصور اي فهذا
التاويل قصور عن فهم ما يلزمه من الوقوع فيما هو اهون اذ حاصله اي حاصل هذا التاويل انه
اذا دلت القرينة على ان اللفظ مجاز فهو مجاز ولا طائل تحته اذ حاصله انه اذا قام دليل المجاز به
يحكم بموجبه ومعلوم وجوب العمل بالدليل ويعرف المجاز بان يتبادر من اللفظ الى الفهم غيره
اي غير المعنى المستعمل فيه لولا القرينة فلو كان حقيقة لما تبادر غيره وقلبه اي قلب ما ذكر وهو
انه لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على ان المراد غيره علامة الحقيقة فما ذكر مطرد
منعكسة وايراد المشترك نقضا على علامة الحقيقة اذ لا يتبادر منه المعنى المعين المستعمل فيه وعدم
تبادر غير المستعمل فيه يدل على كون المستعمل فيه متبادرا مع فاوهو اي المشترك حقيقة فيه
اي في ذلك المعين مبني على اشتراط انعكاس العلامة وهو اي اشتراط انعكاسها منتف بل
الشرط اطرادها فقط واصلاحها اي توجيه ايراد المشترك على علامة المجاز وهو ان يقال المشترك
ليس بمجاز وعلامة المجاز موجودة فيه اذ المتبادر منه غير ما استعمل فيه والى هذا اشار بقوله
تبادر غيره جزما ملاحظة على المسامحة وهو اي غير المستعمل فيه المبهم يعني احدهما لا على التعيين الا
بقرينة تعين احدهما بعينه استثنا من اعم الاحوال اي يتبادر غيره في جميع الاحوال الا حال كونه
متلبسا بقرينة ودفعه اي دفع الايراد المذكور بان في معنى التبادر اي تبادر الغير ماخوذا انه
اي الغير مراد وهو اي المعنى المذكور منتف في المبهم واندفع ما ذكر من ايراد المشترك اذا قرر بعبارة
اخرى مشار اليه بقوله بما اذا استعمل المشترك في معنى مجازي فانه لا يتبادر حينئذ غيره اي
غير ذلك المجازي لما عرفت من ان المراد تبادر الغير من حيث انه مراد فتنتقض علامة الحقيقة في المجاز
ثم افاد وجه الاندفاع بقوله بان علامة الحقيقة تبادر المعنى المستعمل فيه لولا القرينة وهو
المراد بعدم تبادر غيره اي لا يكفي في الحقيقة مجرد عدم تبادر غير المستعمل فيه بل لا بد مع ذلك من تبادر
المستعمل فيه بدون القرينة فلا يرد لهذا الايراد اذ ليس يتبادر المعنى المجازي من لفظ
المشترك حتى يكون حقيقة ثم هو اي هذا التقرير مناقض مناضلة المقرر اي مباراته ومجادلته
يعني القاضي عضد الدين فيما سلف في مسئلة عموم المشترك بتنصيصه على ان المشترك ظاهر في كل معنى
ضربة اي دفعة واحدة عند عدم قرينة معينة ويعرف المجاز ايضا بعدم اطراده اي اللفظ بان
استعمل في محل باعتبار وامتنع استعماله في محل اخر معه اي مع ذلك الاعتبار كاسأل القرية
دون اسأل البساط فان لفظ اسأل استعمل في سؤال القرية باعتبار نسبته الى اهلها ولم يستعمل

في سؤال البساط باعتبار نسبته الى اهله فلو كان استعماله بذلك الاعتبار على ما يقتضيه وضعه الاصلي
لما اختلف باعتبار المحال **ولا ينعكس** هذه العلامة اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد
كالاسد للشجاع **واورد** على هذه العلامة اعني عدم الاطراد **السخي والفاضل امتناعا فيه مع**
وجود **المناط** اي مناط الاطلاق فيهما وهو الجود والعلم في حقه تعالى فقد تحقق فيهما عدم الاطراد ولم
يتحقق المجاز **والقارورة** امتنع استعماله **في الدن** اي لا يسمى قارورة مع وجود المناط فيه وهو كونه
مقر المائع **واجيب بان عدم** اي عدم استعمال هذه الالفاظ فيما ذكر **لغة عرف تقييدها** اي المذكورات
بكونها اي الجود **ممن شانه ان يبخل و**العلم ممن شانه ان **يجهل والقر بالزجاجية** فانتفى مناط الاطلاق
فيما امتنع استعمالها فيه ثم نقض هذا الجواب بقوله **ويجيء مثله** اي مثل هذا الجواب **في الكل**
اي في كل مادة يجعل فيها عدم الاطراد علامة للمجاز **اذ لا يدري خصوصية** لذلك المحل المستعمل
فيه **فيجعل** تلك الخصوصية **جزءا** من المناط **و**يعرف المجاز ايضا **بجمعه** اي اللفظ **على خلاف جمع المسماه**
اي اذا كان للاسم جمع باعتبار معناه الحقيقي ثم استعمل في معنى اخر لا يعلم كونه حقيقة فيه فجمع جمعه
باعتبار ذلك المعنى الاخر مخالفا لجمعه باعتبار المعنى الحقيقي كان هذا الاختلاف دليلا على انه مجاز في المعنى
الاخر كالامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقي وهو الصيغة المخصوصة اوامر وباعتبار الفعل امور
فدل على انه مجاز فيه **دفعا للاشتراك** اللفظي لانه خير منه **وهذا** الذي علل به كون الاختلاف المذكور كما
يتحقق باعتبار الحقيقة والمجاز كذلك يتحقق باعتبار الاشتراك فلا اختصاص له باحدهما دون الاخر
في التحقيق يعكسه هذه العلامة اذ ليس كل مجاز يخالف جمعه جمع الحقيقة فان الاسد بمعنى الشجاع والحمار
بمعنى البليد مجموعان على اسد وحمر وهذا الكلام يفيد ما قبله قال الشارح لا حاجة الى قوله **كالى قبلها**
لتصريحه به ثمة قلت لعله اشار به الى وجه ايرادهما متصلين **و**يعرف المجاز ايضا **بالتزام تقييده**
اي اللفظ عند استعماله في المعنى المراد فيه بشيء من لوازمه كجناح الذل ونار الحرب ونور الايمان فانها
في معانيها الحقيقية تستعمل مطلقة وفي هذه بهذه القيود فهذا الالتزام دليل التجوز اذ لو كانت حقيقة
فيها لاستعملت فيها مطلقة كما تستعمل في معانيها المشهورة كما هو عادة اللغة في الاستعمالات الحقيقية
وهذه العلامة قد لا توجد في بعض المجازات اعتمادا على القرائن وانما اعتبر الالتزام احترازا عن المشترك
فانه ربما يقيد كرايت عينا جارية لكن من غير التزام **و**يعرف المجاز ايضا **بتوقف اطلاقه** اي اللفظ للمعنى
المتجوز فيه الذي هو وصف متعلق بموصوف **على ذكر متعلقه** مثله للمتوقف حال كونه في ذلك
الاطلاق **مقابلا للحقيقة** بان يستعمل قبل هذا الاطلاق في معناه الحقيقي نحو قوله تعالى **ومكروا
ومكر الله** فان اطلاق المكر على المعنى اللائق بجناب الحق سبحانه متوقف على ذكر ما يتوقف عليه وهل الذات
المقدس المتعلق لذلك المعنى وقد قابل اطلاقه لهذا المعنى اطلاقه لمعناه الحقيقي القائم بما عرفته بصيغة
الجمع وصحة هذا التمثيل مبني على انه اي المجاز لفظ **مكر المضاف دون الا** اي وان لم يعتبر التجوز في لفظ مكر
بل في نسبته الى الذات المقدس **فليس** المثال على ذلك التقدير **المقصود** اي مطابقا للمقصود من المجاز

ولا ينعكس

علامة المجاز في التحقيق بعين ان الاشتراك والاختلاف في الجمع

اذ الدليل هو الاختلاف الاشتراك الذي كان الاختلاف المذكور

اللغوي

اللغوي **كالتمثيل لعدم الاطراد باسال القرية** فانه غير مطابق للمقصود لان المجاز فيه في النسبة لا في المفرد
الذي هو المقصود ثم علل قوله فليس هو المقصود بقوله **فان الكلام في المجاز اللغوي لا المجاز العقلي**
الذي هو المجاز في الاسناد **مسئلة اذا لزم** كون اللفظ **مشتركا** بين مسماه المعروف والمتردد فيه ان لم يكن مجازا
والا اي وان لم يكن مشتركا لزم كونه **مجازا** في المتردد فيه **لزم مجازا** اي لزم اعتبار كونه مجازا فيه
وهو ظاهر الشرط وحاصله اذا دار الامر بين الاشتراك والتجوز تعين اختيار التجوز **لانه** اي الحمل على التجوز
لا يخل بالحكم بما هو المراد منه بعينه سواء وجد قرينة المجاز او لا **اذ هو** اي الحكم **عند عدمها** اي القرينة
بالحقيقي اي بكون المراد المعنى الحقيقي للفظ **ومعها** اي القرينة **بالمجازي** اي بكونه المعنى المجازي له
اما المشترك فلا يحكم بان المراد به معنى معين من معنييه **الا معها** اي القرينة المعينة له كذا قالوا
ويرد عليهم للمصنف بقوله **ولا يخفى عدم المطابقة** اي عدم مطابقة ما ذكر من الاخلال بالحكم على تقدير لا
وبعدم القرينة للواقع لانه انما يمكن اجتماعهما لو لم نقل بالعموم الاستغراقي في المشترك يحكم باجماله
والاجمال مما يقصد في الكلام فلا اخلال او ان امكن وقلنا به تعين المراد فلا اخلال على التقديرين **وقوله**
اي المرجحين للحمل على المجاز **يحتاج** المشترك **الى قرينتين** باعتبار معنييه كل منهما تعين في محل
باعتبار الاستعمالات **بخلاف المجاز** فانه يحتاج الى واحدة فنقول ان انه انما يتمشى على عدم تعميمه في معانيه
ظاهر وليس بشيء اذ لا يقتضي وجود القرينتين في كل استعمال **اذ لا يقتضي** من المشترك والمجاز **في المادة**
اي في كل مادة مخصوصة من موارد الاستعمال **يحتاج** في افادة المراد **الى قرينة** واحدة **وتعددها** اي القرينة
في المشترك **لتعدده** اي المعنى المراد منه **على سبيل البدل** اذ المراد منه في هذا الاستعمال فرد بدل
من فرد اريد منه في ذلك الاستعمال فالتعدد في المنوال **كتعددها** اي القرينة في المجاز **لتعدد** المعاني
المجازية للفظ واحد باعتبار الاستعمالات **كذلك** اي على البدل فهما سيان باعتبار وحدة القرينة وتعددها
على الوجه المذكور وان اختلفا من حيث ان قرينة المشترك لتعيين الدلالة وقرينة المجاز لنفي الدلالة
ولعله مرادهم بلزوم الاحتياج الى قرينتين **دائما على تقدير الاشتراك دون المجاز لتعيين المراد**
من المعنيين **وبنفي الاخر** يعني ان القرينتين احدهما لتعيين المراد والاخرى لنفي ما ليس بمراد ولا يخفى
ان التعيين لاحد المعنيين لا بد ان يكون نافيا للاخر فالتعدد باعتبار الحيثية لا باعتبار الذات
وهذا اي احتياج المشترك اليهما انما **على** مذهب **معممه** اي المشترك في مفاهيمه اما هو
في حالة عدم التعميم فانه عند قصد استغراقه لكل ما يصلح له لا يتصور وجود القرينة المبينة لبعض
مفاهيمه **والمجاز كذلك** اي يلزم كونه محتاجا الى القرينتين احدهما لتعيين المراد وهو المعنى المجازي
والاخرى لنفي الحقيقة بناء **على الجمع** اي على قول من يجوز الجمع بين الحقيقي والمجازي في استعمال
واحد في حالة عدم التعميم فانه عند التعميم يحتاج الى قرينة ارادة المجازي لا الى قرينة
نفي الحقيقي بل هي حينئذ تفيد خلاف مقصوده هنا وقد يفرق بينهما بان المجاز قد يستعمل
في المعنى الحقيقي فيصير حينئذ حقيقة ولا يحتاج الى قرينة بخلاف المشترك فانه ليس له استعمال

النسبة

الاشتراك

بل كل

القرينة على هنا

لا يحتاج فيه الى القرينة الا عند المعمم حال التعميم وهو قليل **وابلغ** معطوف على قوله لا يخل بالحكم فهو
دليل اخر على اختيار المجاز اي المجاز ابلغ من الحقيقة لان اشتماله على نكت البلاغة اكثر واعترض عليه
المصنف بقوله **واطلاقه** اي اطلاق كونه ابلغ **بلا موجب** يفيد ذلك **لانه** اي قولهم ابلغ ان كان **من**
البلاغة فهو **ممنوع** كيف **و** قد **صرح بابلغية الحقيقة** من المجاز **في مقام الاجمال** مطلقا لداعي الابهام
على السامع او لانه لم يتعين التفصيل ثانيا فاذا ذكر لوقع في النفس **فان المشترك** في مثل هذا المقام **هو المطابق**
لمقتضى الحال لاقتضائه الاجمال الحاصل في المشترك **بخلاف المجاز** فان اللفظ مع عدم القرينة يحمل على
الحقيقة ومعها على المجاز فلا اجمال **و** ان كان **بمعنى تاكيد اثبات المعنى** اي وان كان من المبالغة بمعنى كونه
اكمل واقوى في الدلالة على ما اريد به من الحقيقة على ما اريد به **كذلك** اي فهو ممنوع ايضا **للقطع**
بمساواة رايت اسدا و رايت **رجلا هو والاسد سواء** في الاسدية وتلك الشادح في الشجاعة
وحينئذ يرد منع المساواة بتوارد ادعاء كونه اسدا فقط مل **نعم هو** اي المجاز **كذلك** اي يفيد التاكيد
في رايت اسدا بالنسبة الى رايت **رجلا كالاسد** فان في ادعاء الاسدية تاكيد الاثبات الشجاعة
وكونه اي المجاز مثل التعبير عن المراد بطريق التجوز **كدعوى الشيء ببينة** اي متلبسا ببينة في كون كل
منهما اعني المعنى المجازي والشيء المدلول عليه ببينة مقرونا بما يستلزمه ويوضحه **بناء على ان الانتقال**
الى المعنى المجازي ابدا من الملزوم وهو المعنى الحقيقي الى اللازم كالانتقال من الغيث الى النبت **ولزومه**
اي لزوم الانتقال فيه دائما من الملزوم الى اللازم **تكلف** وفي نسخة مصححة وانما يتحقق بتكلف
وذلك لانه يراد باللزوم الانتقال في الجملة سواء كان هناك لزوم عقلي حقيقي او عادي او اعتقادي
لو ادعائي **وهو** اي التكلف المذكور **موذن بحقية انتفائه** اي انتفاء لزوم الانتقال المذكور المستند
اليه الابلغية المذكورة **مع انه انما يلزم** هذا الترجيح **في** اللزوم **التحقيقي لا الادعائي واما الاوجزية**
ولما ترجيح المجاز على المشترك بان المجاز اوجز في اللفظ من الحقيقة فان اسد ليقوم مقام رجل شجاع
والاخفية اي وبان المجاز اخف لفظا من الحقيقة كالحادثة والخنفقيق للداهية **والتوصل الى السجع**
اي وبان المجاز يتوصل به الى تواطئ الفاصلتين من النثر على الحرف الاخير نحو حمار ثرثار او وفعاقي او اخر
القران بخلاف بليد ثرثار اي كثير الكلام **والطباق** اي وبانه يتوصل به الى الجمع بين معنيين متقابلين
في الجملة او ما هو به كقوله لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فضحك مجاز عن ظهور
ولو ذكره مكانه لفات هذا التحسين البديعي **والجناس** اي وبانه يتوصل به الى تشابه اللفظين لفظا
مع تغايرهما معنى **والروي** اي وبانه يتوصل به الى المحافظة على الحرف الذي يبنى عليه القصيدة **معارض**
بمثله في المشترك فيتمكن بتعيين بعض واضع كالعين للجاسوس والينبوع ويتوصل به الى السجع والروي
مثل الشمع عين دون اسد والمطابقة نحو حسنا حين من خيارهم والجناس نحو رحمنا رحبة بخلاف
واسعة كذا ذكره الشارح ولا يخفى ما فيه فالوجه ان يعارض بمحاسن اخرى مختصة بالمشترك كما في الشرح
العضدي **ويترجح** المشترك **بالاستغناء عن العلاقة ومخالفة الظاهر وهو** اي الظاهر **الحقيقة وهذ**

اي

اي كون الحقيقة هو الظاهر **ان عمم في غير المنفرد** وهو المشترك **فممنوع** لان المشترك حقيقة وليس ظاهرا
في شيء من معانيه الا بقرينة **والا** اي وان لم يعمم فيه **لا يفيد** لان الكلام فيه **و** ايضا يترجح المشترك بالاستغنا
عن ارتكاب الغلط يعني ان الحمل على الاشتراك مخلص عن ارتكاب احتمال الغلط **للتوقف** اي لتوقف المخاطب
عن تعيين المراد منه **لعدمها** اي عند عدم القرينة المعينة لاحد معنييه والغلط انما يقع في التعيين
وهنا على راي من لا يعممه في معانيه واما عند المعمم فحكمه ما اشار اليه بقوله **او للتعميم** يعني استغنا
عن ارتكاب الغلط لكونه عاما في جميع ما يصلح له فلا يبقى للغلط مجال وفيه ما سنذكره **بخلافه** اي
بخلاف الحمل على المجاز فانه ارتكاب للغلط اذ لا يتوقف فيه عن تعيين المراد عند عدم القرينة بل
يحكم بارادة المعنى الحقيقي **و** الحال انه **قد لا يراد** من اللفظ عند عدمها المعنى **الحقيقي** وقد اتى على
ارادة المجازي قرينة خفية واليه اشار بقوله **وتخفى القرينة** على المخاطب فيقع في الغلط بحمله على
الحقيقي **والوجه ان جواز الغلط** انما يتحقق **فيهما** اي في المشترك والمجاز كليهما **بتوهمها** اي بسبب توهم
القرينة وعدمها في توهمها سواء الباقي المشترك فبتوهم قرينة معينة لاحد المعنيين ولم يقصدها المتكلم
فيقع في الغلط فاما في المجاز فبتوهمها معينة للمجازي ولم يقصدها بل قصد الحقيقة فيقع ايضا
في الغلط **ولا اثر للاحتياج** اي لاحتياج المجاز **الى علاقة** المسوغة للتجوز به عن الحقيقي
في حصول هذا التوهم كما يظهر **بقليل تامل** قال الشارح لان الكلام فيهما بعد تحقق كل منهما فان تحقق
المجاز بدون علاقته المذكورة انتهى وفيه ان الشارح لا ينحصر اعتباره في ان يكون بعد تحققهما فالوجه ان
يقال انه مما اشتبه له انا نريد لعم ان المجاز لكونه محتاجا اليها لا يخلو عنها ووجودها يفضي الى توهم القرينة
ويظهر بادنى تامل ان وجود العلاقة في نفس الامر لا يستدعي تعقله ومدار التوهم المذكور على
التعقل لا الوجود فتدبر وهذا مبني على حمل هذا الكلام من تتمة جواز الغلط فيهما واما اذا حملناه
جوابا عن ترجيح المشترك باحتياج المجاز الى العلاقة فالمعنى لا اثر له في الترجيح كما يظهر بقليل من التامل
اذ غايته قلة المؤنة في جانب المشترك ولا عبرة بهذه في مقابلة ما يحصل للكلام من البلاغة في ملاحظة
العلاقة فهذا الاثر معدوم في جنب ذلك الاثر **و** ايضا يترجح المشترك **بانه يطرد** في كل واحد من معانيه
لانه حقيقة فيه بخلاف المجاز فان من علاماته عدم الاطراد **وتقدم ما فيه** من ان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع
و ايضا يترجح المشترك **بالاشتقاق من مفهومه** اذا كان مما يشتق منه لانه حقيقة في كل منهما وهو
من خواصها **فيتسع** الكلام وتكثر الفائدة وهذا على راي مانع الاشتقاق من المجاز كالقاضي والغزالي
والجواب ان الاشتقاق يعتمد المصدرية اي مداره على كون اللفظ مصدرا **حقيقة كان** المصدر **او**
مجازا كالحال ناطقة ونطقت الحال عن النطق بمعنى الدلالة **وقد تتعدد** المعاني **المجازية للمنفرد** تعددا
الكثير فيه دمعاني **مشترك** ويشتق من ذلك المتعدد اذا كان مصدرا باعتبار كل واحد من تلك المعاني
المجازية **فلا يلزم اوسعيته** اي المشترك بالنسبة الى المجاز **فلا ينضبط** الاتساع المقتضي للترجيح
وعدمه اي عدم الاشتقاق **من الامر بمعنى الشان** جواب سوال مقدر وهو انه لو كان يشتق من اللفظ

باعتبار المعنى المجازي لا يشتق من لفظ الامر بمعنى الشان وحاصل الجواب ان عدم الاشتقاق يفيد لعدمها اي
المصدرية لا للمجازية كما زعم البعض وعدم الاشتقاق من الاقبال والادبار في قوله فانما هي اقبال وادبار
مع وجود المصدر بان يقال هي مقبلة ومدبرة لفوت غرض المبالغة اي غرض هو المبالغة الحاصل من
حمل المصدر على الناقة لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار لا للمجازية ويترجح الكرخية
المجاز الكل اي جميع مرجحات الاشتراك فان من تتبع كلام العرب علم ان المجاز فيه اكثر من المشترك حتى
ظن بعض الائمة ان اكثر اللغة مجاز فيترجح الحمل على الاعم الاغلب مسئلة يعم المجاز فيما يجوز به فيه
فقوله اي فلفظ الصاع في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين اي اتفق عليه الربا فيما يحل به وهو موضوع للكيال الخاص مستعمل مجازا فيما يكال
به مستغرق جميع افراده فيجري الربا في نحو الجص مما ليس بمطعوم ويبتنى مناطه اي علة الربا لان
الحكم علق بالمكيل فيفيد عليه مبدا الاشتقاق وعن بعض الشافعية لا يعم وعزاه غير واحد الى
الشافعي لانه اي المجاز ضروري اي لضرورة التوسعة في الكلام اذ الاصل فيه الحقيقة فانتفى
الربا فيه اي في نحو الجص وجه التفريع ان الثابت ضرورة يقتصر على قدر الضرورة والعموم زائد
على قدرها والاجماع على ان الطعام مراد فصار المراد بالصاع ما اجمع عليه لا غير فسلم عموم الطعام يعني
لو ثبت عليه الكيل بعموم الصاع في معنى معناه المجازي بحيث دخل تحت عمومه نحو الجص لو سلم عموم الطعام
لان علته تقتضي عدم تحقق الحكم عند عدم الكيل فالطعام الذي لا يدخل تحت الكيل لا يجري فيه حكم
الربا فعند ذلك لم يسلم عمومه واليه اشار بقوله لانتفاء علته الكيل وعند انتفاء علته ينتفي علته الطعم
على ما يفهم من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اخرجه بمعناه الشافعي في مسنده
واليه اشار بقوله فامتنع ان يباع الحفنة بالحفنتين منه اي من الطعام ولزمت علته اي الطعم عندهم
فقيل على ما يفهم من كلام المحقق التفتازاني لم يعرف نفي عموم المجاز عن واحد ويبعد ان نسل به احد
لانها اي الضرورة بالمدلول عليها بقوله لانه ضروري بالنسبة الى المتكلم يعني قوله ما تم عموم المجاز
ان المجازي انما يصار اليه للضرورة غير مسلم للقطع بتجويز العدول عن الحقيقة اليه اي المجاز مع قدرة
الحقيقة اي القدرة عليها جوازا وقوعا لفوائده اي المجاز لما فيه من لطايف الاعتبارات ومحاسن
الاستعارات الموجبة علو درجة الكلام في البلاغة على انه واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن
استعمال الحقيقة وبالنسبة الى السامع اي لتعذر الحقيقة تسليم لموجب الضرورة بالنسبة الى السامع
فانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة للقرينة الصارفة عنها واضطر الى الحمل على المجاز تحققت الضرورة
بالنسبة الى السامع فانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة للقرينة الصارفة عنها فالتجأ اليه لكنها لا تنفي
العموم وحاصل الكلام ان الضرورة بالنسبة الى المتكلم تستدعي نفي العموم لعدم تحقق الضرورة
بالنسبة اليه لزم حمل السامع اللفظ على العموم وهو ظاهر ولا تتحقق الضرورة الموجبة لنفي العموم
ايضا بالنسبة الى الوضع ثم بين كيفية تحقق الضرورة بالنسبة اليه بقوله بان اشترط في استعماله اي

مع

المجاز

المجاز تعذرها اي الحقيقة ولا يخفى ما فيه من المسامحة اذ لم يتحقق في حق الواضع الا اعتبار الضرورة في
الاستعمال لا نفسها بالنسبة اليه لما ذكرنا من المنع فان وقع الاشتراط منه ممنوع ومن انه لا يبقى
العموم فانه على تقدير وقوعه لا يقتضي عدم ارادة العموم اذ الاستعمال بعد تعذر الحقيقة في المعنى
المجازي ولان العموم للحقيقة باعتبار شمول المراد باللفظ بموجبه اي الشمول باسباب زائدة على
ذاتها كاداة التعريف ووقوعها في سياق النفي لا باعتبار ذاتها فاذا وجدت تلك الاسباب في المجاز
ايضا وجبت قيل وقائله المحقق التفتازاني ولا يتاتى نزاع لاحد في صحة قولنا جاءني الاسود
الرماة الا زيدا لكن الواحد للخلاف معتمد على ما فيه بعجز النافي عن اقامة الدليل على انه يقل بعدم
صحة عموم المجاز احد واندرج النوع اي وجه صحة عموم المجاز المذكور في المسئلة المتنازع فيها بين الفريقين
تحت ما ذكر على وجه الاجمال ولزمنا المعارضة في علته وصف الطعم ووصف الكيل ويترجح الاعم وهو الكيل
لتعديه الى ما ليس بمطعوم وهو الاحوط الانسب بباب الربا مسئلة الحنفية وفنون العربية
اي عامة علماء العربية والمحققون من الشافعية وجمع من المعتزلة منهم ابو هاشم لا يستعمل اللفظ
فيهما اي في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بان يراد كون كل منهما مناط الحكم
المبني في الكلام في اطلاق واحد وفي الكناية ابيات انما يستعمل اللفظ فيهما لا لان يكون كل
منهما مقصودا بالحكم بل لينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المجازي نعم لم كثير الرماد اريد
به كثرة الرماد ليكون سلما الى فهم الجود الذي هو مناط صدق الكلام فيصدق زيد كثير الرماد اذا
كان الجود وان لم يكن له ذرة من الرماد فليس المقصود بالحكم الا الجود واجازه اي استعماله
فيهما مقصودين بالحكم في اطلاق واحد الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة كعبد الجبار وابي علي الجبائي
مطلقا الا اذا لا يمكن الجمع بينهما كافعل امرا وتهديدا فان الامر طلب الفعل والتهديد يقتضي
الترك فلا يجتمعان معا والغزالي وابو الحسين البصري يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة وصح في غير الافراد
المفرد اي ما ليس بمثنى ولا مجموع استثناء من قوله لا لغة فيصح الاستعمال فيهما في غير المفرد لغة
ايضا لتعدده اي غير المفرد المتعدد من اللفظ وفيه ان تعدد المثنى والمجموع للمتعدد من حيث
المعنى مسلم واما من حيث اللفظ فلا اللهم الا ان يراد تعدده حكما ولذا قالوا التثنية والجمع
اختصار العطف فكل لفظ من المتعدد يستعمل لمعنى وقد ثبت في الكلام الفصيح العراضة
اللسانين والخال احد الابوين فقد تعدد لفظ اللسان واريد باحدهما العلم وبالاخر الجارحة
وكذلك تعدد لفظ الاب واريد باحدهما الخال وبالاخر الوالد فجمع بين المجازي والحقيقي فيهما
في استعمال واحد والتعميم في المجازية اي واستعمال اللفظ في معانيه المجازية قيل على الخلاف كلا
اشترى مستعملا لشراء الوكيل والسوم فان المعنى الحقيقي لا شتري مباشرته بنفسه حقيقته
الشراء فشراء الوكيل معناه المجازي وكذلك السوم على الشراء فانه مباشرة لاسبابه كتعيين الثمن
ونحوه وقال المحققون لا خلاف في منعه اي التعميم في المجازية فيحكم بخطأ من قال لا اشتري وادخل

الوكيل والسوم ولا خلاف ايضا فيه اي في تعميم الحقيقي والمجازي على انه حقيقة ومجاز اي على ان
يكون اللفظ الذي عم منهما حقيقة ومجازا بسبب هذا الاستعمال و خلاف ايضا في جوازه اي استعمال
اللفظ في معنى مجازي بعينه مع فيه الحقيقي بان يرم الحقيقي وغيره ه لنا في الاول اي في صحته عقلا
صحة ارادة متعدديه اي باللفظ قطعا للامكان وانتفا المانع وكونه اي اللفظ موضوعا لبعضها
اي المعاني المتعددة وهو المعنى الحقيقي دون البعض لا يمنع عقلا ارادة غيره اي غير ذلك البعض
الذي هو له معه اي مع الذي هو له بعد صحة طريقه اي غير المعنى الحقيقي اذ حاصله اي حاصل
ما ذكر من ارادة المعنيين معا بطريق صحيح عقلا نصب ما يوجب الانتقال من لفظ واحد الى الحقيقي
والمجازي بوضع اي بواسطة علاقة الوضع بالنسبة الى ما وضع له وبواسطة قرينة دالة على ارادة المجازي
مع الحقيقي فمثله بعض الحنفية على ما نقل عن كثير منهم يستحيل الجمع بينهما كالثوب الواحد يستحيل
ان يكون ملكا وعارية في وقت واحد تنافت اي تساقط اذ ذاك اي استحالة تمكن الشي الى اصطرفنا
بحسب مختلفين ما لنا كل منهما اياه انما يكون في الظرف الحقيقي واللفظ ليس بظرف حقيقي للمعنى
وانما في المعنى في اللفظ تنزيلا منزلة الظرف بضرب من التشبيه والحاق المعقول بالمحسوس في حكم
متوقف على وجود علة جامعة وهي مفقودة هاهنا وفق الشارح هاهنا كالثوب الواحد يستحيل
ان يكون على اللابس الواحد ملكا وعارية لبسه في محله لعدم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الحقيقي
ومجازا حتى يكون نظير المقال وانما ذكر المصنف الملك والعارية ليدل على تعدد اللابس المالك والمستعير
لا يقال المعنى المجازي يستلزم معاندة المعنى الحقيقي فيستحيل اجتماعهما واعني بالمعاند قرينة
عدم ارادته اي الحقيقي لانه اي ادعاء الاستلزام المذكور بلا موجب له بل ذاك اي استلزامه
اياه عند عدم قصد التعميم لهما معه اي مع قصد التعميم به فلا يمكن وجود قرينة عدم ارادة الحقيقي ثم
يلزم عقلا كونه اي اللفظ حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم اي الفصحي عقلا ينفونه
اي كونه اللفظ حقيقة ومجازا معا لا يقال بل هو مجاز للجميع في التلويح بل يجعله مجازا
قطعا لكونه مستعملا في الجميع الذي هو غير الموضوع له لانه اي اللفظ لكل كل منها الحقيقي
والمجازي اذ كل منهما متعلق الحكم لا المجموع يرد عليه انه ان اراد بنفي كون المجموع متعلق الحكم عدم
تعلقه بالمجموع من حيث هو مجموع فهو لا يستلزم عدم كون المجموع مستعملا فيه اذ كل عام مستغرق
لا فراده بحيث يثبت الحكم لكل منها لا يتعلق حكمه بالمجموع افراده من حيث هو مجموع مع انه لا شك
في انه مستعمل في المجموع وان اراد به عدم تعلقه بكل فرد من المجموع فهو خلاف ما يقتله
المعرفانه بنقل ثبوت الحكم بكل فرد من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكن ينفيه اي ينفي صحته
مطلقا تعين متبادر للمعنى الوضعي فقط من غير ان يشاركه غيره في التبادر عند اطلاق اللفظ
وهذا علامة كونه تقتضي الوضع وهو المجموع المركب من الحقيقي والمجازي ان يكون
اللفظ فيه حقيقة لان عدم تبادره دليل على ذلك ووضع الظاهر موضع الضمير لزيادة التمكن في

ذهن

ذهن السامع والوضعي والحقيقي واحد وعدم العلاقة بين غير الحقيقي وبينه ينفيه اي ينفي غير
الحقيقي اي يكون اللفظ فيه مجازا اما انتفاه في المشترك من انه لا يجوز ارادة مجموع معنييه منه
لعدم العلاقة بينه وبين كل واحد منهما وصحة اطلاق لفظ الجز على الكل مشروط بالتركيب الحقيقي وكون
الجز بحيث اذا انتفى انتفى الاسم عن الكل عرفا كالرقبة بخلاف الظفر ونحوه الارض لمجموع السموات والارض
وعلى النفي اي نفي الجمع بين الحقيقة والمجاز اختص المولى بالوصية الواقعة لهم اي للموالي دون مواليهم
اي موالي الموالي فيما اذا اوصى من لا ولا عليه لشي لمواليه وله معتقون ومعتق معتق لان المعتقين اليه حقيقة
لمباشرته عتقهم ومعتق المعتقين مواليه مجازا لتسببه في عتقهم باعتاق معتقهم والجمع متعين تحقيقه
الحقيقة الا ان يكون اي يوجد واحد من الموالي لا غير فله النصف اي نصف المسمى والباقي للورثة
لانه لما تعينت الحقيقة واستحقا الاثنان منهم ذلك لان ادنى حكم الجمع في الوصية كما في الميراث صار النصف
للواحد ضرورة والنصف للورثة لا يستحقه المعتق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال اذا لم
يكن له من المعتقين الا واحد فالظاهر من اطلاق لفظ الجمع ارادة الواحد لانا نقول هذا اذا لم يكن عند
الوصية وجود واحد لا منتظر وكذا الابنا فلان مع حفدته عنده اي ومثل حكم الموالي مع موالي
الموالي في الوصية حكم الابنا مع ابنا الابنا عند ابي حنيفة لان الابنا حقيقة وابنا الابنا مجاز والجمع
منفي الا ان يوجد ابن صلبي لا غير فله النصف والنصف للورثة وقالا اي صاحباه يدخلون اي
موالي الموالي والحفدة في الوصية مع الواحد من الموالي والابنا فيهما اي في المسئلتين بعموم المجاز
لان الموالي تطلق عرفا على الفريقين وكذا الابنا ولا تفاق دخولهم اي موالي الموالي وابنا الابنا فيهما اي
في المسئلتين اذا لم يكن احد من الموالي والابنا لتعين المجاز حينئذ احترازا عن الالغا واما النقض لنفي
الجمع بين الحقيقة والمجاز بدخول حفدة المستامن على بنيه مع بنيه في الامان وبالحنث بالدخول
لو دخل راكبا او منتعلا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان ولانه لو دخلها حافيا مع انه حقيقة
فيحنث لو نواه صدق ديانة وفيما مجاز في دخوله راكبا ومنتعلا وبه اي وبالحنث بدخول دار
سكناه اي فلان باجارة او اعارة في حلفه لا يدخل داره ولانه لو دخل دار سكناه المملوكة
لزم انها حقيقة في المملوكة بدليل عدم صحة نفيها عنه مجاز في المستاجرة والمستعارة بدليل صحة نفيها
عنه وبالعتق لعبده في اضافته الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا ولانه لزم انه حقيقة في النهار
حتى لو نواه صدق قضا وبانه مجاز في الليل لصحة نفيه وبحمل نذره على صوم كذا بنية اليمين
مع النذر بينا ونذرا حتى وجب القضا والكفارة بمخالفته خلافا لابي يوسف مع ان الكلام حقيقة
للنذر حتى لا يتوقف على النية مجاز لليمين حتى يتوقف على نيتها ولا على قول ابي يوسف فانه نذر
فقط فاجيب عن الاول اي النقض بدخول حفدته في الاستيمان على بنيه بان الاحتياط في
الحقن اي حفظ الدم وصيانته عن السفك اوجبه اي دخول الحفدة تبعا لحكم المعنى الحقيقي
اي حقن دما الابنا عند تحقق شبهته اي شبهة الحقيقي فان في الحفدة شبهة البنوة للاستعمال

٩٢

اي لان لفظ البنين يستعمل فيهم كما في نحو بني هاشم وكنيبة من نظايره الاتري انه فتن الامان
في صورة المسالمة بان اشار مسلم الي كافر بالنزول من حصن او قال انزل ان كنت رجلا او
تريد القتال او تري ما افعل بك وظن الكافر منه الامان بخلاف الوصية فانها لا تستحق بصور
الاسم والشبهة فزعوا عدمه اي عدم الدخول في الاجداد والجدات بالاستيمان علي الابا
والامهات بناء علي كون الاصالة في الخلق في الاجداد والجدات منع التبعية في الدخول في
اللفظ لان الاصالة الحقيقية لا تناسبها التبعية بحسب تناول اللفظ واعطا الجد السدس لعدم
الاب ليس باعطائه اي السدس الابوين اي بطريق التبعية في تناول لفظ الاب ليخالف مقتضي
الاصالة الحقيقية بل بغيره اي بدليل اخر وهو اقامة الشرع اياه مقام الاب عند عدمه كما في
بنت الابن عند عدم البنت الا انه اي هذا الجواب يخالف قولهم الام الاصل لغة وتوسلهم
بعضهم والبنات الفروع لغة فان هذا يفيد استواهم في الدخول وايضا ان صرف الاحتياط
عند الاقتصار في الابنا علي الابنا عند شبهة الحقيقة بالاستعمال فيهم اي فيصرف الاحتياط
عن الاقتصار في الابا علي الاباء لذلك اي لشبهة الحقيقة في الاستعمال كذلك اي كما في الابنا
بعموم المجاز في الاصول كما هو في الفروع انه لم يكن حقيقة فيه خلوه اي الاجداد والجدات
في الابا والامهات وما فيه الاصول فلغة ممنوع لعدم انتفاعنا عقل او نقل ذلك هنا
والحق انه هنا من مواضع الجمع عندنا قال الشارح اي عند المصنف ولا يخفي انه فعله عندنا
معناه عند الحنفية لان الاباء والابناء جمع وقد جوزنا الجمع بين الحقيقة والمجاز عقلا ولغة في غير
المفرد كما قدمناه وعن النقض الثاني بالحنث بالدخول راكبا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان
لا يحب المعني الحقيقي لوضع القدم لانه لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها لا يقال عرفا وضع
القدم في الدار ولا يحنث به كما في الحاشية وما ذاك الا لفهم صرف الحامل الي ما ذكر اي لانه
فهم المجتهد ان ما حمل الحالف على الحلف من المنافرة صارف عن ارادة المعني الحقيقي الي ما ذكر من
المعني العرفي وهو الدخول المطلق اعلي اي كيفية كان والجواب عن الثالث اي النقض بالحنث
بدخول دار يسكنها فلان اجارة او اعارة في حلفه لا يدخل داره بان حقيقة اضافة الدار انما
تتحقق بالاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه بخلاف نحو كوكب الخرقا
في قوله ٭ اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة ٭ سهيل اذاعت غزلها في القرايب ٭ فان المراد بكوكب
الخرقا سهيل وهو كوكب بقرب القطب الجنوبي يطلع عند ابتدا البرد واضافته الي الخرقا وهي التي
في عقلها هوج وبها حماقة مجازية لاختصاص غير كامل وهو كونه زمان طلوعه تفتقر
جدها في تهيئة ملابس الشتا فتفرق قطنها في قرايبها ليغزلنه لها فجعلت منه الملابسة
بمنزلة الاختصاص الكامل وهو اي اختصاصه الكامل بالدار يكون بالسكني والملك فيحنث
بكل منهما حنث بالمملوكة غير مسكونة كما في خان اي كما ذكره لوجود الاختصاص الكامل

خلافا

خلافا للسرخسي ووافقه صاحب الكافي بنا علي انقطاع نسبة السكني اليه بفعل غيره علي ان
الباعث علي هذا الحلف عرفا قصد البعد عن فلان وكون غيظه بحيث يحمله علي ان يجتنب عن الدخول
كلا فيما ينسب اليه مطلقا وان كان محتملا لكن المتبادر هو الاول وعن النقض الرابع بعتق من اضاف
عتقه الي يوم يقدم فلان فقدم ليلا بانه اي اليوم مجاز في الوقت المطلق عام لثبوت الاستعمال
له كذلك عند ظرفيته لما لا يمتد من الافعال وهو ما لا يقبل التاقيت نحو قوله تعالي ومن يولهم
يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا فيعتبر المجازي العام الا بموجب
يقتضي كون المراد به بياض النهار خاصة كطالق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد والموجب
لارادة بياض النهار ان الصوم انما يكون فيه بخلاف ما كان ظرف ما يمتد من الافعال وهو ما
يقبل التاقيت كالسير والتفويض فانه يكون المراد به حينئذ بياض النهار الا بموجب يقتضي كون
المراد مطلق الوقت كاحسن الظن يوم تموت فان احسان الظن مما يمتد والموجب لارادة مطلق
الوقت اضافته الي الموت ولو لم يخطر هذا الفرق للقايل فقرينة ارادة المجاز به في مادة النقض
علم انه اي العتق انما هو للسرور ولا يختص بالنهار فاستعمل في مجاز عام يندرج فيه الحقيقة
وعن النقض الخامس بكون لله علي صوم كذا نذرا ويمينا بنيتهما تحريم المباح الذي هو فطر الايام
المنذور صيامها وهو اي تحريمه معني اليمين هنا لما عرف من ان تحريم المباح يمين بالكتاب والسنة
يثبت مدلولا التزاميا للصيغة اي لله علي صوم كذا لان المقصود منها ايجاب المنذور ولما عرف من ان
المنذور لا بد ان يكون قبل النذر مباح الفعل والترك ليصح التزامه بالنذر فيصير تركه الذي كان
مباحا حراما به لازما له بمعني انه ممنوع عنه بسبب لزوم الفعل بالتزامه واما كونه مدلولا التزاميا
فظاهر لان منطوقه التزام الصوم ويلزمه عدم جواز الفطر ثم يراد به اي بالمدلول الالتزامي اليمين
اي معناه فاريد معني اليمين بلازم موجب اللفظ وهو النذر لا به اي لا بنفس اللفظ يرد عليه انه
تقدم مما سبق ان تحريم المباح عين معني اليمين وهو المدلول الالتزامي بعينه وقوله يراد به اليمين
انه ينعقد به انشاء لا انه يمينه كما هو المتبادر فلا تناقض توضيحه ان وجوب الصوم يستلزم حرمة
ضده المعين له وهو الفطر وهذا معني ثبوته ولا شك انه تنتقل حرمة الفطر عند تحقق وجوب
الصوم وهذا معني كونه مدلولا التزاميا ثم ان التحريم المذكور لا يصير يمينا موجبا الكفارة الا بارادة
كونه يمينا وهذه الانشائية وانما سميناه معني اليمين قبل الانشا لما فيه من المنع عن الفعل كما في اليمين
ولا جمع بين الحقيقة والمجاز يعني الجمع المتنازع فيه دون الاستعمال فيهما اي المعني الحقيقي
والمجازي وقد عرفت ان الاستعمال في النذر فقط واليمين مراد بالمدلول الالتزامي وما فيه
عبرة لارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير توقف علي الارادة فالمراد اليمين فقط
اي فكانه لم يرد الا المعني المجازي غلط اذ تحققه اي النذر مع الارادة وعدمها اي الارادة لا
يستلزم عدم تحققها والا لو استلزم عدم تحقق الارادة لم يمتنع الجمع بين الحقيقي والمجازي

في صورة من الصور اصلا لان المعنى الحقيقي في كل صورة يثبت باللفظ من غير تأثير للارادة وقد فرض
ارادتهما اي الحقيقي والمجازي ومنه اي في الجواب عن هذا النقض ما اراد بثبوت التحريم الالتزامي
حال كونه غير مراد هو حظوره عندهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ حال كونه محكوما
عليه بنفي ارادته اي بنفي كونه مرادا للمتكلم وهو اي الحكم بذلك او حظوره على الوجه المذكور ينافي
ارادة اليمين التي هي ارادة التحريم حال كونه ملحوظا على وجه هو باعتباره اخص منه اي من
نفسه حال كونه مدلولا التزاميا يعني التحريم من حيث انه مدلول التزامي يحتمل ان يكون ملحوظا
قصدا او ملحوظا تبعا وعند ارادة اليمين يجب ان يكون ملحوظا قصدا فلا يكفي حينئذ حظوره محكوما
عليه بنفي ارادته لان المنفي ارادته لا يكون ملحوظا قصدا او مرادا فالتحريم في الوجهين واحد وجهه
اخص منه مطلقا ثم استدل على الاخصية المذكورة بقوله لانه اي التحريم المعتبر عند ارادة
اليمين تحريم يلزم بخلفه والعمل بخلاف موجبه الكفارة ومثل هذا التحريم لا يتحقق بمجرد الحظور
من غير قصد وارادة فلا بد فيه من تحقق الارادة ثم استدل على التنافي بقوله وعدم ارادة
الاعم الذي هو المدلول الالتزامي على ما بيناه تنافيه ارادة الاخص لان ارادة الاخص تستلزم
ارادة الاعم ولو في ضمن الاخص لا يقال يجوز ان يخطر التحريم غير مراد في ضمن النذر ثم يجعل
وسيلة الى ما يليه الملحوظ مرادا وقصدا لان الملحوظ بالتبع من حيث هو ملحوظ بالتبع لا يصلح لان يكون
وسيلة للمقصود بالذات اذ الوسيلة لا بد ان يجعل الذهن لاحظا له وعند ذلك يلزم القصد
اليه فتدبر وقد نبه المنفي الارادة من اللفظ وهو لا ينافي في اصل الارادة فتامل وظاهر كلام بعضهم
ارادته اي معنى اليمين بالموجب اي بموجب النذر وهو في الجملة بعينه لا يلائم على ما ذكر الحاقا لايجاب
المباح الذي هو معنى النذر بتحريمه اي بتحريم المباح الذي هو معنى اليمين في الحكم وهو اي الحكم
لزوم الكفارة بالحلف وينفذ في اسم اليمين الى ما الحق به ضمنه اي في ضمن هذا الالحاق بالتبع
لا لتعديه الاسم ابتداء فانه يفهم ما ينقل الشارح عن المصنف انه فيه نظر ايضا لان ارادته
الايجاب على انه يمين ارادته على وجه يستعقب الكفارة بالحلف وارادته على انه نذر ارادته على
وجه لا يستعقبها به بل القضاء فبينهما تناف انتهى يعني فكيف يراد معنى اليمين بموجب النذر
ويحمل لله علي صوم كذا اليمين مع النذر يمينا ونذرا او نقيس الاية الرخصي ذهب الى انه
اريد اليمين بلله لانه في لله بمنزلة بالله واريد النذر بعلي ان اصوم وجواب القسم حينئذ
محذوف مدلول عليه بذكر المنذور اي كانه قال لله لاصومن وعلي ان اصوم وجب وعلى
هذا لا يراد ان اي النذر واليمين بنحو علي ان اصوم لعدم وجود ما يراد به اليمين فيه وعلى ما نقله
وهي لله علي ان اصوم يراد ان لوجود ما يراد به اليمين وهو لله وما يراد به النذر وهو علي
ان اصوم غير انه ليس من الجمع بين الحقيقة والمجاز لانهما لم يرادا بلفظ واحد والا وجب ان يكون
للعين وعلى ما نقلناه الاقوال السابقة يراد ان بعلي ان اصوم ليظهر التفاوت بين قوله وقولهم

باعتبار

باعتبار المراد كما في التفاوت بين قوله وقول البعض باعتبار ظن بقوله وهذا الذي ذهب اليه
يخالف الاول اي اول الاقوال باتحاد المنذور والمحلوف فيه فانه يفيد ان للصيام حالف
عليه والاول ليس كذلك بل عنده المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم قال الشارح فيما ذكره
الرخصي نظر لان اللام انما تكون للقسم اذا كانت للتعجب ايضا كما صرح به النحويون نحو ابن
عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج ومما اجيب به عن انه نذر
الانسان وايجابه على نفسه صالح لان يتعجب منه لما يتعجب منه انتهى ولعل المصنف لم يتعرض لهذا
لانه ليس بامر لازم من حيث النحو كيف وباب الاستعارة واسع هذا وعن ابي يوسف ان لله علي
ان اصوم نذر فقط وان نوى به اليمين فخطر له النذر يكون نذرا ويمينا على قولهما خلافا له حيث قال
هو يمين لا غير وللمسئلة زيادة تفصيل في الشرح مسئلة لما لم يشترط نقل الاحاد لانواع
العلاقة في خصوصيات المجازات عن العرب في الالفاظ اللغوية بل اكتفى بنقل انواعها في صحة التجوز
جاز المجاز في الالفاظ الشرعية بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي المعينة للمجازي اذا وجدت
العلاقة المعتبرة معنوية كانت او صورية فالمعنوية فيها اي في الشرعية ان يشترك التصرفان
المستعار منه والمستعار له في المقصود من شرعيتهما ثم بين المقصود بقوله علتهما الغائية عطف
بيان للمقصود كالحوالة والكفالة مثال للتصرفين فان المقصود منهما التوثق فيطلق كل اي
لفظ كل منهما على الاخر كلفظ الكفالة المقرون بشرط براءة الاصيل يطلق على الحوالة مجازا
بعلاقة اشتراكهما في المقصود من شرعيتهما وهو اي شرط براءة الاصيل القرينة في جعله اي لفظ
الكفالة مجازا في الحوالة وهي اي الحوالة بشرط مطالبته اي الاصيل كفالة والقرينة في هذا
التجوز شرط مطالبة الاصيل وقول محمد اي وكقوله فيما اذا اقرض المضارب ورب المال وليس
في المال ربح وبعضه ديون لا يجبر المضارب على تقاضيه ويقال له اي للمضارب احل رب المال
على المديونين اي وكله نقيض الديون لاشتراكهما اي الحوالة والوكالة في افادة ولاية المطالبة للمدين
لا لاشتراكهما في اصل المشترك الداخل في مفهوميهما فانه مشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين
من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه على ما هو الصحيح وبين الوكالة على انها نقل المطالبة من
ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل وبين الوكالة على انها نقل الولاية من الموكل الى الوكيل على
ما ذكروا اذ المشترك بين الحقيقي والمجازي الداخل في مفهوميهما غير معتبر علاقة للتجوز
لا يقال للانسان فرس وبالعكس اي ولا يقال للفرس انسان لاشتراكهما في المشترك الداخل
وهو الحيوانية فكيف ولا نقل في الاخرين اي الكفالة اذ هي ضم ذمة الى ذمة في المطالبة على الاصح
وقيل في الدين والوكالة اذ هي اقامة الانسان غيره مقامه في تصرف معلوم والصورية العلية
والسببية اي المجاورة بين العلة والحكم وبين السبب والمسبب تشبيها بالاتصال الصوري في
المحسوسات فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الاخر فهو اي الاخر علته الغائية كالشرا

وضع شرعا للملك فيصح كل من الشرا والملك مجازا في الاخر لتعاكس الافتقار اي افتقار العلة الي
حكمها من حيث الغرض ولذا لم يشرع في محل لا يقبله كشرا الحر وافتقار الحكم الي علته من حيث الثبوت
فانه لا يثبت بدونها وان كان الافتقار في المعلول الي علته علي طريق البدل عنه اي من علته يحصل
بكل منهما فلا يفتقر الي خصوصية الشرا بل الي احدهما علي سبيل البدل فلو عني بالشرا الملك في قوله
ان اشتريته فهو حر فاشتري نصفه وباعه واشتري النصف الاخر لا يعتق هذا النصف
وانما قال هذا النصف اذ لا وجه للعتق عند شرا النصف الاول لعدم تحقق ملك العبد الذي هو
عبارة عن مجموعه بخلاف النصف الاخير اذ عند شرائه يتحقق ملك الكل ولو علي التدريج غير ان
النصف الاول حينئذ خرج عن ملكه فلم يبق محلا للعتق الا قضا اي لا يعتق هذا النصف ديانة
تخفيفا عليه الا ان يكون مراده ملك الكل دفعة او تدريجا واما انه يعتق قضا فلان الملك للكل كما
يكون دفعة كذلك يكون تدريجا فالشرط عام والاهتمام بالحرية اكثر وفي قلبه وهو ان يقول
ان ملكته ويعني به الشرا لو يشتري النصف ثم يبيعه ثم يشتري النصف الاخر يعتق مطلقا
اي قضاء وديانة لتغليظه علي نفسه حيث تجوز بالملك عن الشرا اذ لو اراد المعني الحقيقي كان
ارفق به لما اشار اليه بقوله فانه اي العبد لا يعتق فيه اي في الملك اذا اريد به حقيقته
ما لم يجتمع جميع العبد في الملك قضية لعرف الاستعمال فيهما اي عملا بما يقتضيه عرف
الاستعمال في الملك والشرا لان المقصود من ملك العبد عرفا الاستغنا بملكه وهو انما يتحقق
اذا كان بصفة الاجتماع بخلاف الشرا اذ ليس فيه ذلك المعني عرفا حتي لو قال ان اشتريت عبدا فامراته
طالق ثم اشتري عبدا لغيره يحنث وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بان قال لعبد ان اشتريتك
او ملكتك فاتحدوا المسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الوجهين لان العرف انما هو في المنكر
لا المعين اذ في المعين يقصد نفي ملكه عن المحل وقد تحقق ملكه فيه وان كان في ازمنة متفرقة كذا
ذكره الشارح وظاهر المتن يأباه ثم هذا اذا كان الشرا صحيحا واما اذا كان فاسدا فلا يعتق قال
الشارح ان القول بعتق النصف في هذه المسائل ماش علي قول ابي حنيفة اما عندهما فينبغي ان
يعتق كله ويجب السعاية او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق والسبب المحض لا يقصد
حصول السبب بوضعه بل يثبت المسبب عن المقصود بالسبب اتفاقا كزوال ملك المتعة
بالعتق لم يوضع العتق له اي للزوال المذكور بل يستتبعه اي بل يتبع زواله ما هو اي الذي
العتق موضوع له وهو زوال ملك الرقبة فالسبب العتق والمسبب زوال ملك المتعة والعتق
لم يوضع لحصوله وانما ثبت عن زوال ملك الرقبة الذي هو المقصود بالعتق ووضع له فيستعار
السبب للسبب لافتقاره اي المسبب اليه اي السبب علي البدل منه اي من السبب الذي هو العتق
ومن الهبة والبيع والصدقة اذ كل منها سبب لزوال ملك الرقبة فيصح العتق اي اطلاقه مجازا للطلاق
لان كلا منهما حتي لو قال اعتقتك ونوي به الطلاق وقع وانما احتاج الي النية ليتعين المجاز والبيع والهبة

وانما

مجازا النكاح لان كلا منهما سبب مفض لملك المتعة ومنع الشافعي هذا التجوز بها منه لانتفا الصلاحية
للصورية بينه وبينهما لا يبتغي بهما وهو السببية المحضة التي هي احد نوعي العلاقة الصورية ولا
عكس اي لا يتجوز بالمسبب عن السبب خلافا له اي للشافعي فانه جوزه فيصح عنده الطلاق
مجازا للعتق لشمول الاسقاط فيهما لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك
المتعة والاتصال المعنوي علاقة مجوزة للمجاز والحنفية تمنعه اي التجوز بالطلاق عن العتق اذ المجوز
للتجوز المعني المشترك بين المتجوز به والمتجوز عنه علي وجه يكون في المتجوز به اقوي منه في المتجوز
عنه كذا ذكره الشارح وهو غير تعليل للمصنف ويناسب ما ذكره ايضا ان في الحاق الناقص بالكامل
واما اعتباره في الاصول فغير معلوم وقد بين المصنف المجوز بقوله المشهور المعتبر اي الثابت اعتباره
عن الواضع نوعا باستعمال اللفظ باعتبار نوعي من جزئياته او نقل اعتباره عنه ولم يثبت التجوز
بالفرع بفرع المسبب عن الاصل وهو السبب بل ثبت بالاصل عن الفرع اذ المرجح والمطر للسما بخلاف
قلبه اي اجازة السما للمطر فنقل عنهم ما زلنا نطا السما حتي اتيناكم اي المطر مع اشتراكهما اي السبب
والمسبب في الاتصال بالصورية للابتنا طالق او بائن او حرام للعتق عندنا فيها الا ان يختص
المسبب بالسبب بان لا يوجد بدونه كالمعلول اي فيجوز التجوز بكل منهما عن الاخر كما في العلة والمعلول لانهما
يصيران حينئذ في معناهما [illegible] كالنبت للغيث وبالعكس مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة اتفاقا
بمعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية لكن ابو حنيفة يقول
هو خلف عنها في التكلم في التوضيح فيعرف انه رضي فسره بان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر فيكون
التكلم باللفظ الذي يفيد هذا المعني بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيده بطريق الحقيقة
وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحر مخلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وفيه
ايضا ان الخلف ما يقوم مقام الاصل وان الاصل اذا كان صحيحا لفظا ومعنى كان الخلف كذلك مع ان الوجه
الثاني ابني لان الخلاف حينئذ لا يكون الا في وجه الخلفية لا في الخلف والاصل بخلاف الوجه الاول ولان
الاصل اذا كان هنا ابني يتحقق شرط المصير الي المجاز من صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وتعذر المعني الحقيقي بخلاف ما اذا كان الاصل هذا حر لعدم تعذر العمل بالحقيقة
حينئذ وحاصل الخلاف هل يشترط في صحة ارادة المعني المجازي امكان المعني الحقيقي عندهما نعم
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية واذا عرفت هذا فالتكلم بهذا ابني مجازا في التحرير
الذي هو معني مجازي له خلف عن التكلم به اي بهذا ابني حقيقة في النسب اي في ارادة البنوة التي هو
المعني الحقيقي له من غير نظر الي شرف الخلفية في الحكم بان يكون ثبوت التحرير بالمجاز فرع ثبوت
امكان ثبوت النسب بالاصل وهما اي صاحباه قالا المجاز خلف عن الحقيقة في حكمها فانه ابني
خطابا لعبده الاكبر منه سنا مجاز عن عتق علي من وقت ملكه عنده اي ابي حنيفة استعمالا للاسم
اللازوم في لازمه وقالا لا يعتق لعدم امكان الحقيقي اذ المفروض كون العبد اكبر وشرط صحة الخلف

التعليل

امكان الاصل فلغي قوله انت ابني ولا يترتب عليه حكم وانما اعتبر الخلفية في الحكم لان الحكم هو المقصود فالخلفية باعتباره اولي وقيل في التجوز عدم العتق في هذه بعدم انعقاد الحلف في قوله ليشربن ما الكوز ولا ما فيه فانه غير منعقد لعدم تصوره اي صور المحلوف عليه وهو شرب الما الكاين في الكوز المشار اليه عند الحلف وامكان المحلوف عليه شرط الانعقاد كما ان شرط الخلفية للمعنى المجازي في قوله انت ابني امكان المعنى الحقيقي له وعن هذا اي اشتراط تصور حكم الاصل للخلف لغي قطعت يدك خطا اذا اخرجهما اي المخاطب بعد الاقرار بقطعهما ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال اي دية اليد لعدم امكان معناه الحقيقي ثم تعقب عليه بقوله لكنه لا يلزم من لزوم امكان محل حكم شرعي يريد بالمحل ها الكوز فانه محل وجوب البر لتعلق الحكم اي الخطاب بتعلق بلزوم تخلفه اي تخلف ذلك الحكم الشرعي وهو وجوب الكفارة لعجزه عن البر وفا على لا يلزم لزوم صدق معنى لفظ يعني حقيقة قوله انت ابني لاستعماله مجازا اي ذلك والثاني اذ لا يظهر بينهما ملازمة فلا يصح الالحاق به والثاني اي لغو الاقرار بقطع اليد اذا اخرجهما صحيحتين ليس لتعذر الحقيقي فقط بل له ولتعذر المجازي ايضا فان القطع سبب مال مخصوص على العاقلة في سنتين لا عرفي في محله وليس هذا المال المخصوص هو المتجوز عنه بالقطع اذ لو تجوز به عنه لما لزم في ذمتهم لان لزوم المال عليهم في سنتين مخصوص بما اذا تحقق القطع ولا يلزم بمجرد قوله قطعت يده من غير تحقق للقطع ثم انه لا علاقة بين المجازي والحقيقي هاهنا الا السببية والمسببية وهذه العلاقة غير موجودة في المعنى المجازي الذي هو المال المطلق في القطع واليه اشار بقوله والمطلق اي والمال المطلق الذي يمكن اثباته بالاقرار ليس مسببا عنه اي عن القطع وله اي لابي حنيفة انه اي التجوز حكم لغوي يرجع للفظ اي الى اللفظ هو اي الحكم صحة استعماله اي اللفظ لغة في معنى مجازي باعتبار صحة استعماله اي اللفظ في معنى اخر وضعي اي حقيقي لمشاكلة متعلق بصحة الاستعمال اي لمشاكلة ذلك المعنى المجازي للمعنى الوضعي باعتبار العلاقة المصححة للتجوز ومطابقته اي وكون الوضعي مطابقا للواقع ليس من الشرط اي شرط صحة الاستعمال في المعنى المجازي لغة فيتكلم المتكلم به اي باللفظ المذكور ويتعذر المعنى الحقيقي وجب مجازيته فيما ذكر من الاقرار اي الاخبار بحريته لانها لازمة للبنوة فيمن اسلم وولد لانه كما جعل اقرارا بحريته جعل اقرارا بامومية الولد لامه باعتبار ما يلزمها من استحقاق الحرية لها اذا كانت في ملكه لا نه اذا ثبت نسبه ثبت مسببا عن الاقرار لا الانشا والاصح الاول اي مجازيته في الاخبار عن عتقه لقوله اي محمد في كتاب الاكراه اذا اكره على هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا انشاؤه اي الاكراه لا يمنع صحة انشاء العتق فعلم انه جعل قوله هذا ابني مجازا في الاخبار بالعتق والاملا لابعدم العتق فيه فان تحقق المعنى المجازي من الاقرار بثبوت الحرية عتق مطلقا اي ديانة وقضا والا اي وان لم يتحقق بان لم يكن الاخبار بالحرية مطابقا للواقع لعدم صدق الخبر برمته بعدم سبق الملك فقضا اي يعتق قضا مواخذة له باقراره لا ديانة لكذبه حقيقة ومجازا اما حقيقة فلانه ليس ما من له كيف وهو اكبر منه واما مجازا فلانه لم يصدر منه تحرير ولم ينطق بما يوجبه الا انه قد يمنع نفي المجازي اي

السن لحي ازوا ارادة معنى الشفقة من قوله هذا ابني ودفعه اي دفع منع نفي المجازي بتقدم الفائدة الشرعية وهي العتق عند امكانها اي الفائدة الشرعية وعرفها بعينا ان الحمل على ما يترتب عليه التحرير متعين لانه فائدة شرعية بخلاف الحمل على الشفقة فانه ليس فيه فائدة شرعية واذا تعارض احتمالا في احدهما فائدة شرعية دون الاخر تعين ما فيه الفائدة لترجحه معارض خبر الجنة الاعمي دفعه بازالة الملك المحقق والاصل في الشي الثابت البقاء مع احتمال عدمه اي عدم زوال الملك والمتيقن لا يزول بالاحتمال وعدمه اي ومعارض ايضا بما في ظاهر الرواية من عدم وقوع العتق في هذا اخي فانهم بنوه اي بنوا عدم وقوع العتق في هذا اخي على اشتراكه اي اشتراك لفظ الاخ استعمالا في المشارك نسبا ودينا وقبيلة ونصيحة فتوقف العمل به الى قرينة معينة لاحد المعاني الاربعة لكن ابي اي كما ادا وصل بقوله هذا اخي قوله من ابي او امي او من النسب الحقيقي ذلك فيعتق لكونه ملك ذا رحم محرم منه وبنوه على ان العتق بعلة الولاد بان يكون المملوك والد او ولدا مولودا بواسطة وبغير واسطة وليس في اللفظ ما يدل على الولاد فيكون مجازا عن لازمه فاشتراط تعينه وعليه اي وعلى ان العتق بعلة الولاد بني عدمه اي عدم العتق في جدي لعبده الصغير فان حقيقة هذا الكلام لا وجود لها الا بواسطة الاب ولا وجود له في اللفظ ويردانها اي على عتق الغريب الزايد المحرمة لا بخصوص الولاد اي ويكون العلة فيما ذكر عتق بعمي وخالي بلا خلاف ذكره في البدايع وغيره فترجح رواية الحسن عن ابي حنيفة العتق في جدي واخي وعدمه اي العتق في يا ابني لانه اي النداء لاحضار الذات ولم يفتقر هذا النداء الذي قصد بانشاء التحقيق المعنى اي لا يحتاج افادة هذا المقصود الى ان يتحقق اللفظ الذي معنى فيها اي في الذات حقيقيا كان ذلك المعنى او مجازيا يعني المقصود من هذا اللفظ مجرد احضار الذات وفي هذا القصد يكفي اللفظ المستلزم مجرد تصور المعنى من غير التصديق بثبوته للذات بخلاف يا حر حيث يعتق به لان لفظه صريح في المعنى الذي هو العتق لكونه موضوعا له وعلما لاسقاط الرق فيتقدم عنه مقام معناه فيثبت العتق بلا قصد حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبده يا حر يعتق وقيل اذا كان الوصف المعبر به عن الذات في مقام النداء يمكن تحقيقه من جهته اي المتكلم بان يكون قادرا على انشائه باللفظ حكم بتحقيقه اي الوصف مع الاستحضار تصديقا له كيا حر فان الحرية مما يقدر على انشائه بهذا اللفظ ولو كان ذلك الوصف اسمه فناداه به لا يعتق لان المراد حينئذ مجرد اعلامه باسم العلم لان الاعلام لا يراعي فيها المعاني عند الاستعمال والا اي وان لم يكن في المعبر به عن الذات ما يمكن تحقيقه من جهته لغي ذلك الوصف ضرورة اذ لا يمكن حينئذ تصديقه بانشائه فيتمحض للاعلام كيا ابني اذ تخليق الابنية غير ممكن له بهذا اللفظ لانه ان تخلق من ماء غيره فظاهر وكذا ان تخلق منه اي من مائه لان النسب حينئذ انما يثبت به اي بتخلقه من مائه لا باللفظ واما الزامهما اي ابي يوسف ومحمد المناقضة بالانعقاد اي بالاتفاق معهما في انعقاد النكاح بالهبة في الحرة ولا يتصور التمليك الحقيقي الذي هو الرق فيها فلا يلزمهما اذ لم يشترطاه اي امكان المعنى الحقيقي الاعتاد وهو ممكن

عملا كيف وقد وقع في شريعة يعقوب عليه السلام وفي اول الاسلام ولم يذكر الشافعية هذا الاصل وهو
ان الخلفية للمجاز في التكلم او في الحكم وموافقتهما اي موافقة الشافعية لهما في الفرع اي في قوله لعبده
الاكبر سنا منه انت ابني لا يوجبها اي الموافقة في اصلها كما يفهم من كلام صاحب الكشف وغيره وصرح بعضهم
بان الاصل فيه عند الشافعي عدم ثبوت النسب مسئلة يتفرع في نسخة يتفرع على الخلف
اي خلفية المجاز عن الحقيقة تعينهما اي الحقيقة اذا امكنا اي صح ارادة كل من الحقيقة والمجاز بلا مرجح
اي حال كونهما مستويين من غير مرجح خارجي لرجحانها في نفسها عليه تتعين الوطي اي ارادته من قوله
تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم لانه المعنى الحقيقي للنكاح على ما هو الصحيح وهو ههنا ممكن مع المجازي الذي
هو العقد فحرمت مزنية الاب على فرعه بالنص واما حرمة المعقود له عليها عقدا صحيحا عليهم فبالاجماع
وتعلق به اي بالوطي الجزاء في قوله لزوجته ان نكحتك فانت طالق فلو تزوجها بعد ابانة قبل الوطي
ظرف لابانة فيه لانه لو تزوجها بعد ابانة بعد الوطي لا يترتب عليه الجزاء الوطي بعد هذا التزوج لانحلال
اليمين قبله طلقت بالوطي لا بالعقد لما ذكرنا وفي الاجنبية اي وفي قوله للاجنبية ان نكحتك فهي كذا
يتعلق الحكم بالعقد لان وطيها لما حرم عليه شرعا كانت الحقيقة مهجورة شرعا فتعين المجاز ومنه انه لا تسلم
هجر ان الحقيقة لجواز ارادة الوطي الحلال لامكان ان يعقد بها واما المنعقدة اي ارادة اليمين المنعقدة وهي
الحلف على ان يفعل امرا او يتركه في المستقبل بعقدتم في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
لان العقد حقيقة لما ينعقد اي للفظ يربط باخر لايجاب حكم كما قال وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه
كمجموع الايجاب والقبول في النكاح والبيع فان قلت كان الواجب ان يقال فلان العقد الى اخره لان
الفاء في جواب اما لازم قلت قال المحقق الرضي ولا يحذف الفاء في جواب اما الا لضرورة نحو قوله • فاما
الصدود لا صدود لديكم • او مع قول محذوف يدل عليه محكيه كقوله تعالى فاما الذين كفروا افلم تكن
اياتي اي فيقال لهم افلم تكن اياتي انتهى وههنا كذلك فان تقدير الكلام واما ارادة المنعقدة بعقدتم
فيقال في بيانها لان العقد الى اخره فقوله لان العقد محكية ويدل عليه مجاز حيث بعد حذف لانه في العزم اي
القصد القلبي المسبب صفة للعزم له اي لمجموع اللفظ المذكور اذ لا يعتبر بدونه فلا كفارة في الغموس
وهي الحلف على امر ماض تعمدا الكذب فيه لعدم الانعقاد الذي هو الحقيقة في الغموس وانما نفينا الانعقاد
عنه لعدم استعقابها اي استعقاب اليمين الغموس وجوب البر الذي هو حكم عقد اليمين لتعذره اي البر
فيها لان البر انما يكون في امر استقبالي عزم عليه من الفعل او الترك المؤكد بالقسم وفيه اشارة الى ان المعنى
المجازي ايضا لا يتصور في الغموس لان العزم ايضا انما يكون في امر كذا على ان العزم المذكور انما وصف بكونه
سببا لحكم العقد وهو البر وحيث تعذر تعذر سببه من حيث هو سببه فالحاصل ان الغموس لا يتصور
فيها حقيقة العقد ولا مجازه فتعين ارادة المنعقدة عنا انه سيجي ما يدل على ان الخصم حمله على العزم وظن
انه موجود في الغموس ايضا وقد يقال في بعض النسخ فقد يقال بالفاء وعلى هذا لا حاجة الى ما ذكرنا
من ترك الفا فيكون ما قبل هذا الكلام عين تعليلا لارادة المنعقدة بعقدتم كونها اي المنعقدة حقيقة

فبر اي فيما يتعلق به في عرف اهل الشرع لا يستلزمه اي لا يستلزم كونها حقيقة في عرف الشارع وهو اي
عرف الشارع المراد ههنا لانه اي الكلام في لفظ اي الشارع ويدفع هذا بان الواجب في مثله ما لم يعرف
له غير المعنى اللغوي معنى عرفي في الشارع استصحاب اي ابقاؤه كما نقل اي قبل هذا الاستعمال من
الشارع على ما كان الى الشارع اي يثبت بدليل يدل على ان المراد غيره كما نقله فالمرجع ههنا اللغة
التي جي بها الخطاب فانه القرانية غالبا وفي القاموس عقد الحبل والبيع والعهد وذكر فيه معاني غير هذا
ولا يوجد شي منه في الغموس وايضا يقال في بيان كون المراد هو المنعقدة انه اما كان العقد المستعمل
في مجموع اللفظ المستعقب حكمه حقيقة فالامر كما عرفت والا اي وان لم يكن حقيقة فيه فالمجاز الاول اي
المجاز الاول عن الحقيقة اللغوية التي هي شد بعض الحبل ببعض على ما قيل بالنسبة الى العزم اقرب اليها
اكثر من العزم والمجاز الاقرب معدم ومنه اي من العمل بالحقيقة لامكانها ولا مرجح قوله هذا ابني المكن
اي لعبد لم يولد مثله لمثله معروف النسب من غيره لجوازه اي لجواز كونه منه بكونه من منكوحته او امته
مع اشتهاره اي نسبه من غيره فيصدق في حق نفسه لا في ابطال حق الغير فحينئذ عتق وامه ام ولده
وعلى ذلك اي على تعين الحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز فرع فخر الاسلام قول ابي حنيفة يعتق الاكل
من الثلاثة الاولاد اذا اشتبه الاكبر في بطون ثلاثة بان يتخلل بين كون اثنين منهم ستة اشهر فصاعدا
بلا نسب معروف لهم فقال المولى في صحته احدهم ابني ومات المولى مجهلا اي قبل البيان فقالا اي
ابي محمد وابي يوسف يعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر نظرا الى ما يصيبهما من الام فسر الشارح
ضمير التثنية بالاوسط والاكبر للقرب ولا ينبغي لانه لا يصيب الاكبر من الام شي كما ستعرف فالمهم الا ان يراد
بالنسبة اليهما ما يصيبهما مع غيره سماحة فالوجه ان يفسر بالاصغر والاوسط فانه يصيب كلا منهما من
الام نصف العتق وذلك لان الاقرار للمذكور لثلاثة احتمالات لجواز ان يكون ذكر الاصغر او الاكبر
او الاوسط اما الاصغر فالاكبر لا يثبت نسبه الا بالدعوة ويثبت نسب كل من الاخرين بلا دعوة اذ لم ينف على
تقدير كونه للغير به من قبله وهذا معنى ما يصيبهما من الام فالاصغر حر في جميع الاحتمالات اما اذا كان هو المقر
به فظاهر اذ يثبت حريته بالدعوة واما اذا كان من عداه فيثبت من قبل ثبوت امومة الام وما
الاوسط فيثبت حريته في حال ولا يثبت في حال فانتصف العتق به وحصه واما الاكبر فيثبت حريته
على احتمال كونه للغير به ولا يثبت في احتمالين والحرمان لا يجوز ان تنعقد حصانة اذ يقال لم يثبت ملكه بالشرا
ولا بالهبة ولا بالارث فيعتق ثلثه كذا قالوا فقوله نظرا تعليل لعتقهما واما تعليل قوله فما اشار اليه
لانه اي ما يصيبهما من الام كالمجاز بالنسبة الى اقراره يعني اقراره بابنية احدهم حقيقة في اثبات النسب
غير انه لا يمكن اثباته باعتبار نفسه في غير المعين فانتفت باعتبار لازمه وهو العتق على سبيل التوزيع
على السوية لهم واما العتق الحاصل من قبل الام فكالمجاز بالنسبة الى نفس الاقرار وكما ان المجاز يثبت
بواسطة الحقيقة لعلاقة بينهما كذلك العتق بالام يثبت بواسطة الدعوة المتعلقة بالولد المقدم في البيع
اشار بقوله للواسطة فكما لا يعتبر المجاز مع امكان الحقيقة كذلك لا يعتبر ما هو كالمجاز مع امكانها وفرع

البديع اي صاحبه قول ابي حنيفة يعتق ثلثه كلا الي اخره على مسئلة تقديم حكم المجاز بلا واسطة
عليه اي على المجاز بها اي بواسطة لقربه اي المجاز بلا واسطة الى الحقيقة وتقريره اي تقرير
كلام البديع هكذا انه تعذر المعنى الحقيقي الذي هو الاقرار بالنسب يعني اثبات النسب بهذا
اللفظ لامتناع ثبوت نسب المجهول من شخص لانه لا يثبت من المجهول الا ما يحتمل التعليق بالشرط
نسلق بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط فلزم مجازيته اي الاقرار المذكور
في اللازم اي لازم المعنى الحقيقي انشاء حريته عطف بيان للازم فيعتق اي فيقع العتق
كذلك اي اثلاثا باللفظ وصار كانه قال احدهم حر ولا ترجيح لاحد ولا يلغي اقراره فينقسم بينهم
بالسوية فالمجاز حينئذ بلا واسطة ومقابلها اي ويثبت العتق على قولهما بعتق الاصغر الى اخره
بواسطة اي بمجاز بواسطة هي العتق من جهة الام كما في الاشتراك معه اي مع اللفظ كما في
الاكثر اذ لا نصيبه من قبل الام عتق كما عرفت والاول وهو العتق بلا واسطة وهو ما يثبت باللفظ
اقرب الى الحقيقة من العتق بواسطة فتعين منتف حيث تقريره اي عن مطابقته للواقع اذ لا
موجب له اي حين لم يرد باللفظ الا الاقرار بالحرية للامومة اذ ثبوت الامومة فرع ثبوت النسب
وهو فرع ارادة الحقيقة فلا وجود للمجاز بالواسطة وغيرها اي بالحال ان الامومة وهي فهذا
التقرير يستفهم من وجهين احدهما عدم وجود المجاز والكلام مبني عليه والثاني عدم ثبوت
الامومة وهي ثابتة اتفاقا وايضا لا صارف عن الحقيقة اذ الحقيقي مراد وان لم يمكن اثباته من
جميع الوجوه فثبتت لوازمه من الامومة وحرية احدهم وانتفى ما تعذر اثباته من النسب
بيان للموصول فتنقسم الحرية بالسوية لا بتلك الملاحظة المتقدمة عندهما من اعتبار العتق بواسطة
الام لانها اي تلك الملاحظة مبنية على ثبوت النسب وهو منتف كما عرفت وعرف مما ذكرنا تقدم
مجاز على مجاز اخر بالقرب الى الحقيقة وذلك لان الحقيقة هو المطلوب الاولى فان لم يتيسر فالاقرب
منها ثم الاقرب كما لا يخفى واما قوله في صحة لا ابي ابن عبده الكائنين لبطنين بان تخلل بين ولادتهما
ستة اشهر فصاعدا وابيهما معطوف على المجرور في لابني والمراد به الاب والجد بقرينة ذكرهما وبنا
المسئلة على ارادتهما فقال الشارح في الايضاح على لغة النقص فيه احدهم ابني وهو اي كونا كل
منهم ابنا له ممكن بان يجوز ان يولد مثله لمثله ومات المولى مجهولا ففي الكشف الكبير الاصح الوفاق
للائمة الثلاثة على عتق ربع عبده لعتقه ان عناه لا ان عنى احد الثلاثة الباقية فقد عتق
في حال ورق في ثلاثة احوال فيعتق ربعه وثلث ابنه على عتق ثلث ابن عبده لعتقه ان عناه
او اباه لا بسبب عتق الاب لان حرية الاب لا توجب حرية الابن بخلاف الام بل لانه يصير حينئذ ابن الابن
والجد اذا ملك حافده يعتق عليه لا انه عنى احد الابنين الاخرين واحوال الاصابة حاله واحدة لما
سبق انما تعد عتقه وما لا في حالتين لما عرفت من ان الحرمان يجوز ان تتعدد جهاته فيعتق ثلا
وعلى عتق ثلاثة ارباع كل منهما اي الابنين لعتق احدهما وهو الذي ولد اخر امهما في نفس الامر

في الكل اي كل الاحوال يعني بان عنى هو او ابوه او جده او اخوه ضرورة ثبوت نسبه بعد عتقه
بمصير ورثة لهم ام ولد وعتق الاخر في ثلث من الاحوال بان عنى هو او ابوه او جده لا ان عنى اخاه
ولا اولويته اي ليس لاحدهما بعينه اولى بان يجعل مقتفيا في كل الاحوال لان المفروض عدم العلم بحق
المتأخر ولادة وكان ينبغي ان يذكر هنا العبد في تصوير المسئلة ولم ينبه الشارح لهذا ولم
يبين وجه عدم الاولوية ولم يذكر في تفسير كل الاحوال احتمال كون المقر به اخاه وجه اعتبار الاصابة
من قبل الام فلا نغفل وفي بعض النسخ المصححة ولا اولويته بدل لا اولوية يعني عدم العلم بخصوص الاول
ولادة فبينهما اي الاصغر عتق للاصغر في نفس الامر ونصف للاكبر في نفس الامر فرع مجموع
العتق والنصف بينهما ولو كان ابن ابن عبده ورد اولهما يعتق كله لعتقه في كل حال سوى
عنى هو او اخوه او ابوه او جده فان ثبوت نسب واحد من التوءمين يستلزم ثبوت نسب الاخر
وهو ظاهر وثلث الاب لانه عتق في حاله وهو ما اذا عناه ورق في حالتين وهما ما اذا عنى ولده
او حفيده ونصف الثاني لان احوال الاصابة كحال واحدة وهو ما اذا عناه او اباه وكذا الحرمان
وهو ما اذا عنى ابنه فيتنصف وجزم في الكشف الصغير بعتق ربع كل من الاربعة عنده اي عند
ابي حنيفة كما لو قال احدهم حر وهو الاقيس بما قبله اذ الكل مضاف الى الايجاب بلا واسطة
على هذا التقدير كما هو قول ابي حنيفة او بواسطة كما هو قولهما اذ غاية الامر ان الواسطة فيما سبق اعتاق
الام وههنا ملك الجزء ولنا اي لكون عتق الكل مضافا الى الايجاب لو استعمل قوله احدهم ابني مجازا في
الاعتاق اي التحرير ابتداء عتق في المسئلة الثانية اي فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابن ابنه
ولهما او لابن امته ثلث كله اي كل واحد منهم كما لو قال احدهم حر وعتق ربعه اي ربع كل من الاربعة
في الاولى اي فيما اذا قال ذلك لعبده وابنه وابي ابنه في بطنين وقيد بكونه في الصحة لانه لو قال
في مرضه ولا مال له غيرهم ولم يجز الورثة عتقوا من الثلث بحساب حقهم وذكر فيه تفصيل في الشرح
هذا وفي الزيادات اعتبار احوال الاصابة كاعتبار احوال الحرمان وقد عرف ان ما في الجامع هو الاصح
والله اعلم مسئلة يلزم المجاز لتعذر المعنى الحقيقي كحلفه لا يأكل من هذه النخلة
فلما لا يحل له اي فينعقد الحلف لما يحل له القدر منها ويكل والا فالقدر موضوع سماعي يعني ما يطبخ فيه لتعذر
اكل عينها عادة تجوزا باسم المحل عن الحال الحلال فما اذا انتفى حقيقتها او عرفها من المعاني المجازية
فانه حينئذ يحمل عليها ولتعسره اي الحقيقي معطوف على قوله لتعذره كمن الشجرة اي كحلفه لا ياكل من
الشجرة التي لا يوكل عادة فلما تخرج الشجرة من الثمر وغيره حال كونه ما كان لا بلا كبير صنع بخلاف
ما يخرج منها بصنع كبير كالعصير الشديد وغيره تجوزا باسم السبب عن المسبب ومنه اي مما يخرج
ما كان لا الجمار وهو شحم النخل والعصير والخل لابي الليث اي لقول الفقيه ابي الليث في فتح التدبير
وفاقا لكثير لا يحنث لانه لا يخرج كذلك ولم يذكر فيه نقلا عن المتقدمين لا انا طبخنا وهو يتعلق بما
يسيل من الرطب ونبيذها لان للنباذ تجسيد المتفاد فما يخرج منها من غير توقف على الصنع كما يتناد

من قوله تعالى بل كلوا من ثمره وما عملته ايديهم ولو لم تخرج الشجرة المحلوف عليها ماكولا فلمثمنها اي
تحنث باكل ما اشتراه به وللهجر اي يكون للمعنى الحقيقي مهجورا عادة وان سهل تناوله كمن الدقيق
اي كحلفه لا ياكل منه فلماله اي يتعقد لما يؤول اليه كالعصيدة فيحنث باكلها لا بسفه لانه لا يؤكل
هكذا عادة خلافا للشافعي وكحلفه لا يشرب من البئر وهي غير ملأى فلما به اي المكان المسمى بالبئر
والاوفي مؤنث سماعي اغترافا اتفاقا فلا يحنث بالكرع اي بتناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب
بكفيه او باناء وفي الفتاوي الظهيرية تفسير الكرع عند ابي حنيفة ان يخوض الانسان في الماء ويتناوله
بفيه من موضعه ولا يكون الا بعد الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة
ومن الدواب ما دون الكعب انتهى والاول هو المعروف ويكفي في التتمة ان الدابة لا تكاد تشرب الا
ما دخل الاكارع فيها فيحنث شاء كما لانسان في هذا النوع من الشرب حتى شربتها كرعا في الاصح وفي
الذخيرة في الصحيح ولو كانت ملأى فعلى الخلاف المشهور في لا اشرب من هذا النهر فعنده على
الكرع وعندهما على الاغتراف ايضا ولنا دوام ان مجازي البئر الاغتراف فتعاملهما مبني على حمل الشرب
من البئر على المعنى المجازي وهو الاغتراف وحمله على الحقيقي وهو الكرع كما قال الشارح بل الخلاف
في شرح الهداية عن ابي سهل من ان البئر اذا كان ملآن فعندهما يمينه على الاغتراف ثم قال وينبغي ان
يقال على ما هو اعم من الاغتراف وعند بعض قال المصنف في شرح الهداية واما قلنا ان الكرع حقيقة
اللفظ لان من هنا لابتداء الغاية فالمعنى ابتداء الشرب من نفس دجلة وذلك انما يكون بوضع الفم عليها
نفسها فاذا وضع الفم على يده او كوز ونحوه فيه ماء وهو لم يبتدئ في حقيقة اللفظ لعدم العلاقة [illegible]
الاعتبار والاوجه ان تعليق الشرب بها اي بالبئر على حذف مضاف اي من مائها في اي البئر حقيقة
والحنث بالكرع لتحقق الشرب من ماء البئر فيه وذكر الشارح وجها اخر وهو التجوز باسم المحل عن
الحال وجعله اوجه لاكثرية مجاز العلاقة بالنسبة الى مجاز الحذف ثم قال وايا ما كان يلزم ترجح الحنث
بالكرع وان كانت غير ملأى انتهى وانت خبير بان مجاز الحذف في التحقيق حقيقة كما تقدم والحقيقة حجر
من المجاز اذا لم يكن صارف ومنه اي من لزوم المجاز للهجر عادة حلفه لا يضع قدمه في دار فلان فانه
مجاز عما تقدم وهو دخولها ماشيا او راكبا وللهجر شرعا حلفه لا ينكح اجنبية فلا يحنث بالزنا الا بالنية
اي بنية المعنى الحقيقي الذي هو الوطء اذ المهجور شرعا كالمهجور عرفا لمنع العقل والدين منه ظاهرا وانما
يحنث بالعقد كما تقدم ثم ان الموجود في نسخة الشارح وغيرهما رأيته لينكحن والظاهر انه سهو من
الناسخ والصواب لا ينكح والخصومة في التوكيل بها اي بالخصومة منه لان حقيقتها وهي المنازعة مهجورة وهي
المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف الخصم فيه محقا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا وغيره فهي للجواب
مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب عندنا القاضي لا غير لان ارادته انما يعم باعتبار انه جواب الخصم منه
والخصومة تختص بمجلس القضاء كالبينة والاستحلاف وغيرهما ما يكذا اجماعا وفي بعض النسخ على اسم
السبب في السبب اي بناء على استعماله فيه فيعم الخصومة المستعملة في الجواب الاقرار كالانكار لانه

الجواب

الجواب كلام يستحق عليه كلاما ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها فان كلام الغير ينقطع به وذلك
كما يكون بلا يكون بنعم ولا يكلم الصبي فيحنث به شيخا اي ومن المهجور شرعا ارادة المعنى الحقيقي
بالصبي في حلفه لا يكلم هذا الصبي لان الصبي من حيث هو صبي مأمور فيه بالمرحمة شرعا فانصرف
اليمين عند الاشارة الى ذات الصبي الى خصوص الذات من غير اعتبار وصف الصبي فيحنث
بكلامه حال كونه شيخا لوجود الذات حينئذ بخلاف المنكر بان حلف لا يكلم صبيا لانه لم يتشوه
الى خصوص ذات كان الصبي نفسه متشير اليمين وان كان على خلاف الشرع كحلفه ليشربن خمرا
وتتعذر حكمها اي الحقيقة والمجاز فيتعذر ان اي الحقيقة والمجاز فيكون ذلك الكلام لغوا
كبنتي لزوجته المعروفة اي كقوله لزوجته الثابت نسبها من غيره هذه بنتي فلا تحرم عليه
حرمة ابدية سواء كانت اكبر منه او اصغر واصر على ذلك لم يرجع فقال غلطت او وهمت والبنتي اشتبا
بقوله وان اصر اي دام على هذا الكلام ففرق اي فرق القاضي بينهما منعا من الظلم بترك
قربانها وانما قلنا تتعذر الحقيقة هنا للاستحالة في الاكبر منه وصحة رجوعه عن كونها بنته في
الممكنة اي الاصغر منه سنا وتكذيب الشرع له في هذا الاقرار لكونه مبطلا حق الغير بدليله اي قائم
مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه فكانه رجع والرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح وعند الرجوع لا يبقى الاقرار فلا يثبت النسب مطلقا ولا في حق نفسه بخلاف اي
الاقرار بالبنوة في عبده الممكن كونه منه من حيث السن الثابت نسبه من الغير فانه ليس فيه
اقرار على الغير لانه صار مجازا عن الحرية والعبد والاب لا يتضرران بها وذلك بناء على ما هو الاصل من ان
الكلام اذا كان له حقيقة وللحقيقة حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر الحقيقة و[?]
لزم انه لا يكون المراد به ذلك لانه يصح رجوعه عنه والينا اشار بقوله لعدم صحة الرجوع عن الاقرار
بالعتق ولا تثبت اي التحريم الذي هو المعنى المجازي لهذه بنتي اما حكم النسب وهو اي النسب قد
ثبت من الغير فيستغنى عن الغير لا لغوا بالاستعمال كهذه بنتي فيه اي في التحريم وهو اي التحريم الذي هو
حكم النسب اعني الابدي مناف لسبق الملك بالنكاح لانتفاء صحة نكاح المحرمات لا انه اي التحريم
المذكور من حقوقه اي حقوق ملك النكاح والذي من حقوقه اي التحريم الذي من حقوق ملك النكاح ح
وهو ما نشأ التحريم الكائن بالطلاق ليس اللازم للمعنى الحقيقي فيتجوز به اي بهذه بنتي فيه اي في
التحريم الكائن بالطلاق مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف الاسبق الى
الفهم منها اي من الحقيقة المستعملة عنده اي ابي حنيفة وعندهما والجمهور فلمن اي المجاز
المتعارف الاسبق اولى من الحقيقة المستعملة وتفسير المتعارف بالتفاهم كما قال مشايخ العراق
بان يكون المعنى المجازي مشتهرا في اطلاقات اللفظ فالتعارف باعتبار تفاهم الناس عند الاستعمال لا ت
اولى منه اي من تفسيره بالتعامل كما قال مشايخ بلخ بان يكون المتعارف هو العمل بالمعنى المجازي
لا الحقيقي كما سيشير اليه لانه اي التعامل في غير محله اي المجاز لانه محل موافق الاستعمال والتفاهم

اللفظ

ثم بين كون ترتبه عن محاله بقوله لانه اي التعامل هو كون المعنى المجازي متعلق عملهم اي اهل العرف تفسير
باللازم اذ حقيقته ما يقع فيما بينهم من العمل المتعلق بالمعنى المجازي وهذا اي عملهم على هذا الوجه بسببه
اي سبب التفاهم لان الاذهان عند سماع اللفظ تنتقل الى ما هو المتداول فيما بينهم من حيث العمل واليه
اشار بقوله اذ به اي بالتعامل يصير المجاز اسبق الى الفهم فالشارح ههنا جعل التعامل المعنى
محل الاستعمال والحقيقة والمجاز المعنى ثم قال انه يفهم ان المراد اولوية التقسيم الاول على الثاني باعتبار
ان الاول يتعلق باللفظ والثاني بالمعنى ولا يخفى ضعفه ثم هنا التقرير وضع المسئلة بنا على تسمية
المعنى بهما اي بالحقيقة والمجاز واطلاقهما عليه مسامحة لاجماع اهل اللغة على انهما من اوصاف اللفظ
وهذا بنا على الظاهر اذ يبعد ان يراد بالحقيقة المستعملة اللفظ المستعمل في الموضوع له وبالمجاز
المتعارف اللفظ المستعمل في المجازي المتعارف ويكون المعنى حمل اللفظ على الحقيقي الذي قد يستعمل
فيه اولى من حمله على المجازي والتقرير اي تقرير المحل على وجه التحقيق انه اي المجاز المتعارف هو الاكثر
استعمالا في المجازي منه في الحقيقي اي اللفظ الذي استعماله في المعنى المجازي اكثر من استعماله في المعنى
الحقيقي وما فيه بلد ظاهر فمراد المجاز المتعارف على الكثرة استعماله في المجازي ومدار تعامله على عمد
لا على التعارف بالتفاهم او التعامل وبيان الاولوية تحقيقه على الوجه الذي ذكره انما لا يتجه ومما قيل
على ما روي عن مشايخ ما وراء النهر من ان لم الثاني وهو التفسير بالتعامل فعليهما الاول وهو التفسير
بالتفاهم فيلزم الحنث عنده باكل ادمي وخنزير اذا حلف لا ياكل لحما لان التفاهم يقع عليه اذ المتبادر منه
ما يطلق عليه اللحم وعدم الحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لانه لا يؤكل عادة عن لانه لا يلزم الحنث
عنده منهما استعمال اللحم فيهما اي في لحم الادمي والخنزير فهو يعمل باصله وهو الحمل على الحقيقة عند تحقق
الاستعمال ثم لو لم يستعمل فيهما وكان المصير الى المجاز ثم ان لذلك التعليل وجه فيتقدم الاعتبار
للحقيقة وعدم الحنث عندهما لما افاد بقوله ولا يستعمل فيما سواهما اي ما سوى لحم الادمي والخنزير
الى الافهام عند الاطلاق عندهما ويشكل عليه اي على ابي حنيفة ما تقدم من التخصيص بالعادة بلا خلاف
فانه يقتضي اقتصار الحنث على ما اعتيد اكله من اللحوم فاذا كان الحالف مسلما كان في هذه المتعارف عدم
اكلها ومبنى الايمان على العرف في المتنالى هو الصحيح وفي الكافي وعليه الفتوى وكون هذه المسئلة
فرع جهة الخلفية فرجح ابو حنيفة التكلم بها اي بالحقيقة على التكلم بالمجاز ورجحا الحكم بالعمينة اي
بسبب عمومه لحكم المجاز وشموله لحكمها اي لحكم الحقيقة وغيره فيكثر فائدته فيقدم عمل بالحقيقة من
وجه لحق اصابته ولا يخفى عليك ان فرعية هذه المسئلة لمسئلة الخلفية لا يناسب النقل بترجيح
ابي حنيفة التكلم وترجيحهما الحكم لان الترجيح انما يعتبر اذا كان كل من المتخاصمين يجوز كلا من الامرين
اعتبار التكلم واعتبار الحكم وفرعيتها الجهة الخلفية ملزمة لاعتبار التكلم بالنسبة الى ابي حنيفة واعتبار
الحكم بالنسبة اليهما اذ كل منهما برهن على ما ذهب اليه في الاصل والفرع يتبع الاصل وانت خبير بان
مقتضيه تكون المعنى الحقيقي اذا امكن ارادته لا يعمل الى المجازي بلا مرجح وههنا يمكن اذ اللزوم ان

الحقيقة

الحقيقة مستعملة ولا مرجح اذ الاعمية معارضة باصالة الحقيقة فكيف تكون هذه فرعا لتلك لا يتم
حين المبتدا اعنى قوله كون هذه لان الغرض يتعلق بالخصوص كضده اي كما يتعلق بالعموم والمعنى لمتعلق
الغرض منهما الدليل مع ان حكم المجاز المتعارف فيه لا يعم حكم الحقيقة فالمبني لهذه المسئلة صلوح
غلبة الاستعمال في المعنى المجازي لان يكون دليلا على رجحان ارادته على الحقيقي فاثبتاه اي ابو
يوسف ومحمد الصلوح للمذكور ونفاه اي ابو حنيفة اياه محتجا بان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها
يعني ان اصل الاستعمال الواقع على قانون العربية علة لصحة ارادة المعنى المجازي وغلبة الاستعمال
زيادة من جنس الاستعمال وقد تقرر ان احدى العلتين الكائنتين من جنس واحد لا تترجح على الاخرى
بالزيادة من ذلك الجنس فتكافيا اي تساوى الحقيقة والمجاز في الاعتبار ثم تترجح الحقيقة
عنده لرجحانها لذاتها لانها عليه لا ذكرنا اي لا لان الرجحان بسبب كون حكم المجاز اعم كما ذكر والا اي وان
لم يكن المبني ما ذكرنا وكان سبب الترجح الاعمية اطرد الترجيح بالعموم عندهما فرجحا حينئذ
المجاز المساوي للحقيقة في التبادر الى الفهم اذا عم حكم الحقيقة فقد يقال يجوز ان يكون مرادهم
ترجح بالاعمية ان المرجح مجموع الامرين التبادر مع الاعمية عن انه ترك ذكر التبادر لظهوره فلما
وقال العقد المذكور في عقدتم العزم لعمومه اي العزم الغموس والمنعقدة قوله وقال المطلق
على قوله رجحا ادعوا بناء تتفرع على الاطراد المذكور وهامع ابي حنيفة في الحمل على المنعقدة
لا العزم ونظائره مما يقتضيه الاطراد كثير وليس شيء منها كذلك كيف والمجاز المساوي للحقيقة
في التبادر اتفاق اي محل اتفاق بين الائمة فانهم اجمعوا على تقديم الحقيقة عليه وفرعهما اي
هذه المسئلة حلف لا يشرب من الفرات بانيا الممدودة في الخط في حالتي الوصل والوقف النهر
المعروف بين الشام والجزيرة وربما قيل بين الشام والعراق حلف لا ياكل الحنطة ولا نية له انصرف
الحلف عنده الى الكرع في الشرب من الفرات والى عينها اي الى اكل عين الحنطة والى ما يتخذ منها
اي من الحنطة وما به اي الفرات عندهما وبرد على مسئلة الحنطة التخصيص بالعادة بلا
خلاف كما مر انفا فانه تقتضيه اقتصار الحنث على ما يتخذ منها عادة لان العرف العملي مخصص واجيب عنها
قال الشارح اي العادة لو المسئلة الخلافية في الحنطة عن المعينة ولا يخفى عليك انه على تقدير
ارجاع الضمير الى الخلافية كان يشعر به قوله اما فيها اي المعينة فمن لما مثلها لا يتم الكلام اذ الجواب
عن الايراد لا يحصل الا بنفي العادة المخصصة بان يقال ابو حنيفة انما قال بما في غير المعينة لا عادة
فيه في المعينة فلما يعلى تعتبر ارجاعه الى العادة يرد ان الفرق بين الصورتين يقتضي بان ثبات
العادة في احديهما دون الاخرى تحكم اللهم الا ان يقال مقصود المجيب تقليل الاعتراض لا دفعه بالكلية
والضمير راجع الى الخلافية وعنه ما فيه هذا وعند الخلاف في المعينة ولما في غير المعينة فينبغي ان
يكون جوابهم كجوابهما كذا ذكره شيخ الاسلام والمصنف في شرح الهداية ويمكن ادعاؤه اي الى حنيفة
ان العادة فيها اي في الحنطة مشتركة بين تناول عينها وما يتخذ منها وان غلبت العادة فيما يتخذ

منها كالكرع فان العادة في الشرب مشتركة بينه وبين الشرب بالاناء ونحوه وتقدم بقية الصوارف ردا عن الحقيقة في التخصيص في مسئلة العادة للعرف العملي مخصص فليراجع تتمة ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد عند الاطلاق لغلبة استعمالا في ذلك المراد وعدمه اي وباعتبار عدم تبادره لعدم العلة المذكورة الي صريح يثبت حكمه الشرعي بلا نية وكناية لا يثبت حكمها الي بنية او ما يقوم مقامها وعنه اي من هذا القسم الذي هو الكناية اقسام الخفا اي الخفي والمشكل والمجمل وتقدم تفسيرها والمجاز غير المشتهر ويدخل الصريح المشترك المشتهر في احدها اي احد معانيه بحيث يتبادر ذلك عند الاطلاق ويدخل الصريح المجاز كذلك اي المجاز المشتهر في معنى المجازي بحيث يتبادر عند الاطلاق مع الحقيقة اي حال كون معناه الحقيقي مهجورا لا يستعمل فيه اتفاقا اي باتفاق الائمة ومع استعمال الحقيقة هو صريح ايضا عندهما ويدخل الصريح الظاهر وباقي الاربعة من اقسام الظهور وهو النص والمفسر والمحكم ان اشتهرت في المراد منه بحيث يتبادر فاخراج شي منها اي من الظاهر وباقي الاربعة مطلقا من الصريح كما نقله صاحب الكشف وغيره لا يتجه اي غير موجه بل يخرج منها ما ليس بمشتهر لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحال اي وحال ما لا يشتهر منها تبادر معناه المبين عند اطلاقه وان كان تبادره لا لغلبة الاستعمال فيه بل تبادره للعلم بالوضع اي وضع اللفظ له وقرينة النص من كون الكلام مسوقا له واخوته اي وقرينة المفسر من السوق له وعدم احتماله للتخصيص والتاويل وقرينة المحكم منه وكونه غير قابل للنسخ فيلزم تثليث القسمة الي ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه اي حكم هذا القسم ان اخذ بالصريح او بالكناية فلا فائدة في التثليث فليترك ما مال اليه كثير من ذكر قيد الاستعمال ويقتصر في تعريف الصريح على ما يتبادر خصوص مراده سوا كان لغلبة او غيرها من سوق وتخصيص وتفسير واحكام كما مال اليه شمس الائمة السرخسي والقاضي ابو زيد لكن اخرجوا من الصريح الظاهر على هذا التعريف لان الظهور فيه ليس بتام لعدم السوق اليه ولا فرق بين الظاهر والنص الا بعدم القصد الاصلي في الظاهر اذ هو غير المقصود الاصلي الذي سيق الكلام له بخلافه في النص وهو غير موثر في التبادر ثم من صور ثبوت حكمه اي الصريح بلا نية جريانه على لسانه كانت طالق وانت حر غلطا في نحو سبحان الله او اسقني بان اراد ان يقول هذا فقال ذلك فيثبت الطلاق والعتق قضاء وديانة اما قصده اي الصريح مع صرفه اي الصريح الاضافة فيهما الي المفعول وفي الاول احتراز عن الغلط فان الذهن غافل عن اللفظ فيه بالنية الي محتمله اي محتمل اللفظ الصريح مما يستعمل فيه في الجملة فله اي للناوي ذلك المعنى الذي قصده ديانة اي فيما بينه وبين الله تعالى كقصد الطلاق اي الاطلاق من وثاق في قوله انت طالق ويقع ديانة لا احتمال اللفظ له لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ومقتضى النظر كونه اي كون ثبوت حكمه بلا نية في الكل اي فيما قصد اللفظ ولم يقصد حكمه وفيما لم يقصد اللفظ ولا الحكم وفيما قصد اللفظ وقصد به غير ما هو سبب له شرعا قضاء فقط لا ديانة لان القاضي يحكم بالظاهر وظاهر الحال يدل على ثبوته اذ المتبادر من

مباشرة العاقل المختار السبب الموضوع شرعا للشي من التصرف عما لا بالسنة انه قصد السبب وما عليه فلا يصدق في عدم قصد شي من السبب او المسبب وقصد امر آخر غير المسبب لكان التهمة واما العالم الخبير باسباب العباد فلا يخفى عليه شي منهم فلا يواخذهم بما لا قصد لهم فيه ثم استدل على ما ادعاه بقوله والا اي وان لم يكن الامر كذلك بان يثبت الحكم في نفس الامر اعني عند الله سبحانه بمجرد مباشرة السبب وقصد الحكم او لا اشكلت واشتبهت اذ لا يثبت حكمهما في الواقع مع الهزل وثبوت الحكم في نحو الطلاق والنكاح بمجرد المباشرة قصدا ولا على خلاف القياس لخصوصية دليل وهو الحديث الاتي وكذا في الغلط يثبت الحكم قضاء فقط كما ذكرنا ثم ما مع انه راجع في لفظ الكل لمزيد الاهتمام اذ ثبوت الحكم فيه قضاء مع انه مما لا يمكن الاحتراز عنه مما يستبعده العقل لما ذكرته في فتح القدير وهو قريب مما ذكرنا من قوله والحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا اذا اراد ما يحتمله واما انه اذا لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والاخر ان يجري على لسانه بلا قصد الي اليمين كلا والله وبلى والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشيا التي لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الي اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي ولا يثبته اي هذا القول الحديث الحسن الذي عليه العمل عند اهل العلم من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة لان الهازل راض بالسبب لا بالحكم والغالط غير راض بهما فلا يلزم من ثبوت الحكم في حق الاول ثبوته في حق الثاني ثم لا يخفى عليك ان مقتضى النظر عدم ثبوت الحكم في الكل ديانة وما في فتح القدير من تقييد ترتيب الشرع الحكم اذا قصد السبب وانه لم يرده يدل على ثبوته ديانة فيهما تدافع وما ذكر من الاية يويد الاول وقد يجاب بان ما في فتح القدير مبني على كلام القوم والمرضي عنده ما يقتضيه النظر وما قيل الفاظ كنايات الطلاق مجاز يعني يطلق لفظ الكناية على تلك الالفاظ مجازا اذ هي مستعملة في معانيها الحقيقية لانها اي كنايات الطلاق عوامل بحقايقها للقطع بان معنى بائن الانفصال الحقيقي الذي هو ضد الاتصال وكذا البت والبتل القطع الي غير ذلك والتردد انما هو في متعلقها وهو انه وصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخير والشر فاذا انعت عمل بحقيقته غلط لا نريد على ان المجازية لازمة للكناية فان الكناية لا تكون حقيقة وليس كذلك اذ لا تنافي الحقيقة الكناية لان الكناية ما استتر المراد منها والاستتار قد يتحقق في الحقيقة كما في المشترك وغيره وما قيل في وجه انه مجاز ان الكناية الحقيقة حال كونها مستترة المراد وهذه اي كنايات الطلاق معلومة المراد والتردد فيما يراد بها فيتردد مثلا في ان المراد هي بائن من الخير او النكاح منتف

جزما يقبل بان الكناية انما تتحقق بالتردد في المراد منها اللفظ سواء كان ذلك المراد بمعنى حقيقيا له او
مجازيا وسواء كان نفس المعنى المستعمل فيه او متعلقه الذي اضيف اليه والكنايات انما هي معلومة
المعنى الوضعي لها كالمشترك فان ما وضع له معلوم غير انه متعدد فنشا التردد من قبل تعدده
واحتمال ارادة هذا الموضوع له او ذاك فمعلومية وضعية ما تنفي التردد في المراد منه والخاص بالنوع
المستعمل في فرد معين في الواقع غير معلوم عند السامع فما وضع له وهو المفهوم الكلي الذي هو
معلوم غير ان ما اريد منه حيث تحقق في ضمن فرد معين وهو غير معلوم وان المراد الكلي الذي
نحو وضعيه فكونها مجازا اي مجاز اضافتها الى الطلاق فان المفهوم من كنايات الطلاق انها كناية
اي عن مجرد الطلاق وليس كذلك والا لو كانت كناية عنه دفع الطلاق بها رجعيا مطلقا لان
الرجعة لازمة للطلاق ما لم يكن على مال او ثلاثا في حق الحرة او ثنتين في حق الامة وليست مطلقا
كذلك بل بعضها وقد سافتقيه بانا لا نسلم ان الرجعة لازمة للطلاق مطلقا بل الصريحة عن ان
الطلاق فيه له تعالى الطلاق مرتان بوبيد ما ذكره المصنف مسائل الحروف فصل وتابعه صدر الشريعة
وغيره جرى فيها اي الحروف الاستعارة تبعا كالمشتق اي كما جرى الاستعارة في الحروف تبعا اولا
في متعلق معناه اي الحروف الجزئي صفة كاشفة لمعناه اذ كل حرف موضوع بازاء نسبة جزئية
غير ملحوظة قصدا بل آلة لملاحظة غيره وهو اي متعلق معناه كليه اي المفهوم الكلي الذي هذا المعنى
الجزئي جزئي منه جزئياته مثلا كلمة من موضوعة بازاء الابتداء الخاص من حيث انه آلة لملاحظة السير
والبصرة مثلا وهو جزئي للابتداء المطلق الموضوع له لفظ الابتداء من حيث انه مستقل بالمفهومية
غير مقصود بالتبع كالمعنى الحرفي على ما تحقق في موضعه فيستعمل لفظ الحرف في جزئي المشبه اذ
قد عرفت ان التشبيه وقع ابتداء في الكلي فالمشبه والمشبه به كليات لا محالة والجزئي المستعمل فيه
الحرف من جزئيات المشبه كما شبه ترتب العداوة والبغض على الالتقاط بترتب العلة الغائية على
المعلول فاستعمل اللام الموضوعة لخصوصيات الترتب العلي في جزئي من جزئيات ترتب العداوة
على الالتقاط وهو خصوص ترتب عداوة موسى عليه السلام على خصوص التقاط آل فرعون
وهذا الكلام لا يفيد وقوع المجاز المرسل فيها اي في الحروف ثم لا يوجب هذا الكلام البحث
عن خصوصياتها اي الحروف في الاصول لكن العادة جرت بالبحث عن بعض احوالها تتميما للفائدة
للاحتياج اليها في بعض المسائل الفقهية وذكرت عقيب مباحث الحقيقة والمجاز لانقسامها اليهما
وهي اي الحروف اقسام منها حروف العطف الواو للجمع فقط اي بلا شرط ترتيب ولا
معية ففي المفرد اي فالعطف بها في المفرد اسما كان او فعلا حال كونه معمولا لعامل في حكم المعطوف
عليه من الفاعلية والمفعولية والحالية الى غير ذلك من احكام المعمولات وعاملا في حكم المعطوف
عليه في مسند به كضرب وكرم وفي جمل لها محل من الاعراب كالاول اي كالعطف بها في المفرد
وفي مقابلها اي في الجمل التي لا محل لها من الاعراب لجمع مضمونها اي تلك الجمل في التحقق اي

ضعيف

لبعض المشتقات بناء على كون المشتق فعلا او وصفا بتبعية اعتبار التشبيه في المصدر واعتبار التشبيه تعليل لجريان الاستعارة في ص ص

بعينه

بعينه العطف في الجمل مشاركة تلك الجمل في اصل تحقق المضمون من غير تعرض للاقتران بحسب الزمان او
التعقيب بمهلة وبغير مهلة كما في المفرد ومسئلة هل يجمع العاطف المذكور الجمل في متعلقاتها بان
يشارك المعطوفة المعطوف عليها فيما يتعلق بها تاتي في المسئلة التي بعد هذه وقيل الواو للترتيب
ونسب لابي حنيفة وانشا في ايضا كما نسب اليهما اي الى ابي يوسف ومحمد ومالك ايضا المعية اي كونها
للمعية وانما نسب اليه لقوله في ان دخلت الدار فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة
معقولة قبله وعندهما تبين بثلاث فلولا انه جعلها للترتيب لما ابانها بالاولى بل بالثلاث لوقوعها
معا عند عدم الترتيب وعندهما ان عدم كونها للترتيب لا يستلزم كونها للمعية لجواز ان يكون لمطلق الجمع
فلا يلزم وقوعها معا لان سبق تحقق الاولى عند وجود الشرط على طبق سبقها عند التعليق يستلزم
تحقق حكمها وبمجرد التحقق تبين اذ لا عدة لغير المدخولة واما ولا لدتحكمهما بالبينونة بالثلاث
على كونها للمعية فلانهما لو لم يجعلاها للمعية لما حكما بالثلث لما ذكر وفيه ايضا نظر لما سيظهر وجهه
من تركه وليس كذلك القولين بناء على ذلك بل لان موجبه اي العطف عنده اي ابي حنيفة تعلق المتاخر
اي المعطوف بما تعلق به المعطوف عليه بواسطة المتقدم اي المعطوف عليه فيترتبن اي الطلقات الثلاث
كذلك اي على طبق ترتيب التعلق مرتبات فيسبق الطلاق الاول لما ذكر فيبطل محليتها اي غير
المدخولة فلا يلقي ما بعده محلا يتعلق به وقالا بعد ما اشتركت المعطوفات في التعلق وان كان اشتراكها
بواسطة اي بواسطة المعطوف عليه تنزل كلها دفعة لان نزول كل منها حكم الشرط وهو حكم
الشرط لازمه فلا يتاخر عن ملزومه في التحقق شرعا وان تاخر ذكرا اذا كان كل منهما حكما له وقد تقرر
ان حكم الشيء لا ينفصل عنه فيتحد احكامه بالضرورة كما في تعدد الشرط نحو ان دخلت فانت طالق
وان دخلت فانت طالق فان تعلق الطلاق الثاني بالشرط بعد تعلق الاول به ثم اذا وجد الشرط بان
دخلت مرة يقع ثنتان معا ودفع هذا القياس بالفرق بين الملحق والملحق به بانتفاء الواسطة فيما بين الطلاق
والدخول في تعدد الشرط اذ ليس تعلق الطلاق بالشرط في الشرط الثاني بواسطة تعلقه به في الشرط
الاول وان كان بعده في الذكر بخلاف الطلاق الثاني في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فانه
لم يتعلق هذا القياس من تعلق كل منهما حكما للشرط ولزوم اقتران احكامه وترتيبه مجيبة اي في الجواب لهما
عن دليله تردد اخر في الواسطة ذكرناه في الفقه قال في شرح الهداية وتحقيقه ابي قوله تعلق
بواسطة تعلق الاول اذا اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان اريد به
كونه سابقا التعلق سلمناه ولا يعد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني
لم يلزم كون نزوله علة لنزوله ولما ذا لا يلزم تجاوز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله
علة لنزوله ولنا في ان الواو للجمع فقط النقل عن ائمة اللغة وتكرر من سيبويه كثيرا ذكره
في سبعة عشر موضعا من كتابه ونقل اجماع اهل البلدين عليه البصرة والكوفة كذا نقله السيرافي
والسهيلي والفارسي الا انهم نوقشوا فيه بان منهم ثعلبا وغلامه وقطربا وهشاما على انها للترتيب

الكما

ق

بالشرط الا بواسطة الاول وعطفه عليه لا بغير
في المطلوب حينئذ المبتدا او يكفي لما في اثبات
الترتيب دفعة عا سر اه اي ص ص

في

البصرة والكوفة كذا نقله السيرافي والسهيلي والفارسي الا انهم توقفوا فيه بان منهم ثعلب وعلامه
وقطرب وهشام علي انها للترتيب كذا ذكره السهيلي لشارح واما الاستدلال للمختار بلزوم التناقض
علي تقدير الترتيب في تقدم السجود على قول حطة كما في سورة البقرة وعكسه اي تقدم حطة علي
السجود كما في سورة الاعراف من الاتحاد اي اتحاد القصة لان وجوبه دخول الباب سجدا مقدما علي
القول وموخرا عنه في حادثة واحدة يستلزم التناقض وامتناع تقابل زيد وعمرو اي وبلزوم امتناع
تقابل زيد وعمرو اذ لا يتصور في فعل يقتضي معنى معه ما بعده من المعطوف عليه والمعطوف
الترتيب وبلزوم امتناع جاء زيد وعمرو قبله للتناقض فان الواو يقتضي الترتيب المستلزم لبعديه
عمرو ولفظه قبله عكسه وبلزوم التكرار في بعده في جاني زيد وعمرو بعده فمدفوع بجواز التجوز بها
اي بالواو باستعمالها في الجمع المطلق فصحت للجمع في الخصوصيات اي في هذه الصور المخصوصة
والاستدلال للمختار بلزوم صحة دخولها في الجزاء اي انها لو كانت للترتيب لزم صحة دخولها علي الشرط
لترتبه علي سبيل الترتيب عليه كالفاء ولا شك في عدم صحة ان جاء زيد واكرمه وصح فاكرمه فهو
مدفوع بمنع الملازمة كثم اي لا نسلم انها لو كانت للترتيب لصح دخولها علي الجزاء فانه منقوض بثم
فانها للترتيب ولا يجوز دخولها علي الجزاء اتفاقا وقد يقال ثم لا يصلح سندا للمنع لانها تدل علي
الترتيب مع المهلة والجزاء يترتب علي الشرط بلا مهلة والاستدلال للمختار بحسن الاستفسار اي بانها
لو كانت للترتيب لما حسن من السامع ان يستفسر المتكلم عن المتقدم والمتأخر في نحو جاء زيد وعمرو
لكونها مفهومين من الواو فهو مدفوع بانه اي حسن الاستفسار لدفع وهم التجوز بها المطلق
الجمع والاستدلال للمختار بانه اي مطلق الجمع معنى مقصود للمتكلم فاستدعى لفظا مفيدا له كيلا
تقصر الالفاظ عن المعاني ولم يستعمل فيه اي في المعنى المذكور الا الواو فتعين وضعه له فلا يكون
للترتيب والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فهو مدفوع بان المجاز كاف في ذلك اي في افادته
فيكفي ان يكون الواو مجازا في الجمع المطلق ولا يلزم ان يكون موضوعا له ولا يخفى اذا الاولى ان يكون له لفظ
موضوع والنقض بالترتيب للبينونة بواحدة في قوله لغير المدخولة طالق وطالق وطالق اي نقض
دليل كونها لمطلق الجمع بما استدل به على كونها للترتيب بان يقال انها لو كانت لمطلق الجمع لما بانت بواحدة
بل بالثلاث فيما اذا قال لغير المدخولة انت طالق الى آخره كما تبين بواحدة فيما اذا اتى بالفاء وثم مكان
الواو في المثال المذكور مدفوع بانه اي وقوع الواحدة لا غير ليس لكونها للترتيب بل لفوات المحلية
بوقوع الاولى قبل الثانية اذ لا توقف للاولى علي ذكر الثانية لعدم موجب التوقف فيما اذا انت طالق
تنجيز ليس في آخره ما يغيره من شرط او غيره فينزل به الاولى في المحل قبل التلفظ بالثانية ولا يبقى
المحلية للباقي لعدم العدة بخلاف ما لو تعلقت بمتأخر اي بشرط متأخر كانت طالق وطالق وطالق ان
دخلت فانه يقع الثلاث حينئذ اتفاقا لتوقف الكل على آخر الكلام فتعلقت دفعة ونزلت دفعة وما
عن محمد في صورة التنجيز من قوله انما يقع الطلاق عند الفراغ من الاخير محمول على العلم به اي بوقوع

الطلاق لا على نفسه وانما تاخر العلم الى ذلك لتجويز الحاق المغير من شرط او نحوه به والا اي وان لم يحمل
عليه وحمل علي عدم وقوع الطلاق الى ان يفرغ من الاخير لم تفت المحلية بالاول فيقع الكل لوجود
المحلية حال التكلم بالباقي ولانه اي تاخير حكم الاول الى الفراغ من الاخير قول بلا دليل والنقض
لكونها لمطلق الجمع بانها تفيد الترتيب ببطلان نكاح الثانية اي بدليل بطلان نكاح الامة الثانية
في قوله اي المولى لامتيه هذه حرة وهذه حرة عند بلوغه تزويج فضولي امتيه من واحد
كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين اذ لو لم تفد الترتيب لما بطل نكاح واحدة منهما كما لو اعتقهما معا فانه
حينئذ لا يبطل شيء من العقدين الموقوفين ايضا مدفوع بانه ليس بطلان نكاح الثانية لكونها للترتيب
بل بتعذر توقفه اي نكاح الثانية فان العقد الفضولي عقد موقوف فلا صحة له بدون التوقف
علي الاجازة وانما قلنا بتعذر توقفه بتعذر توقف نكاح الثانية فان العقد الفضولي عقد موقوف فلا صحة
له بدون التوقف علي الاجازة وانما قلنا بتعذر توقفه اذ لا يقبل نكاح الثانية الاجازة لامتناع نكاح
الامة علي الحرة وهذا بناء علي ان العتاق المولى عند بلوغ تزويج الفضولي اجازة بها يبيح نكاح الامة
اذ لو لم يتم بها نكاح الاولى يتنقل الاجازة من المولى اليها او الى وليها لما بطل نكاح الثانية لجواز
ان لا تتعقب الاجازة في الاولى فلا يلزم نكاح الامة علي الحرة ان قلنا بقبول نكاح الثانية الاجازة
وما ذكرناه في تعليل عدم قبول الاجازة من ان النكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست
الامة منضمة الى الحرة بمحل لا يتناسب فكذا لتوقفه فغير موجه اذ لو سلم عدم جواز تزوج الامة
مع الحرة كانه تلك الحالة كالصورة المعينة بصورة تزوج الامة بعد الحرة فصار كانه كان تحته حرة فتزوج
بامة واما اذا ام فضولي امته مع حرة لواحد فقبل اذ لم يتم نكاح الحرة لا وجه لبطلان نكاح الامة لجواز ان لا يتم
نكاح الحرة لو لم يتم نكاح الامة قبل تمام نكاح الحرة والنقض لكونها لمطلق الجمع بالمعية اي بكونها لو كانت
لمطلق الجمع لما افادت المعية وقد افادت لبطلان النكاح اي الفضولي اختين في عقدين من واحد فقال
اجزت فلانة وفلانة اي نكاح فلانة ونكاح فلانة كما لو قال اجزت نكاحهما وقيد بعقدين لان تزوجهما
في عقد واحد لا ينعقد بحال وبعتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة اذا قال من مات ابوه عنهم
اي الاعبد الثلاثة فقط اي لم يترك غيرهم شيئا وهم متساوون في القيمة ولا وارث له غيره ومنه
قوله اعتق اي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا بعضه ببعض بالواو ولو لم يكن للمعية والمقارنة
لعتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث كما لو اقر به متفرقا بان قال اعتق هذا وسكت ثم قال
الاخر اعتق هذا وسكت ثم قال اعتق هذا الانطلاق باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق من غير
سعاية لعدم المزاحم ثم لما اقر باعتاق الثاني فقد زعم انه بين الاول والثاني نصفين فيصدق
في حق الثاني لا في حق الاول لان المعية تغير بشرط الوصل ولم يوجد ثم لما اقر للثالث فقد زعم
انه بينهم اثلاثا فيصدق في حق الثالث لا الاولين لما ذكرنا ايضا مدفوع بانه اي كلا من بطلان
نكاح الثانية وعتق ثلث كل من الاعبد للتوقف لصدر الكلام علي آخره لتغيره اي الصدر من صحة

الى فساد يعني اذا كان في اخر الكلام ما يغير حكم الاول بسبب اجتماعه معه بعطف او بغيره متاخر حكم
الصدر الى ان يتم اشار الى تفنن منشا التمسك بقوله بالضم اي بضم احدي الاختين الى الاخرى
في الاجازة في الاول اي في نكاح الاختين ومن كان العتق الى تجزي للعتق عنده اي ابي حنيفة
اذ العتق يتجزى عنده خلافا لهما ومن براءة لذمته الى شغل لها عند الكل اي ابي حنيفة وصاحبيه
فانهم متفقون على انه يجب عليه ان يسعى في تكميل قيمته عند انه رقيق في الاحكام عنده كالمكاتب
الا انه لا يرد الى الرق بالعجز وعندهما كالحر المديون بخلاف التفصيل الاولين اي البعض بالتسوية
بواحدة في تنجيز الطلاق بطالق وطالق وطالق والبعض ببطلان نكاح الامة الثانية في هذه
حسبة وهذه لان الضم لما بعد الواو الى ما قبلها فيهما لا يغير ما قبله يعني الطلاق والعتاق
من الرفع التنجيزي الى عدمه فلا يتوقف شيء منهما على ما بعده ولقائل ان يقول الضم المفسد
لهما اي لنكاحي الاختين هو الضم الذي في كل واحد منهما اي نكاحي الاختين لانه جمع
بينهما لا الضم المرتب لفظا لانه اي لما ينه فسخ التوقف اي توقف الاول على الاخر في افادة
الحكم ولا يوجبه اي لتوقف عليه فتصح الاولى اي نكاحها دون الثانية كما لو كان الضم بمفصول
اي بكلام متاخر عن الاول بزمان استدل المرتبون بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فانه فهم منه تاخر السجود فلولا ان الواو للترتيب لم يتعين وكانت حقيقته فيه لان
الاصل عدم المجاز وسوالهم اي الصحابة رضي الله عنهم لما نزلت ان الصفا والمروة بم نبدأ عطف بيان
لسوالهم ولولا انها للترتيب لما سالوه وكما قال ابدوا بما بدا الله به وكما وجب الابتداء به اذ
لا موجب لغيره وانكارهم اي الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج وانما الحج والعمرة لله
فلولا انهم فهموا الترتيب لم ينكروا عليه وهم اهل اللسان وبقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت
لقائل ومن يعصهما اي الله ورسوله فقد غوى هلا قلت ومن يعص الله ورسوله فلو لم يكن الترتيب
لما فرق بين العبارتين بالانكار اذ لا فرق بينهما الا ان الواو الدالة على الترتيب كما افاده بقوله ولا فرق الا
بالترتيب وبان الظاهر ان الترتيب اللفظي للترتيب الوجودي والجواب عن الاول اي اركعوا واسجدوا
بانه اي الترتيب بينهما من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري
فان ظاهره وجوب جميع خصوصيات صلاته عن انه خص منه ما دل على عدم وجوبه دليل وعن الثاني
من سوالهم بم يبدأون بالقلب اي دليلكم ينقلب عليكم فيستدلون به على نقيض مدعاكم وهو انه
لو كانت للترتيب لما سالوا ذلك لفهمهم اياه منها اذ هم اهل اللسان فالظاهر انها للجمع والسوال
لتجويزهم ارادة الترتيب بعين منهما وبعلم التخيير بين ان يبدأ من الصفا او المروة والتعيين سقط اي
الاستدلال بها لشيء من الجانبين لان العطف فيها اي في الايتين انما بعضه اي المعطوف الى المعطوف
عليه في الشعائر اي في كونهما من شعائر الله ولا ترتيب فيها اي في الشعائر ولو فرض كون الواو
للترتيب فانه يجب في خصوص المقام العدول عن الترتيب وارادة مطلق الجمع فنسق الحساعي عما هو

اي

اي من ترتيب لم نبدأ بلفظه اي لم يصلح ان يراد بلفظ الواو المذكور في الاية لما عرفت بل بما ابتدا به
اي بغير لفظ الواو فقال الشارح وهو التطرق بينهما ولا يظهر وجه ما ذكر لان المعطوف يصلح لان يكون
منشا السوال لا مفيد للترتيب فالمراد بغيره ما دل على الترتيب من السنة واجابهم صلى الله عليه وسلم
بقوله ابدوا بما بدأ الله به ولم يقل بما امر الله ان يبدأ به بموجب العطف وعن الثالث اي عن انكارهم
على ابن عباس تقديم العمرة انه اي انكارهم لتفضيله تقديمها عليه والواو للاتم منه اي من الذي
عني وهو مطلق الجمع وعن الرابع اي انكاره صلى الله عليه وسلم على الخطيب بان ترك الادب لعله مقرونه
باسم الله تعالى او بما يتعلق بالخطابة لا ينبغي الافراد بالذكر تعظيما جليلا بحذف مثله اي مثل هذا التعبير
اي الجمع بينهما في التعبير عنهما بضمير المثنى منه صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح لا يؤمن احدكم حتى يكون
الله ورسوله احب اليه مما سواهما فانه اعلم الخلق بالله وبما يتعلق بالخطاب به فلا يكون ذلك منه
اخلالا بالتعظيم او البلاغة بل رعاية لنكتة بليغة ولا ترتيب بين المعصيتين حتى يؤاخذ بترك
افادته لان عصيان الله ... وعن الخامس وهو ان الترتيب اللفظي للترتيب الوجودي بالمنع اي لا نسلم
ان الترتيب اللفظي له لكن والنقض برايت زيدا راى عمرا فانه لا خلاف في صحته مع تقدم روية عمرو
وقد قال تعالى يوحي اليك والى الذين من قبلك ولو سلم ان الترتيب اللفظي للترتيب الوجودي
فغير محل النزاع لان النزاع انما هو في المذكور بعد الواو بالنسبة الى ما قبلها باعتبار دلالة
الواو لا باعتبار الترتيب اللفظي مسئلة الواو اذا عطفت جملة تامة اي غير مفتقرة الى ما
تتم به وسيظهر لك فائدة القيد في الناقصة على جملة اخرى لا محل لها من الاعراب شركت بينهما
في مجرد الثبوت والتحقق لاستقلالها بالحكم ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف والابتداء كجئ
واتقوا الله ويعلمكم الله واحتمال كونه اي التشريك في الثبوت مستفادا من جوهرهما اي
عن حاجة الى الواو يبطله ظهور احتمال الاضراب مع عدمها اي الواو يعني لو كان التشريك مستفادا
من جوهرهما لما كان في قام زيد قام عمرو احتمال الاضراب عن تحقق مضمون قيام زيد الى تحقق
قيام عمرو والظاهر لانه يلزم على تقدير افادة جوهرهما التشريك مع ظهوره المستلزم لعدم التشريك
التناقض ويبطله ايضا انتفاؤه اي انتفاء احتمال الاضراب معها اي الواو فان قام زيد وقام عمرو
لا يحتمل الاضراب عن الاخبار الاول الى الاخبار الثاني اذ به يظهر ان احتمال الاضراب ليس من الجوهر لان ما
بالذات لا يزول بالغير واذا لم يكن احتمال الاضراب من الجوهر لم يكن التشريك ايضا منه لتساويهما في
الظهور فتدبر ولك ان تجعل المجموع دليلا واحدا وحاصله دوران التشريك والاضراب على الواو
وجودا وعدما قلنا اي فلكون العطف المذكور يشرك في مجرد الثبوت وقعت واحدة في هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق على المشار اليها ثانيا واذا عطفت جملة ناقصة على ما لها محل من الاعراب شركت
المعطوفة مع المعطوف عليها في موقعها كان المعطوف عليها خبرا في موضع وجزاء للشرط في موضع
اخر فخبر اي فالمعطوفة خبر في الاول وجزاء في الثاني نقل التاديخ عن المصنف انه هنا يفيد ان جملة

الجزا فتكون لها محل وبه قال طائفة من المحققين وهو ما اذا كانت بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم ثم لما بين
حكم الجملة المعطوفة على الجملة التي لها محل من الاعراب جزا كانت او غيره اراد ان يبين حكم جملة عطفت على ما
لا محل لها من الاعراب لكن لها موقع من جهة وقوعها من تتمة الجملة الاولى ككونها شرطا او جزا فقال
وكذا ما اي الجملة التي لها موقع من غير الاعراب تشبيه للموصول اذ الجملة الابتدائية لا يكون لها موقع كذلك
ما ليس لها محل من الاعراب بيان آخر له لئلا يتوهم التكرار ونعلم ان ما ذكر في صدر البحث اريد به
ما ليس له موقع كذا كما هو المتبادر منه والشارح في حل هذا المحل كلام لا يصلح الا ان يطوي كما ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان قوله انت طالق له موقع باعتبار ارتباطه بالجملة الشرطية
والواو شرك قوله عبدي حر معها في موقعها الذي هو الجزائية فيعلق عتق عبده ايضا بدخول الدار
الا بصارف استثناء من قوله وكذا اي يشرك في جميع الاحوال الا حال كونها ملتبسة بما دل على عدم
التشريك في الموقع او من قوله فيتعلق نحو ان دخلت فانت طالق وضرتك طالق فان طلاق الضرة لا يصلح
لان يكون باعثا لعدم الدخول بل هو بشارة لها والبشارة انما تتحقق بالتنجيز فعلى الشرطية اي فهو
معطوفة على الجملة الشرطية برمتها لا على الجزائية فان قلت فيلزم عطف الانشا على الاخبار قلت
المعطوفة اخبار صورة على ان المعطوف عليها انشا التعليق فيتنجز طلاق الضرة لا تمييز محله ومنه اي
مما صرفه الصارف عن كونه معطوفا على الجزا بل ما شرع فيهما الى الشرطية واولئك هم الفاسقون بعد ولا تقبلوا
بناء على المذهب الاوجه من عدم جواز عطف الاخبار على الانشا فانه لا دلالة على تقدير عطف اولئك
هم الفاسقون على لا تقبلوا او فاجلدوا وبناء على مغايرة الجملتين الاوليين المذكورتين اضافة الى المفعول
يعني ان المعطوفة تارة فيهما وبعد عنهما بعدم مخاطبة الائمة اي بسبب انها ما خوطب بمضمونها الحكام
بخلافهما اذ خوطبوا بمضمونهما ثم لما كان في الاية احتمال آخر وهو ان يكون الجزء الاولى منهما فقط ويكون
قوله ولا تقبلوا استئنافية فيعطف عليه قوله واولئك هم الفاسقون على التاويل كما في قوله تعالى
وبشر الذين وكان ذلك معتمدا لرعاية الانسب اللائق بالحكمة جعل دليل ما ذهب اليه الحنفية ما ذكر مع رعاية
الانسب فقال مع الانسبية من ابقاء الجزاء على الفاعل اعني اللسان فان رد الشهادة حد في اللسان
الصادر منه جريمة القذف كالايدي في القطع اي كما اوقع جزاء السرقة على الفاعل وهو اليد الا انه ضم اليد الايلام
الحسي تكميلا للزجر فان من الناس من لا ينزجر بمجرد رد الشهادة وانما اعتبار قيود الجملة الاولى
فيها اي في الثانية المعطوفة عليها فالى القرائن اي فهو مفوض الى قرائن المقام لان الواو ان عطفت
جملة ناقصة وهي الجملة المفتقرة في تمامها الى ما تمت به الاولى بعينه وهو اي العطف المذكور عطف
المفرد وهو لا يتاتى في قوله وان ناقصة على ما قررنا اذ بسبب عطف المفرد يحصل مضمون جملة كما انتسب
اليه بنفسه انتسب المفرد المعطوف الى عين ما انتسب اليه المفرد الاول المعطوف عليه بجهته متعلق
بانتسب الاول اشارة الى ما عني في التشريك مطلقا في قولهم كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة
وضمير جهته راجع الى المعطوف عليه ان كانت تلك الجهة الفاعلية مثلا فانتساب المعطوف ايضا على الفا
عليه

ما امكن تقييد للانتساب الى المنتسب اليه باعتبار جميع قيوده مهما امكن فيه استثناء لبعض القيود
الذي دل الدليل على اختصاصه بالمعطوف عليه فان دخلت فطالق وطالق تعلق به الاول وليس
المراد بمثله دخول آخر مغايرا بالذات لما تعلق به المعطوف عليه بل مغايرا بالاعتبار واليه اشار بقوله
بتعدد الشرط كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد زمان قال ان دخلت فانت طالق فانه يقع الكل بدخول
واحد اما انا غيرنا انه لما كان المعلق الثاني غير المعلق الاول لصار المعلق به الثاني مغايرا للمعلق به في الاول
بالاعتبار وما تلا لذلك وعلمت في المسئلة التي نقل عنه انه لا اضطراد على حمايته في الاتحاد اي في
اتحاد متعلق المعطوف والمعطوف عليه من اعتبار التغاير المذكور اذ مقصودهما وقوع الكل دفعة عند
وجود الشرط وهو حاصل فيه لانهما يحصلان ان دخلت فطالق وطالق بمنزلة طالق ثنتين والتعريف
اللفظي لا اثر له لانه في حال التكلم يتعلق الطلاق لا في حال التطليق تنجيزا اذ لا موجب للتوقف في التنجيز
فيقع بمجرد التكلم بالاول قبل التكلم بالثاني ولم يبق المحل قابلا لوقوع الثاني اذ المفروض كونها غير
مدخول بها واما في التعليق فالوقوع بمجرد التكلم لا يتصور لتوقفه على وجود الشرط والمتعلقات
بشرط واحد على التعاقب يتنزل جملة عند وجوده كما لو حصل بما ان يتخللها ازمنة على انه ان اريد
يكون تعلق الاول واسطة في تعلق الثاني انه علة له فممنوع بل علته جعل الواو اياه الى الشرط وان
اريد كونه سابقا في التعلق سلمناه ولا يفيد كلامه التعاقب ولو سلم عليه تعلق الاول لم يلزم
كون نزوله علة لنزوله اذ لا تلازم وما تقدم لنا في اول بحث الواو من التعليق المذكور المشبه
بتعدد الشرط في وقوع الكل جملة تنظير اي مجرد تنظير لا شركة لهما فيما ذكر لا استدلال بقياس
الاصولية للتعاطفة المتعاقبة في الذكر على المتعاقبة في تعليقات متعددة لظهور انه قياس مع الفارق
لاستقلال ما سواه اي ما سوى التعليق المذكور في اثبات المقصود يعني به ما ذكر من ان الاشتراك
في التعلق وان بواسطة يستلزم النزول دفعة لان نزول كل حكم الشرط فتقترن احكامه
تفريع ما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فطالق اي فانت طالق ثم قال ان دخلت فطالق وطالق على
الاتحاد او على التعدد يمينان تفريع لقوله كلما حلفت الى آخره كلام المصنف وقوله على الاتحاد الى صاحب
ضمير راجع الى قوله ان دخلت الى آخره يعني ان قلنا بان المعطوف تعلق بعين ما تعلق به المعطوف
عليه لا بمثله كان قوله ان دخلت الى آخره حلفا واحدا فيقع طلاق واحد وان قلنا بالتعدد يجعل
متعلق الثاني مثل الاول كان الحلف المذكور يمينين فتطلق ثنتين كما ذكر في شرح البديع للهندي
تفريع على غير خلافية لما عرفت من انه لا خلاف بينهما وبينهم باعتبار اتحاد المتعلق وتعدده لعدم
توقف مقصودهما وهو وقوع الكل جملة على التعدد بل المراد تفريعهم فرع وضعه اليمين على
الاتحاد وتعددها على التعدد انه لو فرض خلاف بينه وبينهما في ذلك كان التفريع كذا اي
على هذا السؤال والنقض للضابطة المذكورة من ان موجب الواو في الناقصة انتساب الثاني
الى عين ما انتسب اليه الاول بجهته بينه طالق ثلاثا وهذه اذ طلقت الا ثنتين تعليل للنقض يعني
وقوع الثلاث على كل منهما خلاف ما تقتضي تلك الضابطة لانها تقتضي وقوع ثنتين على كل

واحدة واليه اشار بقوله بانقسام الثلاث عليهما ليحصل لكل واحد نصف وبكمل كل نصف دفع جز
المبتدا لظهور التصادي ايقاع الثلاث على كل واحدة منهما والمناقشة فيه اي في هذا العقد
بانه لو كان كذلك لقال بهذه طالق ثلاثا ولم يقل وهذه فانه يحتمل الانقسام المذكور احتمالا
يدفع الظهور اي ظهور القصد المذكور فيه الانتساب الى عين ما انتسب الاول اليه نفذ
المثل وهو معطوف على قوله انتسب الى اخره بمعقوله وهو عطف المفرد كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار
شخص المجي لا ستحالة اشتراكهما في عرض شخصي واذا كان نالعا وهو نفد المجي بكلية اي باعتبار
مفهومه الكلي ينسب من حيث الاسناد والمثل عليهما اي المعطوف عليه والمعطوف معا لان هذا
اي ما ذكرناه من تقدير المثل انما هو تقدير حقيقة المعنى اي بيان ما هو المتحقق في نفس الامر
من الكلام اذ الكلي من حيث هو كلي لا يتحقق في الخارج الا في ضمن فرده الشخصي فالمتحقق منه في
المعطوف عليه شخص وفي المعطوف عليه شخص اخر مثله وعند اي من اعتبار تعلق المعطوف بعين
ما تعلق به المعطوف عليه في المفرد لا بمثله فلنا في قوله لفلان علي الف ولفلان انقسمت الالف
عليهما فيكون لكل منهما نصفه ونقل عن بعضهم ان عطفها اي الواو الجملة المستقلة على غيرها تشرك
في الحكم وبه اي بسبب هذا التشريك انتفت الزكاة في مال الصبي كالصلاة اي كما ان الصلاة
منتفية عن الصبي من دلالة العطف في اقيموا الصلاة واتوا الزكاة قال الشارح بناء على انه يجب ان
يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا باقيموا الصلاة لم يكن مخاطبا
باتوا الزكاة انتهى ولم يبين مرادهم بالحكم الذي يشترك فيه العطف فيه ان اريد به جميع الاحكام والاحوال
ففساده ظاهر وان اريد بعضها في الجملة فلا يفيد وان اريد به واحد من الاحكام الخمسة فالعطف
لا يقتضيه اللهم الا ان يراد في الجمل الخبرية التحقق والحصول وفي الانشائية الطلب ولا يخفى ما فيه
ودفع لزوم انتفاء الزكاة في ماله لما ذكر بان الصبي خص من عموم الاول اي اقيموا الصلاة بالعقل
اي بالمخصص العقلي وهو ما افاده بقوله لانها اي الصلاة عبادة بدنية وهي منفية عن الصبي بخلاف
الزكاة فانها عبادة مالية محضة تتادى بالنائب فلا موجب لتخصيصه فيها تتمة تستعار
الواو للحال اي لربط الجملة الحالية بذي الحال اذ هي لمطلق الجمع وهو موجود في المستعار له واليه
اشار بقوله بصحة الجمع اي يستعار للحال بسبب العلاقة المصححة التي هي وجود معناه الا ان
في حال كونه هذا المصحح مشتملا على ما فيه من الاشكال اذ اطلاق الاعم على الاخص حقيقة على ما
مر ولذا اضرب فقال بل هو اي الجمع بين الحال وصاحبها مما صدقاته اي من افراد مطلق الجمع والعطف
اكثر اي استعمالها في العطف اكثر فيلزم العطف على حملها عليه الا بما اي بدليل لا مرد له فيقيد
بجملة على غيره فاذا امكنا اي العطف والحال بان يصح ارادة كل منها يريده اي الحال القاضي ولا يصدق
من يقول اردت بها الحال لانه محكوم بالظاهر وهو العطف وصح ان يراد بها الحال بنيته اي الحال والمتكلم
ديانة فاذا اي فقول المولى لعبده ادالي الفا وانت حر والامام للحربي انزلت وانت امن تعذر
العطف فيه لكمال الانقطاع بين ما قبل الواو وما بعده انشاء واخبارا نظرا الى الاصل فلا بد ان قوله

انت حر نفيد به انشاء العتق وتقيم اي لتعم الحال من مثله اي مستغرقا فللحال على القلب اي كن حرا وانت
وكن امنا وانت نازل اي انت حر في حالة الاداء وامن في حالة النزول لان شرط الاداء والنزول لا
الحرية والامان اذ المتكلم يتمكن من تعليق ما يتمكن من تنجيزه وهو لا يتمكن من تنجيز الاداء والنزول
وقيل للحال على الاصل لا على القلب فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل بل وهو اي مضمون
العامل به اي بما ذكر من افادة ثبوتها مقارنا له يحصل المقصود من كون التحرير مشروطا
بالاداء فاندفع ما قيل من لزوم الحرية والامان قبل الاداء والنزول لان الحال قيد والقيد متقدم
على المقيد ويقابله اي مقابل تقدير العطف وهو تقدير الحال وتعين العطف في قول رب المال للمضارب
خذه اي هذا النقد واعمل في البز وهو الثياب وقال محمد هو في عرف الكوفة ثياب الكتان
والقطن دون الصوف والخز لتعين العطف للانشائية اي لكون كل من المعطوف والمعطوف عليه
جملة انشائية والاصل هو العطف هنا ما يفهم من كلام الشارح والوجه ان يقال معناه ان قوله
اعمل انشاء والانشاء لا يقع حالا ولان الاخر ليس حال العمل اي لا يقارنه في الوجود اذ العمل بعده
فلا يكون للحال ولان نوى فلا تتقيد المضاربة بالمذكور به اي بالعمل في البز بل يكون مشورة وفي
انت طالق وانت مريضة او مصلية يحتملهما اي العطف والحال اذ لا مانع من شيء منهما ولا معين لواحد
بخصوصه فتنجز الطلاق قضاء لانه الظاهر لاصالة العطف وكون حالة المرض والصلاة مظنة الشفقة
والاكرام لا المفارقة والايلام والاصل في التصرف التنجيز والتعليق بعارض الشرط وتعلق بالمرض
والصلاة ديانة اذا ان اراده اي التعليق بهما لامكانه وفيه تخفيف عليه واختلف فيها اي الواو
من طلقني ولك الف فعندهما اي الامامين الواو مستعارة للحال فلا يجب لها عليها الالف اذا طلقها
للتعذر اي لتعذر العطف بالانقطاع لانشائية الاولى واخبارية الثانية وفهم المعاوضة اذ مثلها
في العرف يقصد به الخلع وهو معاوضة من جانبها ولذا صح رجوعها قبل ايقاعه فالمعنى طلقني
في حال يكون لك علي الف عوضا عن الطلاق الموجب لسلامة نفسي لي فاذا قال طلقت وجب عليها الالف
لاستعارته للالصاق الذي هو معنى الباء بدلالة المعاوضة لانه لا يبطل العوض على الاصح وانما استعير
له للجمع اي للتناسب بينهما بالجمع فان كلا منهما يدل على الجمع وعنده الواو للعطف ولا يلزم
عطف الاخبار على الانشاء لانه لا فرق بينهما كما لا فرق الا ان ثم تقيد الحقيقة فلا شيء له اذا طلقها
وصارت المعاوضة غير لازم فيه اي في الطلاق بل عارض لندرة عروض التزام المال في الطلاق
والبضع غير متقوم حالة الخروج والعارض لا يعارض الاصلي ولذا اي لعدم ضم لزوم الطلاق معلقا
في جانبه اي الزوج حتى صار يمينا اذا قال طلقتك على الف اذ لو لم يكن عوضه وكان لازما لكان معاوضة
والرجوع في المعاوضة بعد الايجاب قبل القبول جائز ثم فرع على اللزوم فقال فلا يملك الزوج
الرجوع قبل قبولها الالف بخلاف الاجارة اي بخلاف ما اذا قال مثل طلقني ولك الف في عقد
الاجارة وهو احمل وبكذا درهم لان التزام المال فيها اصلي لان الاجارة مع المنافع بعوض فيحمل الواو بدلالة

صار في المعاوضة على البنا فكانه قال احمله بدرهم والاوجه في المغني وكذا الاستيناف في قوله اركب
الفا على ان يكون حرة منها الوعد والوعد لا يلزم او حرة اي بعوض بان يريد كذا الف في بيتك نقد
على تحصيل عوض وكذا ذلك للانقطاع الموجب ترك العطف لانه يلزم الحال عند عدم ارادة العطف
لجواز ارادة معنى مجازي اخر نذح ذكا المجازي على ارادة الحال بالاصل براءة الذمة عطف بيان
للاصل وعدم التزام المال بلا تعيين لالزامه يعني ان الاصل هو البراءة والزام المال الموجب شغل
الذمة خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل بعينه مسئلة الفاء التي للترتيب بلا مهلة قد دخلت
في الاجزية لتعقيبها الشروط بلا مهلة فيا بنت عبد المؤمن اي المدخول بها بواحدة فجئت انت
طالق فطالق لزوال المحلية لما بعد الفاء بسبب وقوع ما قبلها ودخلت في المعلولات لانها تتعقب
عللها بلا تراخ كما اشترى قريبه فاعتقه اي هي ما يحتاج اليه فيه نحو لا على التعقيب بجامع قرب فان قربه
علة الناصب له يعني ان قرينة السياق والمقام دلت على الفاء داخلة على المعلول والتاهب لنشو معلول
حقيقة التقابل بعقبه وقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه رواه مسلم لان العتق معلول معلوله اي الشرا اذ الشرا علة للملك والملك علة للعتق
واليه اشار بقوله اي تكتشريه فيعتق بسبب شرائه انما فسره به لئلا يحمل على ظاهره وهو انه بعدما
يشتريه يعتقه قصدا امتثالا بعتق عن القريب فانه حينئذ لا يكون العتق الا بسبب الاعتاق لا الشرا
وقد علم بذلك ان هذا المعلول بالواسطة مغاير بالذات بالنسبة الى العلة فليس هذا المثال من
قبيل اتحاد العلة والمعلول في الوجود كما زعم البعض من ان الشرا والعتق شيء واحد في الخارج وان
تغايرا بحسب المفهوم ولا من نحو سقا فارواه كما ذكره صدر الشريعة اذ الاروا يترتب على السقي
بلا واسطة والعتق انما يترتب على الشرا بواسطة الملك فلذلك اي لكون الفا لترتيب ما بعدها على ما
قبلها تضمن القبول للبيع قوله فهو حر حال كونه جوابا من قال بعتكه بالف لانه ترتيب
الحرية على هذا القبول لا يتصور الا بقبول البيع الموجب للملك المصحح للاعتاق فصار كانه قال قبلت فهو حر
لا هو حر اي لا يتضمن هو حر القبول بعد قوله بعتكه بالف كعدم ما يدل على ترتبه على ما قبله بل هو
رد للايجاب وهو قوله بعتكه الى اخره ومعناه كيف يبتغيه وهو حر ولذلك ضمن الخياط الثوب
اذا قال له مالكه اتكفيني قميصا قال الخياط نعم قال مالكه فاقطعه فقطعه فلم يكفه لان
الفا دلت على ان الامر بالقطع مرتب على الكفاية مشروط بها لا في اقطعه اي لا يضمن الخياط فيما اذا
قال صاحب الثوب اقطعه بدل فاقطعه والمسئلة بحالها لعدم ما يدل على كون الامر بالقطع مشروطا
بالكفاية وتدخل الفا العلل حال كونها خلاف الاصل لعدم ترتب العلة على المعلول وتحقق العكس
دخولا كثيرا لدوامها اي لكون العلل موجودة بعد وجود المعلول مدة مديدة فيتاخر العلة
عن المعلول في البقا فبهذا الاعتبار يدخل الفا عليها او باعتبار انها اي العلة معلولة في الخارج
اي في خارج الذهن للمعلول وهذا اذا كان مدخول الفا علة غائية لما تثبتها بحسب الوجود الذهني

مقدم على المعلول فان تعقل الربح مقدم على تحقق التجارة في الخارج وتحقق الربح موخر عن تحقق التجارة
في الخارج ومثال الاول الثاني ابشر فقد اتاك الغوث قال الشارح اي من دخولها على العلة المتاخرة في
البقا لا من دخولها على المعلولة في الخارج فان الغوث باق بعد الابشار كذا اول وفيه تامل لانه انما
جعل هذا المثال مما دخلت على العلة نظرا الى الظاهر اذ اتيان الغوث علة للبشارة لا العكس وقد يقال
ان قول ابشر علة للاخبار بمضمون فقد اتاك الغوث لانه يدل اجمالا على موجب السرور وبه يحصل
قلق واضطراب لا يندفع الا بذكر المبشر به فالمراد بالاول دخولها في المعلول لا في وبالثاني دخولها
في العلل لا يقال قد دخلت فيما هو علة في نفس الامر فكيف ينفي لان النفي باعتبار ان المتكلم يقصد
دخالها عليه من حيث انه علة بل من حيث انه معلول من حيث الاخبار لكن اخر الكلام يمنع
تنسبا الاول والثاني بالمعنى الذي ذكر على ما سيظهر وجه التامل في كلام الشارح ان اتيان
الغوث الذي هو علة البشارة لا بقا له بعد البشارة ومنه اي ومن الاول ايضا ادّ الي الفا فانت
حر فقد دخلت الفا على العلة المتاخرة في البقا اذ العتق يمتد وجب علينا الحرية للادا ان صحة
الادا موقوفة على الحاصل عند قبول العبد ما علق المولى عتقه عليه اذ العبد لا يقدر على الادا
بوجه حال مملوكيته اذ ما في يده ملك المولى فلا يصلح بدلا عن نفسه ومنه ايضا قول الامام للحربي انزل
فانت امن فان الامان يمتد فاشبه التراخي عن النزول وتعذر القلب بان يكون بمعنى انت حر فادوا انت
امن فانزل ليكون الفا داخلة على المعلول معنى لانه اي الحمل على القلب بكونه اي ما بعد الفا
جواب الامر لانه اذا كان جوابه كان بمنزلة جزا الشرط فانه انزل نصب جرا في معنى ان تنزل نصب في
مثله فقد يحمل على القلب فيراد ان نصب جرا انزل لكونه لازما للاصل اذ سببية النزول لاصابة
الجزا يلزمه ان من تعرض في حقه اصابة الجزا بنزل فتدبر وجوابه بحفظ المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
بتقدير ان المستحقة به وهي اذا كانت مقدرة لا تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل هذا غاية
ما تبين من التوجيه وفيه ما فيه وهذا كله بنا على ما فسر به الشارح القلب والحق ان المراد من القلب
عكس قوله من الاول لا الثاني وهو الدخول على العلة باعتبار انها معلولة في الخارج لا الاول وهو
الدخول عليها باعتبار تاخرها في البقا وذلك لان تعقل الامن علة النزول وهو معلول النزول في الخارج
لان المعنى انزل تامن فيصير نزوله سببا للامن ولذا علل تعذره بان هذا مبني على كون فانت امن جوابا
الامر لا يصح بحفظ المضارع وقد بيناه فيعتق في الحال ادى او لم يود لان المعنى لانك حر وكذا يثبت الامان
في الحال نزل او لم ينزل فقوله في الحال متعلق بالفعلين جميعا ومثال الثاني اي دخولها على العلة المعلولة
في الخارج ما اخرج النسائي في الشهدا عنه صلى الله عليه وسلم انه قال زملوهم الحديث اي بدمائهم فانه
ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيمة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك فان الاتيان على
هذه الكيفية يوم القيمة علة تزميلهم في الذهن والتزميل الاخفا واللف في الثوب وهو معلوله
في الخارج واختلفوا في عطفها اي الفا الطلقات حال كونها معلقة على الشرط في غير المدخول بها

كان دخلت فانت طالق وطالق وطالق قيل هي كالواو اي علي الخلاف فعنده تبين بواحدة ويسقط ما
بعدها لزوال المحلية بالاولي وعندهما يقع الكل جملة علي ما ذكر والاصح الاتفاق علي الواحدة للتعقيب
المفيد وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه فصار كثم وبعد ويستعار اثنا لمعني الواو في له علي درهم
فدرهم اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور انما الترتيب في المعاني كجا زيد فعمرو وقيل هذا من اطلاق اسم الكل
علي الجز لان مفهوم الواو وهو الجمع المطلق جزء مفهوم الفا اذ هو الجمع مع الترتيب ثم هذه الاستعارة مسموعة
قال امرؤ القيس بسقط اللوي بين الدخول فحومل فانهما اسمان لموضعين يلزمه اثنان كانه قال له علي درهم
ودرهم وعن الشافعي انه يلزمه درهم واحد يجعل فهو درهم جملة مبتدأة لتحقيق الدرهم الاول بتقدير فهو
درهم مسئلة ثم للتراخي مدخولها عما قبله حال التكلم عنده لما مر ... الاتفاق علي وقوع الثلاث علي
المدخولة في طالق ثم طالق ثم طالق في الحال لا زمان متراخ بينها لاستحالته بالمعني الغاية لا فايدة لاعتبار
التراخي في المدخولة لا باعتبار الحكم ولا باعتبار التكلم كما لا يخفي وتنجيزه اي ابي حنيفة في غيرها اي المدخولة
واحدة والغا ما بعدها اي بتلك الواحدة في طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت وقوله في
المدخولة تنجز اي الاولان وتعلق الثالث وان تقدم الشرط تعلق الاول ووقع ما بعده في المدخولة
وفي غيرها اي المدخولة تعلق الاول وتنجز الثاني فيقع الاول عند الشرط بعد التزوج ان كان حين
صحة التزوج فيد به لانها بانت بالثاني المنجز وذلك لان زوال الملك لا يبطل اليمين وهي لم تتصل ولغي الثالث
لعدم المحل وقوله تنجيزه مبتدا خبره لاعتباره اي ابي حنيفة التراخي المدلول عليه بثم في التكلم فكانه
سكت بين الاول وما يليه لغاما الكلام لانه لا بد من ... سكوت بينهما عن انه افاد ثم ان ما بعدها متراخ
عما قبلها وصار ذلك علي التراخي باعتبار التكلم يعني ان التكلم بالثاني متراخ عن التكلم بالاول فصار كانه
سكت بينهما وحقيقته اي السكوت قاطعة للتعلق بالشرط فكذا ما هو بمنزلته كما لو قال لها اي لغير المد
بلا اداة ان دخلت فانت طالق طالق طالق ذكره الطحاوي ويجعل ان الاول تعلق بالشرط والثاني
وقع منجزا لتعبيره انت طالق ولغي الثالث لانها بانت لا الي عدة فالتشبيه باعتبار الحكم لا الوجه وعلقاها اي
الامامان الثلاث بالشرط معا اي في تقدم الشرط وتاخره فتقع عند وجود الشرط في غيرها اي غير
المدخولة واحدة وهي الاولي للترتيب عند الوقوع علي طبق الترتيب عند التعليق ويلغو الباقي
لانتفا المحلية بالبينونة بالاولي لا الي عدة وفيها اي المدخولة يقع الكل مرتبا لان التراخي المدلول
عليه في ثبوت حكم ما قبلها اي ثم لما بعدها كما تقتضيه اللغة فانه لا يفهم من جا زيد ثم عمرو الا
تراخي عمرو عن زيد في ثبوت حكم المجي بثبوته لعمرو بعد زمان واما كون التكلم بعمرو بعد التكلم بزيد
فليس مما يقصد منه لغة والبدا انشا بقوله لا في التكلم واعتباره اي ابي حنيفة التراخي في
التكلم حتي كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق اعتبار بلا موجب
وما جعل دليلا علي اعتبار التراخي فيه من لزوم ثبوت تراخي حكم الانشاآت عنها اي عن
الانشاآت علي تقدير التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم يمتنع في الانشاآت لان

اعتباره في الحكم من غير اعتباره في التكلم
وهي اي الاحكام لا تتاخر عن الانشاآت
في التنجيز انما جعل راجعا الي صح صح

الاحكام

الاحكام لا تتراخي عن التكلم بها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليق فان قوله
ان دخلت فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هنا التعليق في الحال تطليقا اي
حكما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط فلزم الحكم علي اللغة بهذا الاعتبار اي اعتبار التراخي في التكلم
تفريع علي ما علم ضمنا كانه قال انه لم تعتبر هكذا ثبت تراخي الاحكام عن الانشاآت وهي لا تتاخر فلزم
علينا ان نحكم علي لفظة ثم بانه قد يراد به لغة التراخي في التكلم وفيه اشعار بالاعتراض وهو ان اللغة
تحكم ولا نحكم عليها ممنوع للازمة تحقق المفصول وذلك لان تمام لزوم تراخي الحكم وهو وقوع الطلاق
عن الانشا وهو تنجيز الطلاق اللازم للتعليق انما هو عند وجود الشرط اذ الطلاق المعلق عند تحقق
المعلق به يصير منجزا فكانه قال عند دخول الدار انت طالق ثم طالق وانت خبير بان تراخيه انما
يلزم لو لم يوجد ما عطف بثم متصلا بوجود الشرط واما اذا اعتبر متراخيا فلا تراخي لحكم عنه فان قلت
كيف يعتبر الجزا متراخيا عن الشرط قلت لكونه علق علي هذا الوجه وقد سبق ان هذا ان تعذر في
السكوت في زمان التعليق بحيث يمنع عن كون مجموع المتعاطفات معلقا بالشرط في صورتي تقديم الشرط
وتاخيره مع انه لا يتصور هناك ترتب الحكم مما لا يظهر له وجه فتدبر ولو اكتفي ابو حنيفة في اعتبار
التراخي في التكلم باعتباره اي التراخي المذكور شرعا اي من حيث الشرع لا من حيث اللغة ففي محل
تراخي حكمه اي فلا يعتبر حينئذ الا في محل تراخي حكم الانشا وهو اي محل تراخيه انما يتحقق في الاضافة
كما اذا قال انت طالق غدا والتعليق كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار دون عطفه اي عطف بعض
اجزا الانشا بثم علي البعض لانه اي العطف النزاع اي محل النزاع او المتنازع فيه علي انا نمنعه اي
تراخي الحكم فيهما اي الاضافة والتعليق ايضا بمعني اعتبار السكوت وما قيل قاله غير واحد هي اي ثم
للتراخي فيجب كماله لان المطلق ينصرف الي الكامل وهو اي كماله باعتباره اي التراخي في التكلم والحكم ممنوع المقدمة
الثانية اي كماله باعتباره اذ المفهوم من التراخي بثم ليس غير حكم اللفظ اي التراخي باعتبار حكم اللفظ في الانشا
ومعناه اي ومتراخي معني اللفظ في الخبر وهذا الجواب يصلح جوابا عن الاول ايضا وهو ما طول دليلا
وكذا ثم للتراخي في الجمل ايضا وتوهم خلافه اي خلاف كونها للتراخي فيها من نحو قوله تعالي واني لغفار لمن
تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدي اذ الاهتدا ليس بمتراخ عن الايمان والعمل الصالح وقوله تعالي فلا
اقتحم العقبة الي قوله ثم كان من الذين امنوا اذ كونه من المؤمنين الي اخره ليس متراخيا عما ذكر قبله
اذ هو اصل كل طاعة تؤول بتراخي الاستمرار اي ثم استمر علي الهدي ثم استمر علي الايمان كما قيل لكل
الي نيل العلي حركات ولكن عزيز في الرجال ثبات هذا ويجوز ان يكون ثم في نحوهما مستعارا للتفاوت
في المرتبة والمنزلة فان للاهتدا الكامل رتبة تفيده عن حدوث اصل الايمان والعمل الصالح
واما مرتبة الايمان بالنسبة الي ما ذكر قبله فلا يحتاج الي البيان مسئلة تستعار ثم
بمعني الواو اذ كل منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه غير ان الجمع عين مفهوم احدهما ولازم
مفهوم الاخر وذكر نحو قوله تعالي واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم

ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله شهيد اذ لا يمكن حملها على الحقيقة اذ لا يتصور تراخي مضمون
الله شهيد عما قبله ان لم يكن قوله تعالى شهيد مجازا عن معاقب على ما يفعلون اذ العقاب لا دوام
شهادته والبه يشتغل الذهن في مقام التهديد فثم قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى
غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه كلمة ثم حقيقة لان التكفير متراخ عن الاتيان
بما يوجب الكفارة ومجاز عن الجمع الذي هو معنى الواو في فليكفر ثم ليات على ما ورد في بعض الروايات
وقد يعطف بالواو ما هو مقدم في الوجود على المعطوف عليه والا اي وان لم يكن مجازا عن الجمع وكان
محمولا على الحقيقة كان الامر ما لتكفير على وجه التقديم على الاتيان بما يوجبه للاباحة اذ لا قائل
بوجوب التكفير قبل الحنث وكان المطلق اي مطلق التكفير الغالب بقوله فليكفر للبدل اي ما سوى
الصوم اي التكفير بما سوى الصوم من الاطعام والكسوة والتحرير فيتحقق مجازان كون الامر
للاباحة والمطلق للمقيد من غير ضرورة وعلى قولنا مجاز واحد هو كون ثم بمعنى الواو مع ورود
الجمع بين الروايتين مسئلة بل قيل معطوف حقيقة للاضراب فبعد الامر كاضرب زيدا بل
عمرا والاثبات معطوف على الامر والتقابل باعتبار ان الاثبات اخبار نحو قام زيد بل بكر لاثباته
اي ما يليه من الامر والاثبات لما بعدها والمراد بالاثبات الثاني ان يجعل المعطوف بها في حكم المعطوف
عليه في كونه متعلق الامر والاثبات ويثبت له في ذلك النوع من النسبة فيكون مطلوب الضرب
في الاول ومسند اليه للقيام في الثاني وجعل الاول وهو المعطوف عليه اي ويجعل الاول كالمسكوت
عنه اي الاول على الاحتمال بين ان يكون مطلوب الضرب او غير مطلوب في المثال الاول وبين ان يكون
موصوفا بالقيام او غير موصوف به في المثال الثاني وهذا اذا لم يذكر معه لا ومع لا نحو جاءني زيد لا بل
عمرو ينص اي نص حال كونه مع لا على نفيه الاضافة بما دخل ملابسته اذ الاول ليس بمنفي بل نفي عن
تلك النسبة التي فهم حصولها له فبلا كي بل مع لا هنا اذا كان صيغة نفيه للمعطوف عليه واما اذا كان
لما قبله في الاضافة ظاهرة وهي اي بل بغير لا والاضراب في كلام غيره تعالى تدارك الغلط فسر كونه تداركا
بقوله اي كون الاخبار الاول اولى منه الاخبار الثاني فيعرض عنه اي عن الاول اليه اي الى الثاني لا لابطاله
اي لا انه ابطال الاول واثبات الثاني كما قيل وبعد النهي كلا تضرب زيدا بل عمرا والنفي كما قام زيد بل
عمرو لاثبات ضده اي ضدهما فيما بعدها من النهي والنفي لما بعدها وتقرير الاول لا لجعله كالمسكوت عنه
ففي الاول قررت النهي عن ضرب زيد واثبت الامر بضرب عمرو وفي الثاني قررت نفي القيام عن زيد واثبته
لعمرو وقال عبد القاهر الجرجاني وبعض النحاة بل كذلك لكن يحتمل نقل النهي والنفي عن الاول
اليه اي الى الثاني قال ابن مالك وهو مخالف لاستعمال العرب فقوله زيد علي الف بل الفان له على درهم
بل درهمان لا يتوقف على افادة ابطال الاول وان قيل به اي بابطال الاول وبنوقف يعني ذهب بعضهم ان قول
زيد موقوف على كون بل ابطالا للاول لانه اذا كان كذلك يعني الاعتراف فلا اشكال يلزم على المتكلم
حكم ما قبلها وما بعدها لعجزه عن ابطال ما صدر عنه وما جرى على لسانه وان قيل به فصلية يعني

بعض النحاة قالوا بانه لابطال الاول لكن نقول لا يحتاج الى ذلك القول بل يكفي في قوله بلزوم الثلاثة
كونه اي المقر اعرض عن الاقرار بدرهم حال كونه كالساكت عنه اي عن الاقرار به في رده اي في
الاضراب عنه الى الاقرار بدرهمين متعلق بكونه اعرض كالانشا يعني ان الاعتراف المذكور كالانشا
لا اعطف فيه ببل في وقوع ما بعدها مع ما قبلها وعدم توقفه على افادتها ابطال الاول وكذا يتبين
كونه اعرض الى اخره نحو قوله للمدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يقع ثلاث وفي غير المدخول بها
يقع واحدة لفوات المحل بالبينونة بتلك الواحدة وهذا الذي ذكر في غير المدخول بها من وقوع واحدة
لا يعتبر لفوات المحل بخلاف تعليقه كما لك في غير المدخول بها بقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين
يقع عند وجود الشرط ثلاث لانه اي الاضراب ببل كتعدد شرط آخر فكانه قال ان دخلت فطالق
واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين وقد عرفت ان في هذا يقع الثلاث وكذا فيما هو بمنزلته وذلك
لان وقوع الواحدة فقط في صورة التنجيز انما كان لفوات المحل ولا فوات هنا لا حقيقة اي
تقدير شرط آخر كما زعم صدر الشريعة اذ لا موجب لاعتبارها وتحميل فخر الاسلام ذلك اي تحميل
من حمله اعتبار حقيقة تقدير شرط آخر بان عزاه اليه نقل لما كان بل لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه
ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل ان انت طالق
ثنتين ان دخلت فيصير كالحلف بيمينين انتهى غير لازم يعني انه تحميل في معرض السقوط اذ لا يلزم
من كلامه المذكور اعتبار حقيقة شرط آخر كما يظهر بقليل تامل بل قول فخر الاسلام تشبيه للعجز
عن ابطال الطلاق الاول فلا يبطل تفريع على الابطال يعني لو لم يعجز عن ابطال الاول الذي هو متصل
بالشرط لا ابطله ولو ابطله لاتصل ما بعد بل بالشرط ولم يبق الا هو لعرض بطلان الاول لكن لما عجز
عن ابطاله واتصل الاول بالشرط تم به تعليق ثم انه لا يلغي ما بعد بل ومن المعلوم انه ليس بتنجيز
فتعين ارادة تعليق آخر من حيث المعنى لا من حيث اللفظ بان يقدر شرط آخر عن ان صيغته تشبه
تقدير شرط آخر فصار التشبيه محمل قوله لا التقدير بخلافه اي العطف بالواو عند ابي حنيفة
كان دخلت فطالق واحدة وثنتين وهي غير مدخولة تبين بالواحدة لان الواو والعطف على سبيل
المشاركة يتصل المعطوف بالشرط لكن بواسطة الاول والواسطة متقدمة في الترتيب ولزم فوات
المحلية بتلك الواسطة وقلنا في جواب زفر الاضراب الذي هو معنى بل يحصل بالاعراض عن الدرهم
الواحد الى درهمين حاصلين باضافة درهم آخر اليه اي الى الدرهم المقربه اولا ولا يلزم اعتبار
درهمين يغاير كل منهما الاول فلم يبطل الاقرار بالاول لتعذر ابطال المتعلق بالمبيع وسعة ابطاله ولم يلزمه ثلاثة واما
اذا كان بل قبل الجملة فللاضراب عما قبله اي بل بابطاله اي ما قبل لا الجملة كالمسكوت على الاضمار
على ما في المغني كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اي بل هم عباد مكرمون
اضراب عما اتخاذ الولد وابطال له واثبات لكونهم اي الذين زعم الاتخاذ بالنسبة اليهم عبادا

مكرمين وكنا قبلهم ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق اضرابي عن الجنون واثبات للرسالة لما كان ما قبل
بل في هذين المثالين كلام من يصح ابطال كلامه افاد انه اذا كان كلام من لا يمكن ابطال كلامه كيف يصح
وقوع بل فيه بقوله اما في كلامه تعالى فللافاضة والافادة في غرض اخر اي في بيان فائدة اخرى من
غير ابطال لما قبله فيجيء حينئذ عن لا ابطال نحو قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى
بل تؤثرون الحياة الدنيا وقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة
وادعى صاحب البرهان تعليلها اي على انها لا تستعمل لانتقال من غرض الى اخر كما زعمه ابن مالك ممنوع بالاول اي بنزله
بل عباده مكرمون بل جاءهم بالحق وقوله لا عاطفة عطف على قوله للاضراب اي بل قبل الجملة ليست
كانت للاضراب او الانتقال حرف ابتداء على ما صرح به ونص ابن هشام على انه الصحيح وظاهر
كلام ابن مالك وصرح به بعضهم انها عاطفة للجملة التي بعدها على ما قبلها مسئلة لكن
للاستدراك حال كونها خفيفة من الثقيلة وعاطفة كذا ذكره الشارح وفي الاتقان لكن مخففة
ضربان احدهما مخففة من الثقيلة وهي حرف ابتداء لا يعمل بل لمجرد الاستدراك وليست عاطفة
والثاني عاطفة اذا تلاها مفرد وهي ايضا للاستدراك نحو العبادة ان يقال اما مخففة من الثقيلة
او عاطفة وتقبل ونسر الاستدراك بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها اي للحكم فقط حال كونه
ضدا لما قبلها نحو ما زيد ابيض لكنه اسود او نقيضا نحو ما زيد ساكنا لكنه متحركا واختلف في الخلاف
نحو ما زيد قائما لكنه شارب وقيل الاستدراك ما ذكر وقيل رفع توهم تخففه
صفة توهم اي توهم ينشأ ما قبل لكن في التلويح وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام
السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما
كليس بشجاع لكن كريم لان الشجاعة والكرم لا يفترقان غالبا فنفي احدهما يوهم انتفاء الاخر
وما قام زيد لكن بكر للتلابس واذا في الحقيقة جملتان بالرفع على انه فاعل ولي نحو ابتدا
ولو اختلفتا اي الجملتان ما قبل لو ما بعدها كيفا ولو كان اختلافهما كيفا معنى كسافر زيد لكن عمرو
حاضر وليها مفرد فعاطفة وشرطه اي شرط عطفها ان تتقدم نفي نحو ما قام زيد لكن عمرو
او نهي نحو لا يقم زيد لكن عمرو ولو ثبت ما قبلها فلم يكن لا نفيا ولا نهيا تلا ما بعدها بذكر ما بينهما
به نسبة كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا تشكيك في تاكيدها اي تاكيد لكن لمضمون ما قبلها في نحو لو
جاءكم لكنه لم يجئ لدلالة لو على انتفا الثاني لانتفا الاول ولم يجعلها اي
الاصوليون الشك اي كلمة لكن في الامثلة المذكورة بالعاطفة اذ لا فرق بين العاطفة وغيرها في المعنى
الذي هو الاستدراك فلا يعترض بالتمثيل بغير العاطفة ومن ثم اي من اجل عدم من مساقتها بينهما
اي بين لكن وبين بل بيان بل توجب نفي الاول واثبات الثاني بخلاف لكن فانها تجب
اثبات الثاني واما نفي الاول فانما يثبت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام مبني على انه اي
ايجابها نفي الاول واثبات الثاني هو كالسكوت كما هو قول بعضهم لا جعله اي لا على ان الاضراب

الاضراب

جعل

جعل الاول كالمسكوت كما هو قول المحققين وعلى قول المحققين يفرق بينهما بافادتها اي بل معنى
السكوت عنه اي الاول بخلاف لكن واعترض عليه الشارح بان لكن ايضا تفيد معنى السكوت
عن الاول بل الفرق ان بل للاضراب عن الاول مطلقا نفيا كان او اثباتا فلا يشترط اختلافهما
بالايجاب والسلب بخلاف لكن فانه يشترط في عطف المفردين بها كون الاول منفيا والثاني مثبتا
وفي عطف الجملتين اختلافهما في النفي والاثبات انتهى وانت خبير بان هذا الفرق انما هو باعتبار
الشرط لا باعتبار نفس المعنى وما ذكره المصنف انما هو باعتبار اصل المعنى ولو كان لكن ايضا يفيد
معنى السكوت عن الاول لما كان لتصحيح المحققين هذا المعنى في ضرب بل دون لكن كثير وجه وكا
نهم انما وجه الفرق الذي ينفي الفرق الذي ذكره المصنف وقد علمت فيما سبق عدم اختلاف
النوع التي يجي اختلافهما في مسئلة بل على ابطالها الاول كلزوم ثلاثة دراهم في له علي درهم بل درهما
عند زفر ودرهمين عندنا على هذا التقدير اي تقدير جعل الاول كالمسكوت وقول المقر لدي بعين متعلق
بالاقرار بان يقول من هو بيده هذا لفلان فيقول فلان ما كان لي ذلك العين قط لكن كان لفلان
حال كون قوله لكن لفلان موصول لا يفصل ما كان لي قط وخبر المبتدا اي جملة الاقرار المذكور فلا يثبت
العين له اي للمقر له اذا الاقرار يرتد برد المقر له فيصير كالعدم ويحتمل التحويل اي فسر التحويل بنوعه
بقوله اي فيحتمل كون العين له ثم الاقرار به اي بالعين لفلان فلا رد حينئذ للاقرار فالمراد تحويل العين
من ملكه الى ملك فلان فاعتبر هذا الاحتمال صونا لاقراره عن الالغا والنفي وهو قوله ما كان لي
قط حينئذ مجاز اي لم يستمر ملكه هنا لي وانتقل اليه اي الى فلان اي النفي المذكور حقيقة اي اشتهر
كونه لي وهو في الحقيقة له فهما اي قوله لكن لفلان تفسير للظاهر اي يقيد في الكلام صارف له عن
ظاهره والذي هو الرد فكانه قال اقرارك صادق نظرا الى ظاهر الحال بحسب ما اشتهر بين الناس لكن في
الحقيقة هو ملك فلان فليس برد للاقرار واذا لم يرد لزم بموجب اعتراف المقر تفويض التصرف في
ذلك العين الى المقر له فلا منازع له فيه فصح اقراره لفلان واليه اشار بقوله فصح قوله لكن لفلان
قيدا مغيرا لاول الكلام لكونه موصولا اذ شرط المغير اتصاله بالكلام انما له به وهو موجود فتثبت النفي
المدلول عليه بقوله ما كان لي قط مع الاثبات يعني اثبات كون العين لفلان بالتاويل المذكور لعدم حمل
صدر الكلام على ظاهره وهو الرد للتوقف اي للتوقف تبيين المراد من الكلام على اخره المغير اي
لوجود القيد المغير في اخره ومنه اي من هذا القبيل امي دار اعطي جاحد دعوى من وقفه ببينة
فقضي له بها فقال المقضي له وفسره الشارح الضمير بالجاحد نفسه ما كانت الدار لي لكن كانت
لزيد حال كون قوله لكن لزيد موصولا بقوله ما كانت لي فقال زيد كانت الدار له اي للمقضي
له وفسر الشارح ههنا ايضا الضمير بالجاحد فعلم ان التفسير الاول لم يكن سهو القلم فباعي المقضي
له بعد القضا فهي اي الدار لزيد لتوقفه اي الاقرار لزيد مقارنا بالنفي للوصل اذ المفروض
انه وصل قوله لكن لزيد بالنفي ولو كان مفصولا لكانت الدار للمقضي عليه لما سيظهر والتوقف اي وكو

صدر الكلام وهو النفي موقوفا على ما بعده لكونه قيد الصدر اصارفا اياه عن ظاهره وهو الاعتراف بكون
الدار للمقضي عليه واليه اشار بقوله فتكذيب شهوده اي وتكذيب المقضي له شهوده واثبات ملك المقضي
عليه حكم اي موجب كلامه قال صدر الشريعة لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاثبات معا فثبت
موجبهما وهو النفي من نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم انتهى
فاخذا الحكم المذكور اعني اثبات ملك المقضي عليه بالنفي عنه وملك الشهود بسبب صيرورة الدار لزيد
فقد اتلفهما اي المقر الدار على المقضي عليه بالاقرار لزيد عليه تمامه اي ينبغي كونها له ووصل
كونها لزيد بالنفي بعد القضا له فعليه اي للمقضي له المقر لزيد قيمتها للمقضي عليه ولو صدقه اي
المقر له وهو زيد المقضي له فيه اي في النفي ايضا كما صدقه في الاقرار له ردت الدار للمقضي عليه
لاتفاق الخصمين المقضي له والمقر له على بطلان الحكم اي حكم القاضي للمدعي المذكور ببطلان
الدعوى والبينة اما المقضي له فلانه قال ما كانت الدار لي لكنها لزيد فعلم انه كان دعواه باطلا وكان
شهوده كاذبين واما المقر له فكذلك اذ صدقه في النفي المذكور وفيه لو ادعى بعد القضا بعد نقضه
في النفي اعترافا بانه باع ما لا يملكه في نفس الامر وشرط عطفها اي لكن الاتساق وهو في الاصل
الانتظام والمراد به هنا ما هو صحة العطف بيانه وهو قوله عدم اتحاد محل النفي والاثبات الذين
يتوسط بينهما لكن اذ لو اتحد لم يبق للكلام انتظام ولم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق العطف وهو اي
الاتساق الاصل فيحمل الكلام المشتمل عليهما عليه اي الاتساق ان احتمل اتحاد محلهما وان كان
ظاهرا فيه ما امكن بخلاف ما اذا لم يمكن فانه حينئذ لا يكون عاطفة فلذا اي لوجوب الحمل عليه ما امكن صح
قول المقر له متصلا لا لكن غصبتها في قول المقر له على مائة قرضا لمرف النفي يعني قوله لا الي السبب
تعليل للنفي والمراد بالسبب القرض اي ليس بسبب شغل ذمته بالمائة القرض ثم تدارك ببيان سببه اخر وهو
الغصب فصار الكلام منتظما وصح العطف بها ولا يكون ردا لاقراره بل لخصوص السبب بخلاف من بلغه
تزويج امته فضولا بمائة فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائتين فانه لا يمكن حمله على الاتساق
لانه انتفى ان لا يصح النكاح الموقوف بمائة لكن يصح بمائتين وهو غير ممكن لان الذي عقده الفضولي
فقد بطل المولى بقوله لا اجيز النكاح فلم يبق نكاح اخر موقوف ليجيزه بقوله ولكن بمائتين لم كان الاجا
لا تلحق الا بعين الموقوف فلزم اتحاد محل النفي والاثبات والبيان فيقوله للاتحاد اي اتحاد محل النفي
والاثبات وذلك لنفي اصل النكاح بقوله لا اجيز النكاح ثم ابتدايه اي ابتدا النكاح بقدر اخر من
المهر بعد الانفساخ اي انفساخ العقد الفضولي وليس له الاجازة العقد الموقوف على اجازته لا انشا
عقد اخر بمهر اخر بخلاف من قال لا اجيزه اي النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين فان النفي الداخل
على المقيد ينصرف الى القيد وهو ههنا قوله بمائة واليه اشار بقوله لان التدارك يكون في قدر
المهر لا اصل النكاح فيكون متسقا مسبوقة او مقبل معرفة لافادة ان حكم ما قبلها ظاهر لاحد
المذكورين اسمين كانا او فعلين فهي لظاهر اقيد للافادة باعتبار كون المذكورين في الحكم لاحدهما اذ يحسبه

التحقيق وللآل تارة يستفاد كونه لكل منهما كما اذا وقعت في سياق النفي ثم بين المذكورين بقوله منه
اي مما قبلها وما بعدها ولذا اي ولكونها لافادة الحكم لاحدهما لا على التعيين عم الحكم كل واحد منهما
في سياق النفي لان مفهوم احدهما يصدق على كل واحد منهما بخصوصه فهو اعم من كل بخصوصه
ونفي الحكم عن الاعم يستلزم نفيه عن الاخص وكذا في شبهه اي شبه النفي وهو النهي على الانفراد متعلق
بعم وعمومه على الانفراد ان يتحقق في كل منهما مستقلا فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا وكذا قول الحالف والله
لا اكلم زيدا او بكرا منع للمخاطب والحالف من كل اي من اطاعة كل من الاثم والكفور في الاول ومن تكليم
كل من زيد وبكر في الثاني لان التقدير والله لا يطلع واحدا منهما ولا اكلم واحدا منهما وهو نكرة في
سياق النفي والنهي فتعم لا انه التقدير لا تطع ولا اكلم احدهما ليكون معرفة فلا يعم وذلك لعدم الاضافة
على التقدير الاول ووجودها على الثاني وحينئذ لا يشكل بلا اقرب اي بو الله لا اقرب ذي او ذي
اشارة الى رفع شبهة بان يقال لو لا احد الامرين ومقتضاه انه لا يصير موليا منهما جميعا وحكم المسألة
انه يصير موليا منهما لا نه في معنى واحدة منهما او المعنى لا يشكل بان يقال لا اقرب ذي او ذي
مثل لا اقرب احديكما لان او لاحد الامرين فلم في الاول يصير موليا منهما فتبينان معا عند
انقضاء مدة الايلاء وهي اربعة اشهر من غير فيء وفي قوله لا اقرب احديكما يصير موليا من احديهما
لا منهما وذلك لان احدي بسبب الاضافة صارت معرفة فلا تعم في سياق النفي بخلافه اي
بخلاف المنع من الامرين بالواو بدل او كلا اكلم زيدا وعمرا فانه اي المنع بالواو منع الجمع لانها موضوعة
له فيتعلق بالمجموع لعموم الاجتماع حتى يحنث بهما لان اي ليس لعموم الانفراد كما في او فينتفي صور الاجتماع
كلها ولا ينتفي صور الانفراد فتكلم احدهما دون الاخر كما قال فلا يحنث باحدهما اي بكلام احدهما الا بدليل يدل
على ان المراد الامتناع من كل منهما فحينئذ يحنث باحدهما كلا تزن وتشرب الخمر فانه ياثم بكل منهما
للقرينة الدالة على الامتناع من كل منهما وهي حرمة كل منهما او باتي بلا الزائدة المؤكدة للنفي معطوفة على
قوله بدليل فتقديره الا بدليل او بان ياتي مثل ما رايت زيدا ولا بكرا ونحوه مما يفيد هذا وتقييده
اي تقييد كون المنع بالواو منع الجمع بما اذا كان للاجتماع تاثير في المنع اي في منع الحالف مثلا
من تناول الامرين كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن لما في اجتماعهما من الضرر باطل حتى تقييده بنحو لا
اكلم زيدا او عمرا او كثيرا مما ليس للمنع من الجمع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع والعموم المراد باو اي بما
يشتمل عليه في الاثبات كلا اكلم احدا الا زيدا او بكرا اذ النفي قد انتقض بالا ستثنا فيحنث بتكليمهما
لا بتكليمهما ولا بتكليم احدهما انما يعم من خارج وهو الاباحة الحاصلة من الاستثنا من الحظر لانها
اطلاق ورفع قيد كذا ذكره الشارح والاظهر انه الاباحة الاصلية لان الكلام المشتمل على الاستثنا
تكلم بما بقي بعد الثنيا فالمنفي انما هو كلام من عداهما وابقى المستثنى كلام احدهما سواء كان في ضمن الانفراد
او الاجتماع فهو على سبيل منع الخلو لا الجمع اذ علم من استثنائه انه لا يكره كلامهما وليس في الجمع بينهما
ما يوجب كراهته فهي اي او للاحد منهما اي النفي والاثبات غير انه يستفاد العموم تارة بسياق

النفي وتارة بغيره كما عرفته فما قيل كما ذكره فخر الاسلام ومن تبعه من انه او تستعار للعموم تنا
اذ هي لم تستعمل في العموم اذ هو مستفاد من الخارج غير انه لما كان معناها في بعض الموارد محلا
للعموم الحاصل من غيرها فقيل باستعارتها له مسامحة واليه اشار بقوله بل يثبت العموم معها
لا بها وليست بل او في الخبر للشك او التشكيك كما ذكره ابو زيد وابو اسحاق الاسفرايني في
جماعة من النحاة لا نمنع كونها لما ذكر لان الوضع اي وضع الالفاظ للافهام وهو اي الافهام
منتف في الشك والتشكيك لانه اذا اريد بها الابهام المذكور ابهام المعين اي الذي لا ابهام
فيه منع الحصر ويقال لا نسلم ان الوضع ليس الا للافهام كيف والاجمال مما وضع له وهو غير معين
او انه يريد الافهام مطلقا سواء كان مبهما او معينا لم يفد التعليل المذكور المطلوب لان الافهام
المطلق حاصل في الشك والتشكيك اذ رايت زيدا او عمرا افاد تعلق الرؤية بواحد منهما
لا على التعيين والشك انما هو في الخصوص بل نمنعه لان المتبادر من الكلام المشتمل عليها
او لافادة النسبة الى احدهما اي المتخاطبين بها لا على التعيين والتبادر دليل الحقيقة
فهو المعنى المستعمل فيه ثم ينتقل الذهن بعد ذلك الى كون سبب الابهام احدهما اي الشك من
المتكلم ان لم يكن عالما والتشكيك ان كان عالما بطرف النسبة عينا واراد ان يلبس على السامع
فهو اي الشك والتشكيك مدلول التزامي للكلام عادة لا عقلا لامكان انفكاكهما بان
يستفيد السامع نسبة الحكم الى احدهما مبهما من غير ان ينتقل ذهنه الى سبب الابهام واليه
اشار بقوله لامكان عدم اخطاره كذا في نسخة وفي نسخة اخرى عدم احضاره وعنه اي وعن
كونها للشك او التشكيك مدلولا التزاميا عاديا لا وضعيا يجوز بانها للشك قال الشارح لعلاقة
التلازم العادي فكانه لم يفرق بين تجوزهما عن الشك وتجوزها بانها للشك وانت خبير بان التجوز
على الاول في او وعلى الثاني في انها للشك اي في هذا الحكم اذ هي في الحقيقة لا يلزمها الشك
عادة لا لتنفيس الشك وقد يعلم بخارج التعيين اي قد يعلم طرف النسبة بعينه من الخارج فليس
المراد افادة كون احد الامرين لا على التعيين طرف النسبة اذ لا حاجة اليه كما انه لا حاجة الى افادة
كون احدهما بعينه طرفها فتكون او حينئذ للانصاف اي لاظهار النصفة حتى ان كل من سمعه من
موال او مخالف يقول لمن خوطب به قد انصفك المتكلم نحو قوله تعالى وانا او اياكم الاية اي لعلى
هدى او في ضلال مبين قال العلامة البيضاوي اي وان احد الفريقين من الموحدين المتوحد
بالرزق والقدرة الذاتية بالعبادة والمشرك به الجماد النازل في ادنى المراتب الامكانية لعلى احد
الامرين من الهدى والضلال المبين وهو بعد ما تقدم من التقرير البليغ الدال على من هو على
الهدى ومن هو على ضلال ابلغ من التصريح لانه في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغب انتهى فان
قلت ان الانصاف انما يحصل بالترديد في جانب المسند بين الهداية والضلال كما في صورة في الموحد
والمشرك فما وجه الترديد في جانب المسند اليه فلم لم يقل انا واياكم وايضا كون احد الفريقين موصوفا

باحد الامرين بديهي جلي فما فائدة الاخبار به قلت فائدته التنبيه على ان العاقل اذا علم ان امره دائر
بين السعادة الابدية والشقاوة السرمدية يجب عليه بذل الوسع وجميع الهمة في استكشاف طريق
النجاة عنه والترديد في جانب المسند اليه يزيد في الانصاف لما يوهمه الترديد من التسوية بين شقيه
لصورة المعادلة بينهما وتحقيق الجواب عنهما انه نفس هذا الكلام معنى لا يحصل الا بالترديد بين معادهم
ان الفريقين لا يجتمعان على الهداية ولا على الضلالة فلو قال انا واياكم الى اخره كان المعنى انا لعلى هدى او في
ضلال وانتم كذلك وهذا الاسناد المقصود لجواز اجتماعهما على احد شقي الترديد بخلاف انا واياكم لا يحتمل
لا يحتمل ذلك لان قوله هذا اذا اجمل تضمن احدهما انا او اياكم لعلى هدى على سبيل منع الجمع والاخر
انا او اياكم لفي ضلال كذلك فحينئذ لا يمكن اجتماعهما على الهداية ولا على الضلالة لذلك الظاهر انه قضية واحدة
متحدة الموضوع والمحمول حاصلها الحكم على احد الفريقين باحد الامرين على سبيل منع الجمع فلو فرض
كونهما جميعا على الهداية مثلا صدقت قلت لا نسلم ان ظاهره ما ذكرت بل هو عبارة عن
تينك التضمنين واختصار لهما والله اعلم ثم عطف على قوله فعل مفرد وقيل جملة لان الثابت
اي لافادة ان الثابت احد المعطوفين وكذا يجوز اي كما يجوز بان او للتشكيك او الشك وهو مسامحة
كذلك يجوز بانها للتخيير او الاباحة بعد الامر فيه تسامح ايضا وانما هي لايصال معنى المحكوم به
كالرؤية في نحو جاءني زيد او عمرو وفي رايت زيدا او عمرا الى احدهما المحكوم به كالامر كما في اضرب زيدا او عمرا والمراد بالمحكوم
بالمسند اذ لا حكم في الامر لزم احدهما اي لزم ايقاع الفعل متعلقا باحدهما ويتعين كل من الاباحة والتخيير
بالاصل فان كان الاصل المنع فتخيير اي فالمتعين تخيير فلا يجمع المخاطب بينهما كبع عبدي ذا او ذا
فيبيع احدهما لا كليهما لان بيع مملوك الغير ممنوع والمستفاد من اللفظ الاذن في بيع احدهما فما زاد
عليه باق على ما كان عليه من المنع او كان الاصل الاباحة اي فالمتعين تخيير فالمراد الجمع بينهما
الزام ايقاع الفعل متعلقا باحدهما وجاز الجمع بالاصل اي بموجب الاباحة الاصلية وفي قوله تعالى
الثلاثة مثنى وثلاث ورباع او وربما بالواو وقيل لا يعتق الا بابانة كهذا ان كان يشير الى واحد بعينه
بيان ويقول هذا حر او هذا اي يشير الى اثنين بعينهما ويقول لهذا حر او هذا ان كان قوله
كهذا الى اخره تصويرا للبيان وقوله هذا حر الى اخره ان اي يشير الى اثنين بعينهما ويقول هذا
حر او هذا اذا كان قوله كهذا الى اخره تصويرا للبيان والا وجه ان يجعل مقيسا عليه يعني حكم هذه
المسئلة عدم العتق الا بالبيان كما ان حكم مسئلة هذا حر او هذا كذلك بالاتفاق وذلك لان الجمع
بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فيتخير بين الاول والاخيرين وهذا قول زفر والفرا ذكره الي في وقيل
يعتق الاخير في الحال ويتخير في الاولين بعين ابهامها لانه اي العتق المذكور كاحدهما اي كقوله
احدهما حر وهذا وفي هذا القول يعتق الاخير ويتخير في الاولين كذا ما مر بمعناه وهذا هو الذي
عليه الجمهور ورجح القول الثاني والمرجح صدر الشريعة باستدعاء القول الاول تقدير حران لان
الخبر المذكور وهو حر لا يصلح للاثنين وهو اي تقدير حران بدلالة الجزء الاول وذلك لان العطف

يحمل مقيسا عليه يعني حكم هذه المسئلة عدم العتق الا بالبيان كما ان حكم مسئلة هذا حر او هذا كذلك بالاتفاق

باحد

للتشريك في الخبر او لاثبات خبر اضرب عنه وهو اي الاول متعذر فيلزم عدم المناسبة بين الدال والمدلول
ويجاب والمجيب المحقق التفتازاني بانها اي صحة لا له الخبر على المقدر تتحقق اتحاد المادة
لا الصيغة قال الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف ولو سلم اقتضا
اتحاد الصيغة فانما يلزم كون الخبر مثنى لو ثني ما بعد او ولم يثن ههنا فالمقدر مفرد في كل منهما
اي هذا او ذاك كما قال هذا حر او هذا حر وذا حر لا يقال يلزم كثرة الحذف لانه مشترك الالزام فتأمل
ويرجح ايضا بانه او تغيره لمعنى هذا حر تتوقف عليه اي على ما بعدها الاول اي حكم ما قبلها
وبعد ذكره يصير معناها احدهما لا الواو اي ليست بمعنى الواو ما قبلها لانها للتشريك بمقتضى
يتأخر حكم الاول ومشاركة ما بعدها له في الحكم للتشريك الاول على قوله هذا حر فيتم الترديد
قبلها فليس الثالث يتجزأ او ينفذ ما قبل الواو لعدم التوقف على ما بعدها ويثبت التخيير
بين الاول والثاني فيصير معناه احدهما حر وهذا حر ويمنع هذا الترجيح بانه اي قوله
وهذا عطف على ما بعد او فيشرك على صيغة المجهول اي ما بعد الواو في حكمه اي ما بعد او في
بثبوت مضمون الخبر وهو الحرية لا لاحد ثم بين الاحد المثبت له المضمون بقوله منه اي مما بعد
او وما قبله مرجع هذا الضمير مرجع الاول او كلمة او وهنا قيل والحاصل ان حكم ما بعد او قبل
عطف الثالث عليه كونه احد شقي الترديد مستقلا وبعد ما عطف عليه ان يكون مع ما عطف عليه
احد شقي الترديد فلو هنا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعده ليس له ذلك بل يجب
عليه اختيار الاخرين معا فيتوقف ما قبل الواو عليه اي على ما بعدها لكنه نقض الدكا عرفتم
ولم يتعين احدهم الا باختيارهما اي الثاني والثالث الشق الثاني من الترديد فيعتقان او باختيار
الاول من الترديد فيعتق وحده فصار كقوله لا يكلم ذا او ذا وذا الاخت بكلام احد الاخرين وانما يحنث
بكلامهما اما الاول فروي الشارح عن محمد من طريق ابن سماعة كون الطلاق والعتاق كاليمين في هذا
الحكم وان رجح نظر الرعاية عتق الاخير وطلاق الاخيرة والخيار في الاولين ثم ذكر زيادة تفصيل
لا يحتاج اليها على المتن ثم لما توهم بعض المعتزلة منع التكليف بواحد مبهم من امور معينة لكونه مجهولا
حتى ذهب الى ان الواجب الجميع ويسقط بواحد وكان هنا من لوازم التخيير اشار المصنف الى
رده فقال ومنع صحة التكليف مع التخيير والحكم بوجوب خصال الكفارة وهي الاطعام والكسوة والتحرير
ويسقط وجوبها بالنصب عطفا على الوجوب بتقدير ان بالبعض فاسد بلا موجب لان صحته اي
التكليف بامكان الامتثال لعصرا اي امكانه ثابت مع التخيير لانه اي الامتثال بفعل احدها اي
الخصال وسيأتي تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى والانشا كالامر فاوفيه للتخيير او الاباحة فلذا اي
لكونها للتخيير او الاباحة في الانشا وعدم الحاجة الى تحمل الجهالة ابطل ابو حنيفة التسمية وحكم بمهر المثل
في التزوج على كذا اي الف مثلا او كذا كالفين كانه اي كون المهر امرا مجهولا لكونه احد الامرين جهالة
لا حاجة الى تحملها اذ كان له اي لعقد النكاح موجب اصلي معلوم بلزم بدون التسمية اذا لم يكن المهر

معلوما وهو مهر المثل ومعنى تحكيم مهر المثل ههنا انه ينظر الى مقدار مهر المثل فان كان الفي درهم
او اكثر فان شاءت اخذت الالف الحالة او الالفين عند حلول الاجل لانها التزمت احد الوصفين وان
كان اقل من الف درهم فالخيار له ان شاء اعطاها وان كان بينهما كان لها مهر المثل وصححاه اي ابو يوسف ومحمد
ما سمي على وجه التخيير فيكون المهر احد المذكورين والاختيار الى الزوج ان افاد التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا لكل من الزوج والزوجة او للزوج نوع يسر وذلك باختلاف المالين المذكورين بينهما او حلولا
واجلا تنبيها على التفريع عن نسبة الاختلاف الى المالين اي من حيث الحلول والتأجيل يعني ان المصحح
هذا الاختلاف ولا يلزم منه عدم اختلافهما من وجه اخر كعلى الف حالة او الفين الى سنة ففي الالف يسر
الزوج بالنسبة الى الالفين وللنقص للحلول وفي الالفين يسر للزوج من حيث التأجيل وللزوجة
من حيث التكثير او باختلاف المالين جنسا كعلى الف درهم او مائة دينار اذ قد يكون تحصيل احدهما على
الزوج ايسر والا اي وان لم يكن التخيير مفيدا لما ذكر بان يقع بين امرين ليس في كل منهما نوع يسر بانه يتعين
الايسر في احدهما كعلى الف او الفين تعين الاقل لعدم اختيار ما هو الارفق بموهوم بمنزلة ذكر الاقل
بدون الترديد هذا او ذكر المال في التكلم ليس من تمامه ومن ثمة لا يتوقف عليه فهو بمنزلة التزام مال
ابتداء من غير عقد فيجب القدر المتيقن كالاقرار والوصية والخلع بان قال لانسان لواوصى له بالف او الفين
او خالعها او اعتق على الف او الفين فان الاقل متعين في الجميع ولان الموجب الاصلي في النكاح يعني
مهر المثل انما هو عند عدم تسمية ممكنة من مطالبة ما معين وهي ههنا متحققة وظاهر هذا الكلام
ترجيح قولهما وفي وكلت هذا او هذا صح التوكيل لامكان الامتثال يعني ان التوكيل بالبيع مثلا اسم
للوكيل بان يبيع عبده وصحته بامكان امتثال المأمور بان يفعل ما امر به ثم بين الامكان بقوله بفعل
احدهما اي بان يفعل المأمور به المأمور باحد الشخصين اذ الاذن لاحدهما غير معين في معنى قوله ايهما
باع فهو مأذون من عندي ممتثل لامري ولا يمنع اجتماعهما بان يباشر البيع معا فكان فعلهما جميعا
امتثالا لامر الموكل قياسا على فعل احدهما وذلك لان التصرف في ملك الغير ممنوع عن مباح الاباحة
واذا اذن باحدهما ثبت للاحد الاباحة في التصرف لانه رضي بتصرفه واذا رضي بتصرف كل منهما منفردا
دل ذلك على رضاه بتصرفهما معا بالطريق الاولى واليه اشار بقوله فهو اي الحكم بالاباحة نظير فيهما معا
مستويين بين نظيرهما معا وتصرف احدهما فقط في الاباحة الحاصلة من اذن المالك ملحق على
صيغة الفاعل والتذكير باعتبار المصدر اي ملحق اباحة صورة الاجتماع بالاباحة المنصوصة في صورة
الانفراد او على صيغة المفعول والمعنى وهو اي التخيير ملحق بالاباحة في جواز الاجتماع بجامع اي
بدليل خارج من لفظ الموكل ثم اشار الى ذلك الخارج بقوله للعلم بانه اي للموكل اذا رضي براي احدهما فهو
براييهما ارضى لاجتماع الرايين بخلاف قوله بع ذا او ذا مشيرا الى عبدين مثلا يمتنع الجمع بينهما
في البيع لا تنافيه اي الرضي ببيعهما جميعا والقياس البطلان اي بطلان الطلاق في هذه طالق او هذه
لا يجابر الطلاق في المبهم ولا يتحقق الطلاق فيه اي المبهم لكنه اي قوله هذه طالق وكذا

هذه حرة شرعا امتنا عند عدم احتمال الاخبار ولا يحتمل ههنا لعدم قيام طلاق اصلا قبل التكلم
الكلام وعدم قيام حريتها اي احديهما في هذه حرة او هذه موجب بالرفع صفة انشا توسط
بينهما الظرف وما يتعلق به للتعيين صلة موجب يجبر المطلق والمعتق ان تعين المراد من المبهم حال كون
التعيين انشا من وجه لان به اي بالتعيين ينزل الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق اذ قبل التعيين
لا يصلح المحل للوقوع لا بهامه ثم رتب على كونه انشا من وجه قوله فلزم قيام اهليته اي الموقع للطلاق
والعتاق ومحليتها اي شيئي التر ديد عنده اي التعيين لان الانشا لا بد له من اهلية المنشي حال الانشا
وصلاحية المحل للمحلية فلا يعين المطلق والمعتق اذا مات احدي الزوجتين او الجاريتين الميتة بان
يقول كان مرادي من احديهما هذه الميتة لانتفا محليتها للوقوع حينئذ ولزم اعتباره اي الانشا
في صورة التهمة اي فيما اذا كان المطلق متهما في جعله اخبارا لغرض يرجع اليه فلم يصح تزوج
المعينة من المدخول لتبين المثبتة فال فيهما هذه طالق او هذه ثم عين احديهما واراد ان يتزوج
باختها من غير مضي العدة بعد التعيين بنا على جعله اخبارا عن طلاق مضي من انقضا عدة يمكن فيه
مضي العدة وها ذكرنا التعيين اخبار من وجه لان الصيغة صيغة اخبار فاجبر عليه اي على البيان
اذ لا جبر في الانشاات بخلاف الاخبار فانه لو اقر بمجهول صح واجبر على بيانه واعتبر الاخبار في
غيرهما اي المدخول ليعت فصح ذلك اي تزوج اخت المعينة يعني اذا طلق احدي زوجتيه بغير عينهما
ولم يكن دخل بهما ثم تعين احديهما ثم بين الطلاق في اختها لعدم التهمة لقدرته على انشا الطلاق
في التي عينها وعدم العدة لما انهما غير مدخولة ولا يخفي ان فرض كونهما غير مدخولتين انما في
والا تكون كون محل التعيين غير مدخولة ثم لما كان تشتمل على كونه او للتخيير في الانشا انه المجاز منه
فانها مشتملة على او وهي انشا ولم يوجبوا التخيير فيما اشتملت عليه من الحكم اشار الى الجواب بقوله
وترك مقتضاها اي ولعدم ترك مقتضي او الواقعة في الانشا في اية المحاربة انما جزا الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او
ينفوا من الارض للصارف عن الحمل لولم يكن ان مقتضيها لتعينه ايضا يعني لو فرض عدم الا شكال الصارف
المذكور وهو اي الصارف انها اي اية المحاربة اجزية بمقابلة جنايات لتنوع المحاربة اي لان المحاربة تتنوع
بتحقق بعضه بشيء اخذ للمال المعصوم فقط بدلا بعض للعلوم وقتل للنفس المعصومة فقط او كليهما
اي اخذ وقتل او اخافة للطريق فقط فذكرها اي الاجزية من حيث انها اجزية متضمن ذكرها اي الجنايات
تكانها ذكرت ايضا ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وايضا مقابلة اخف الجنايات
بالاغلظ وقلبه اي مقابلة اغلظ الجنايات بالاخف بشيء اي يبعد عن قواعد الشرع كيف وقد قال
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب القتل بالقتل وقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاخذ للمال
المعصوم اذا اصاب كلا منهم نصاب وما لك شرط كون الماخوذ نصابا فصاعدا اصاب كلا نصاب اولا
وانما قطعناهما معا في الاخذ مرة واحدة بخلاف السرقة لانه اغلظ من السرقة حيث كان مجاهرة

ومكابرة

ومكابرة مع اشهار السلاح والصلب حيا ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت كما عن الكرخي وغيره او بعد الموت
كما عن الطحاوي وهو الاصح وايا ما كان بعد قطع يده ورجله من خلاف او لا والقتل بلا صلب ولا قطع
على حسب اختيار الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وزفر بالجمع بين القتل والاخذ وقال لا يدمن
الصلب والنفي من الارض اي الحبس بالاخافة فقط فاثر ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم وادع ابي ابرزه اي ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي فجا
اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبريل عليه السلام على رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالحد ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ ما لا
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جا مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي على وفقه اي الصارف وقوله
اثر ابي يوسف مبتدا خبره زيادة اي زايد على الصارف في دفع الاشكال لا ايضاحا اي الزيادة المذكورة
التضعيف لمحمد بن السايب الكلبي لاتهامه بالكذب اذ الاثر وان كان ضعيفا يصلح لتقوية ما هو مستقل
في افادة المقصود ولا ينفي التضعيف التعيين الواقع جوابا عادة الضعيف في خصوص مروي لموافقة
الاصول المعهودة شرعا من رعاية المناسبة بين الجناية والجزا والمماثلة بينهما بموجب قوله تعالى وجزا
سيئة الاية وغيره ظاهر في صحتها اي الزيادة التي هي الاثر المذكور المشار اليه بقوله لو لم يكن اثر
قبلت او معنى التعيين اي معنى لا ابهام فيه وقبولها اياه استعمالها في موضع لا ابهام فيه باستعمالها
فيه ان التعيين ياتي من الخارج كما سيصرح به عن انه ارادوا بالقبول استعمالها فيه كما يدل عليه اخر
الكلام كالاية اي اية المحاربة وصورة الانشا كما قالوا وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وجب المعين
اي ارادته منها في صورة تعذر معناه الحقيقي الذي هو احد الامرين لانه اولى من الغا الكلام
فعتم اي يجب صرف المجازي عند تعذر الحقيقي قال ابو حنيفة في هذا حر وهذا العبد وهذه الدابة
بعتق عبده والبتات اي ابو يوسف ومحمد هذا الكلام لعدم تصور حكم الحقيقة وهو عتق احدهما
لا على التعيين لانه ليس بمحل للايجاب لان احدهما وهو الدابة ليس بمحل للعتق شرعا وقال الشارح
شمس الايمة اشار الى انه لا يعتق العبد عندهما بالنية ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا كما هو اصلهما من
ان خلفية المجاز للحقيقة باعتبار الحكم فلا بد من امكان حكم الحقيقة ولهذا لا يراد الحرية في هذا
ابني للاكبر منه سنا لكن يرد عليه اي على قول ابي حنيفة انه اي الحنفية لم يعمموا التجوز في
الصفة شرعا والمعين ضد المبهم ابني للاكبر لا ابعاده حقيقية مجازية وهو اي مجازية العتق
فالوجه انها اي او دايما للاحد اي احد الامرين ويفهم التعيين احيانا بخارج من اللفظ من
غير ان يستعمل او فيه اي في التعيين ففي قوله لعبده ودابته هذا حر او ذا ايهم التعيين من لزوم
صون عبادة العاقل مهما امكن وقد امكن اذ عرف انه او تقع في موقع يتعين فيه المراد مستعارا
تستعار او للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها وهي ما ينتهي اليه شيء قبل مصارع

منصوب وليس قبلها اي او مثله اي مضارع منصوب بل فعل ممتد كلا لزمنك او تعطيني حقي فان المراد
ان تثبت اللزوم ممتدا الي وقت اعطا الحق وهذا قول النحاة اذا ارمنه بمعني الي ان ووجه المناسبة
انها لاحد المذكورين لا يتعدي الحكم عنهما كما ان الفعل الممتد لا يتعدي غايته وقيل لان تعيين كل
منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الي الغاية قاطع للفعل وليس منه اي من
استعمال او للغاية قوله تعالي او يتوب عليهم كما ذكره صدر الشريعة تبعا للفراء حيث قال انا او ههنا
بمعني حتي لانه لو كان علي حقيقته فاما ان يكون معطوفا علي شي او علي ليس والاول عطف الفعل علي
الاسم والثاني عطف المضارع علي الماضي وهو ليس بحسن تسقط حقيقته واستعير لما يحتمله
وهو الغاية اي ليس لك من الامر في عذابهم او اصطلاحهم شي حتي يقع توبتهم او تعذيبهم كذا ذكره الشارح
وفيه انه يفيد ان المانع عن الحمل علي الحقيقة مجرد عدم حسن العطف وانت خبير بانه لا يستقيم المعني
ان حملت عليها بل عطف علي يكبتهم كما صرح به البيضاوي والنسفي وغيرهما او يغيظهم كما صرح به ابو البقا
وكلام صاحب الكشاف يحتملها حيث قال او يتوب عطف علي ما قبله فقال المحقق التفتازاني عطف
علي يغيظهم او يكبت وليس ومعمولاها وهما لك شي مع الحال من شي وهو من الامر اعتراض بين المعطوف الذي
هو التوبة والتعذيب المتعلق بالاهل والمعطوف عليه الذي هو القطع او الكبت وهو شدة الغيظ او وهن
يقع في القلب المتعلق بالعاملة ثم اجمع علي قوله ليس منه بقوله لما في ذلك اي في جعلها للغاية من التكلف
مع امكان العطف وتحقيق معني الاية يطلب في التفسير مسئلة حتي جارة وعاطفة وابتدائية
اي ما بعدها كلام مستانف لا يتعلق من حيث الاعراب بما قبلها بعدها جملة بقسميها فعلية بقسميها
من الماضي والمضارع نحو وزلزلوا حتي يقول الرسول بالرفع علي قراة نافع وبدلنا مكان السيئة الحسنة
حتي عفوا وقالوا او اسمية مذكور جزءها نحو فما زالت القتلي تمج دماءها بدجلة حتي ماء دجلة اشكل
او محذوف بقرينة الكلام السابق كما سياتي وصحت الوجوه الثلاثة في اكلت السمكة حتي راسها بالجر علي انها
جارة او بالنصب علي انها عاطفة له علي السمكة او بالرفع علي انها مبتدا لخبره محذوف فاعني ماكول بقرينة
السياق وقيل هذا علي راي الكوفيين واما علي راي البصريين فرفع ما بعده مشروط بان يكون بعده
ما يصلح خبرا له مثل اكلت السمكة حتي راسها اكلته وهي اي حتي علي اي وجه كانت من الثلاثة للغاية
وفي دخولها اي الغاية التي هي مدخولها فيما قبلها حال كونها جارة اربعة اقوال احدها لابن السراج
وابي علي واكثر المتاخرين نحو ابن مالك انه يدخل مطلقا الثاني لجمهور النحويين وفخر الاسلام وغيره لا يدخل
مطلقا ثالثها للمبرد والزجاج والسيرافي والرماني وعبد القاهر ان كان ما جعل غاية جزءا مما قبله
دخل والا لم يدخل رابعها لا دلالة علي الدخول ولا علي عدمه الا بالقرينة وهو اي هذا القول اصح الاقوال
الاولين لانا اذا وجدنا انها دالة علي الخروج اي خروج ما بعدها عما قبلها في بعض الاستعمال
كما هي دالة علي الدخول في بعضها وغيرها اي ويكون هذا مرادا ابعد كما لا يخفي من لزوم الاشتراك
بين الضدين ولم نعرف له قائلا والظاهر ان الشارح فرق بينه وبين الاولين بان الدخول في الاول المعقول

مطلقا من غير توقف علي قرينة فيحكم بالدخول حيث لا قرينة ومعني الرابع هو انه لا دلالة لحتي علي دخول
ولا علي عدمه بل الدال علي احدهما القرينة فحيث لا قرينة يحكم بعدم الدخول بالاصل لا بالنقل اذ ا
لما اذا ضيفنا الي الحكم ولا نحكم بشي انتهي فحاصل الفرق انه عند قرينة الدخول يضاف الدلالة
الي القرينة بخلاف الاول اذ فيه يضاف الي حتي وعند عدمها يضاف عدم الدخول الي عدم القرينة
لا الي حتي بخلاف الاول اذ فيه يضاف الي الثاني غاية الامر انه يلزم حينئذ عدم قرينة الدخول لئلا يلزم
المصير الي خلاف الحقيقة وكان للمصنف ارادة لتنطحي ان كان بحيث يتبادر منه الدخول مطلقا
ينبغي ان يكون المراد في القول الثاني سلب دلالته بنفسه علي شي من الدخول والخروج ويكون فهم
الخروج مطلقا من غير اللفظ وان كان بحيث يتبادر منه الخروج فعكس ما قلنا اذ يبعد كل البعد
يدعي كل من الفريقين تبادر نقيض ما يدعيه الاخر فعلي كل تقدير يتحد احد القولين والقول الرابع
وهذا غاية التوجيه وبعد فيه ما فيه والاتفاق علي دخولها اي الغاية فيما قبلها في العطف يعني لانها حينئذ
تفيد الجمع في الحكم كالواو وفي الابتدائية اي والاتفاق علي دخولها في حتي الابتدائية حال كونها
بمعني وجود المضمونين مضمون جملة قبلها ومضمون جملة بعدها في وقت واحد ففي مرض حتي لا يرجونه
تحقق المرض والياس في زمان واحد وشرط العطف البعضية اي كون ما بعدها بعضا مما قبلها كقدم
الحاج حتي المشاة او نحوها اي البعضية بكون ما بعدها كالجزء مما قبلها من حيث اللزوم نحو قتل
الجند حتي دوابهم وخرج الصياد حتي كلابه فان كلا من الدواب والكلاب لازمة للجند والصياد دون
وتداركنا اعجبتني الجارية حتي حديثها ولا يقال حتي ولدها اذ ليس الولد من لوازم الجارية ومنافعها
الفائع هذا الشرط فاجاز كلي بعض الارانب حتي الظباء وهذا غلط عند البصريين فامتنع جا
زيد حتي بكر لعدم البعضية وفي كونها اي العاطفة للغاية نظر وكونه اي المعطوف اعلي متعلق بالحكم
كمات الناس حتي الانبيا او ادنا متعلق له كقدم الحاج حتي المشاة ليس الكون المذكور بمفهوم الغاية
اذ ليس مفهومها الا منتهي الحكم ولا يستلزم كون المعطوف اعلي او ادني كونه منتهي وفي اكلت السمكة
حتي راسها بالنصب وهو واقع الراس منتهي الاكل انما كانا لا مدلول لها اي لان حتي تدل عليه فلا يطرد وهو
اي عدم دلالة حتي العاطفة علي انتهاء الحكم ظاهر قول النحاة وصاحب البديع حتي للغاية
تارة وللعطف اخري اذ لو كان مراده كون العاطفة للغاية لما قال للغاية والعطف بل للعطف والغاية
بدون ذكر اللام ثانيا وهو اي هذا القول الحق لما عرفت وتاويله اي تاويل كون العاطفة
للغاية بان حكم ما عطفت عليه ينقضي شيا فشيا حتي ينتهي الي المعطوف في اعتبار المتكلم وملاحظته
لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ثبوت الحكم اولا للمعطوف كما في قولك مات كل اب لي حتي ادم او
في الوسط كما في مات الناس حتي الانبيا تكلف ومع هذا ينفيه الوجدان اذ لا يجد المتكلم اعتباره
كون الموت تعلق شيا فشيا الي ان انتهي الي ادم صلوات الله وسلامه عليه في مات الاباء حتي ادم
وكثير من الامثلة التي لا يجد فيها الاعتبار المذكور لا يحصي عدده فقوله كثيرا بالجر عطفا علي مدخول في

ويجوز فيه الرفع على معنى ان اشلة عدم الوجد ان كيت لا يحصى الا ان قوله اي النايل المذكور وقد
تعطف حتى تاما اي جملة اي مصرحة بجزئيها والتذكير في تاما بتاويل الكلام حال كون النايل
فصلا نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان خلاف المعروف اذ المعروف انها تعطف المفرد كيف وشرطه
المذكور لا يتاتى فيه وايضا العاطفة محمولة على الجارة وهي لا تدخل الا على الاسم وعند البعض يعطف
الفعل على الفعل ماضيا كان او مستقبلا اذا كان فيها معنى السبب نحو ضربت زيدا حتى بكى اي فبكى ولا
ضربه حتى يبكي اي فيبكي فيمن يرفع المستقبل بعده وعند الجمهور لا يجوز فيه الا النصب وادعاه
اي عطفها الجملة في حتى تكل مطيهم على سريت بهم في قول امرء القيس * سريت بهم حتى تكل مطيهم * وحتى
الجياد ما يقدن بارسان اي اسريتهم السير حتى اعيت الابل والخيل فطرحت حبالها على اعناقها لذهاب
نشاطها فلم تذهب يمينا وشمالا سارت معهم فوضع ما يقدن موضع الكلال وهذا الادعا نحمه
ابن السيد على رواية رفع تكل لا يستلزمه اي جوازه مطلقا فيما سلف لانه شاذ لو لزم العطف
فيه فكيف وهو اي اللزوم منتف بل هي حتى فيه ابتدائية وهو صريح في الابتدائية بكون الجزء منه حينئذ زيد
الفعل المتقدم ومن الصريح المحقق الرضي فاندفع ركب القوم حتى زيد ضاحك بل انما يقال حتى
راكب وهذا اي من قسم الابتدائية سرت حتى كلت المطي وتجري بالجارة داخلة على الفعل عند تعذر
ارادة الغاية فيهما بان لا يصلح الصدر اي ما قبلها للامتداد وما بعدها للانتها اما بان لا يكون
الصدر امرا ذا امتداد او يكون لكن ما بعدها لا يصلح لان يكون انتهاله في سببية ما قبلها لما بعدها
ان صلح ما قبلها للسببية لما بعدها لخروجه في المتجوز فيه والوجه ان يقال يتجوز بها في سببية
احدهما للاخر اي ما قبلها لما بعدها او بالعكس ذهنا بان يكون وجود الاول في الذهن سببا لوجود
الثاني فيه كرهنت معلوما في حتى علمت النتيجة او عكسه نحو علمت النتيجة حتى رهنت مبادئها او
خارجا بان يكون وجود الاول خارجا سببا لوجود الثاني خارجا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة او عكسه
نحو بعت حتى اجزت او يكون وجود الاول ذهنا سببا لوجود الثاني خارجا نحو قصدت الربح
حتى اتجرت او عكسه كعكس المثال هذا ما يقتضيه ظاهر المتن وتقرير الشارح لكن دخول حتى على
سبب ليس لمسبب من وجه غير مانوس نعم اذا كان سببا باعتبار وجوده الذهني مسببا
باعتبار وجوده الخارجي او بالعكس فوجه دخول حتى عليه ظاهر لمساعدة المثل حينئذ اذ الامثلة
واردة على طبق النظم المذكور بخلاف ما اذا اقتصر على ما سببية ما قبلها لما بعدها فانه لا يتاتى
في بعض صوره بحذف الجارة كاسلمت حتى ادخل الجنة فانه تعذر فيه ارادة الغاية اذ ليس الدخول حينئذ
منتهاه اي الاسلام يعني لمدلوله لعدم امتداده الا ان اريد بالاسلام بقاوه اي الاسلام و
اي يعني يراد بقاؤه يتحقق له امتداد لكن لا يصلح الاخر وهو دخول الجنة انتها لو ترتيب
العلاقة اي علاقة التجوز المذكور بين المعنى الحقيقي وهو الغاية والمجازي وهو السببية انتهاء
الحكم بما بعدها اذ الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود المسبب كما ينتهي الفعل الممتد بغايته

ان يكون منتهى لبقاوه اذ بقاوه موجود بعد
الدخول على انه الا انه مويد وبه اي
بعدم صلوح دخول الجنة
م ه

المحقق

المحقق التفتازاني والرجوع قول صاحب الكشف واختيارها اي العلاقة مقصودية اي كون ما بعد حتى
مقصودا مما قبله بمنزلة الغاية من المغيا وهو اي هذا المختار ابعد من الاول لانها اي الغاية لا
تستلزمه اي كونها المقصود مما قبلها كالتهاب في اكلت السمكة حتى راسها اذ ليس المقصود من اكلها
وعزمه اي عزم اكلها ما ليس بمقصود من الغايات والاول اي كون العلاقة اشتراكهما في انتهاء الحكم
بما بعدها اوجه اذ يمكن ترجيحه بخلاف الثاني والى ما اشار بقوله والدخول منتهى اسلام الدنيا
اي الدنيا يحتمل الانتهاء ليفيد الصلاة اي ومنتهى فعلها في اسلمت حتى ادخل الجنة و صليت حتى ادخل
الجنة ومنه اي من كونها للسببية قوله لا تمنعك حتى تغديني لعدم امتداد الاتيان وعدم
صلاحية التغدي لان يجعل نهاية الاتيان بل هو داع له الى الاتيان ثم الاتيان سبب للتغدي فالمعنى
لكي تغديني فيبر الحالف بوجود الاتيان بلا تغد عنده لتحقق المحلوف عليه بمجرد
الاتيان لا بخلاف ما اذا صلح الصدر للامتداد فيتعين الى نحو قوله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين
حتى يرجع الينا موسى لان استمرار عكوفهم صالح للامتداد ورجوع موسى عليه السلام اليهم صالح لان يجعل
انتهاله فان لم يصلح الصدر لهما اي الغاية والسببية فلمطلق الترتيب الاعم من كونه بمهلة
وبلا مهلة خلافا لابن الحاجب اذ جعلها لكن ولمن قال لا يستلزم الترتيب اصلا بل يتعلق العامل بما بعد
قبل تعلقه بما قبلها وهذا هو المختار في النحو لعدم ما نافاه من صحة ادعوا بابيه لا استكمال به اذا
ثم عاطفة لما بعدها على ما قبلها مفيدة لكون المعطوف مترتبا على المعطوف عليه ترتبا مطلقا لعلاقة
الترتيب الحاصل في الغاية التي وضعت لها الموضوع في المعنى المجازي الذي هو عطف مطلق الترتيب
وان كانت الغاية بانتفيا تسبب منها بالترتيب المطلق الذي يعم التراخي اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا
كجيتك حتى اتغدى عندك فلا اي عطفت التغدي على المجي لافادة التشريك في الحصول على وجه
الترتيب مطلقا ولا يصلح الصدر وهو المجي للغاية لعدم امتداده ومن ماله نفسه فشرط الفعلان اي
تحقق المعطوف عليه والمعطوف في الترتيب اي ليتحقق التشريك الذي هو معنى العطف بينهما
لكونه غاية اي كما شرط وجود المغيا والغاية اذا كانت للغاية وفي تذكير الضمير لا رجاعه الى ما لو نفيها
كان لم اضربك حتى تصيح فكذا اذ الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد فلا يحصل البر الا بتحقق الضرب
والصياح حال كونها المعطوف سعيا للمعطوف عليه بشارة ومتراخيا عند ابي في ضرب بالتغدي في اتيان او
كان التغدي متراخيا عنه اي الاتيان في ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكذا كما ذكر في الزيادات وشرح
ولا تحنث اذا لم يتغد بعد الاتيان متصلا لو متراخيا في جميع العمر الا ان نوى الفور والاتصال
فلا بد لان يتغدى بعد الاتيان من غير تراخ في المقيد بوقت يلزم ان لا يجاوزه اي ذلك الوقت
التراخي فاعل لا يجاوزه كان لم اتك اليوم الى اخره اي حتى اتغدى عندك فكذا ولما كان ههنا مظنة
سوال وهو ان مطلق الترتيب ليس بمدلول لفظا اصلا وانما المعروف مدلولا للفظ الترتيب بلا مهلة
او بمهلة كالفاء وثم فكيف يتجوز بحتى عنه اشار الى الجواب بقوله واذا كان التجوز باللفظ عن معنى

ولا لسببية لما اشار اليه بقوله لا بمعقولية
اي لا معقولية لسببية اي المجي لذلك
اي للتغدي عند المخاطب صح

صحا

لا يلزم كونه أي التجوز في مطابقي لفظ بأن يكون المعنى المجازي معنى مطابقيا للفظ بل ولا يلزم كونه
معنى لفظ أصلا مطابقيا كان أو غير مطابقي وإن لم يشترط في المجاز نقل على ما سبق من أن الشرط
مجرد وجود العلاقة المعتبرة باعتبار نوعها لا نقل لأن هذا اللفظ استعمل في هذا المعنى مجازا جاز
هذا المجاز يعني كونه صح لمطلق الترتيب وإن لم يسمع استعمالها فيه وباعتباره أي الجواز المذكور
جوزوا أي الفقهاء جاء زيد حتى عمرو وإذا جاء عمرو بعد زيد وإن منعه النحاة بناء على ما تقدم من اشتراط
كون ما بعدها بعض ما قبلها أو كبعضه غير أن الثابت من العلاقة بين هذا المجازي والحقيقي عندهم
أي المجوزين الترتيب على ما مر وتمام الطرفية أي في تحقق الترتيب كما بين الغاية والمغيا حالة كونها
عاطفة كمات الناس حتى الأنبياء وحتى آدم وإنه لا غاية بمعنى الانتهاء يلزم أي في العطف بل ذلك الغاية
أي الترتيب الكائن بين ما بعدها وما قبلها في العاطفة إنما هي في الرفعة والضعة بأن يكون ما بعدها
أقوى الأجزاء أو أضعفها وأدناها لا الغاية الاصطلاحية منتهى الحكم وقد مر بيانه والحاصل أن هذا
المجازي المعتبر غير معنى العطف فرع الحقيقي لحتى العاطفة والترتيب ليس بموجود في أصله فكيف يعتبر
علاقة بينهما وجعله فرع العاطفة في غاية البعد ولم يلزم الاستثناء بها أي بحتى فيما استدلوا به
من قوله تعالى حتى يقولا على كونها فيه بمعنى إلا على ما ذكره ابن مالك وغيره والمعنى إلا أن يقولا لا على أن
يكون الاستثناء منقطعا كما أشار إليه جواب بقوله وقوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا لا صحة
حتى ههنا أن يكون غاية للنفي أي لنفي عدم التعليم كالجر كذا الا افعل حتى تفعل أي إلى أن تفعل وأما قول
ابن هشام المصري كونها بمعنى إلا ظاهر فيما أنشده ابن مالك من قوله ليس العطاء من الفضول سماحة
والبيانات بقوله حتى تجود وما لديك قليل ومن قوله والله لا يذهب شيخي باطلا البيت الثاني فقوله
وقوله حتى أبير مالكا وكاهلا فقد أجاب عنه بقوله للسببية أو الغاية فمعنى البيت الأول ليس إعطاء
الإنسان من المال الفاضل عن حاجته سماحة حتى تعطيه المعطي جوادا وليس يدل على عدم الجود إلى أن
يجود وليس عنده إلا ما يحتاج إليه ومعنى البيت الثاني لا أترك أحدا أهلك أبي وأستمر على ذلك إلى أن
إلى أن أبير هذين الحيين من أسعفا بما تعاضدا على قتله هذا على تقدير الحمل على الغاية وأما على السببية
فالتوجيه أن يقال عدم كون العطاء من الفضول سماحة سبب التجود من القليل لأن الاتصاف بالجود
مطلب الكرام فما لم يحصل بذلك فلا جرم يحصل بما يمسك بما يحصل به وكذا إرادة الانتقام إذا غلبت على
النفس بحيث لا ينتهي عنها بدون التشفي فلا جرم يفعل ما يحصل به وهو إهلاك الحيين وزعم أن في
التردد بين السببية والغاية إنما هو بالنسبة إلى البيت الثاني وأما البيت الأول فليس فيه إلا الغاية
حرف الجر سيئة الباء باعتبارها وضعت لأفراده من النسب الجزئية وجعل آلة لملاحظتها عند
الوضع مشترك بالنسبة إلى أصنافه التي ستذكر وليس بمنقول إلى بعض ثم بين ذلك بقوله الالصاق وهو
تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به الصادق في أصناف الاستعانة بدل بعض وهو طلب المعونة بشيء على شيء
وهي الداخلة على اسم لو أسند الفعل المعدى بها إليه صلح أن يكون فاعلا له مجازا كقوله تعالى فأخرج

به من الثمرات إذ يصح أن يقال أخرج الماء الثمرات مجازا أو قال ابن مالك يندرج فيها باء الاستعانة إذ
يصح أن يقال كتب القلم ثم في مثل قوله تعالى وأيده بجنود استعمالها للسببية يجوز لا الاستعانة لأنه
تعالى غني عن العالمين المتقي وغيره استغناؤه لا يقتضي عدم الاستعانة بحسب الحقيقة كذلك يقتضي عدم
السبب بحسبهما وأما بحسب الظاهر فلا يمتنع شيء منهما اللهم إلا أن يقال لم يرد في الشرع استعمال
ولو يجوز إثباتا مثل والظرفية مكانا أو زمانا وهي ما يحسن في موضعها كلمة في لقد نصركم الله ببدر نجيناهم
بسحر والمصاحبة وهي ما يحسن في موضعها مع قد جاءكم الرسول بالحق ثم على كونها مشتركا بقوله فإنه
أي الالصاق في الظرفية مثلا كقمت بالدار أتم منه أي الالصاق في نحو مررت بزيد فتفريع باء الثمن
أي الداخلة على الأثمان كبعت هذا بعشرة أو بثوب عليه أي على الالصاق بجعلها من جزئياته على النوع
أي الشامل للأصناف وما فرعت عليه على الخصوص أي الصنف الخاص منهما أشار إليه بقوله الالصاق
الاستعانة أي الالصاق المتحقق في ضمن الاستعانة فقوله فتفريع باء الثمن مبتدأ وقوله على النوع خبره
أي تفريع للمجرد على النوع وقوله على الخصوص متعلق بصلة الموصول المقدر وقوله الالصاق الخاص
خبر الموصول والاستعانة صفة الالصاق المتعلقة بالوسائل صفة الاستعانة دون المقاصد الأصلية
إذ باء الوسائل يستعان على المقاصد والمقصود الأصلي من البيع الانتفاع بالمبيع والثمن وسيلة إليه لأنه
في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات فصح الاستبدال بالكر من الحنطة قبل القبض في قوله
اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوف بوصف يزيل الجهالة من جودة وغيرها لأنه لما دخل الباء عليه
كان كسائر الأثمان في صحة الاستبدال به والوجوب في الذمة حالا لأن المكيل مما يثبت في الذمة حالا
وعدم اشتراط القبض إذ المقصود من القبض التعيين ولا يشترط التعيين في الأثمان بل يكفي فيها معرفة
القدر المنجية عن الإفضاء إلى النزاع دون القلب أي عكس أمن الحنطة بكذا بهذا العبد لأنه
أي القول المذكور حينئذ أي حين قلت وأدخل الباء على العبد فجعل ثمنا فصار الكر مبيعا سلم أي بيع
سلم إذ الكر المبيع دين في الذمة والمبيع الدين لا يكون إلا سلما وشرط صحة السلم مفقودة ههنا
إذ هي يوجب الأجل المعين عند الجمهور منهم أصحابنا وغيره أي وغير الأجل كقبض رأس مال السلم
فامتنع الاستبدال به أي بالكر قبله أي قبل القبض فإن قلت المبيع في السلم معدوم والمعدوم غير
متعين ولا فائدة للقبض سوى التعيين وأيضا تفريع امتناع الاستبدال بالكر قبل القبض على وجوب
السلم بل هو متفرع على كون الكر مبيعا قلت ليس المراد من الاستبدال به الاستبدال على وجه السلم
بل الاستبدال المطلق وحاصله أن الاستبدال حينئذ إما على وجه السلم وقد عرفت أنه لا يصح لعدم
شروطه أو على غيره فلا بد فيه من التعيين وهو بالمقبوض ليس بشيء فلا يصح الاستبدال مطلقا وإثبات
أن في كونها أي الباء للتبعيض في وامسحوا برءوسكم هو الالصاق أي إثبات الالصاق مع تبعيض مدخولها
أعني الباء أي المفعول المسح ببعض الرأس وأنكره أي التبعيض محققو العربية منهم ابن جني وقال ابن برهان
النحوي الأصولي من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى أهل العربية بما لا يعرفونه وشربن بماء الدحرضين أي

والباء في قول عنترة اخبارا عن الناقة شربت بماء الدحرضين فاصبحت * زوراء تنفر عن حياض الديلم
للظرفية اي شربت الناقة في محل هذا الماء والدحرضان ماآن يقال لاحدهما وشيع وللآخر الدحرض
فغلب في التثنية وقيل ماءان لبني سعد وقيل بلد والزوراء المائلة والديلم نوع من الترك ضرب به
مثلا لاعدائهم يعني هذه الناقة تتجانب عن حياض اعدائه ولا تشرب منها وقيل الديلم ارض
وشربن بماء البحر ثم ترفعت * متى لجج خضر لهن نئيج * ومتى بمعنى من والنئيج من نئيج الثوب اذا حاك
والبيت وصف السحاب والباء فيه زائدة وهو اي كونها زائدة استعمال المحققين كثير يشهد به
التتبع فالاولى افادة البعضية لم تثبت بعد بمعنى مستقلا لها فالحمل عليه اي كونها زائدة اولى
من الحمل على البعضية مع انه لا دليل على البعضية اذ المحقق بالتربية عدم البعضية اي العلم
بان متعلق الحكم بحسب نفس الامر بعض مدخولها ولا يتوقف علم على الباء المتعلقة انها اي لان
العقل يحكم بان الناقة لم تشرب كل ماء الدحرضين ولا استغرقن اي السحب البحر فلا حاجة الى
ارادة البعضية من الباء لاستقلال العقل بافادتها هنا وقال ابن مالك والاجود تضمين شربن
معنى روين ومثله اي مثل هذا التبعيض تبعيض الراس فانها اي الباء اذا دخلت عليه اي الراس
تشبه الفعل اي المسح الى الآلة العادية للمسح اي اليد يعني ان المسح لا بد له من آلة ومحل مذكوران
او مذكر احدهما ومقدر الآخر ومن الباء ان تدخل على الآلة ولا يستوعبها ويتعدى الى المحل بغير
واسطة فيستوعبه وفي الآية دخلت على المحل فلزم عدم استيعابه ولزم تعديه الى الآلة بغير
واسطة فيستوعبها اذ كل منهما انزل منزلة الآخر فيعطى حكمه واليه اشار بقوله فالماسح لا
به استيعابها اي الآلة ولا يستغرق استيعابه مقدار الآلة غالبا سمي بعضا اي الراس انما
قال غالبا لانه قد يكون الكف كبيرا جدا او الراس صغيرا جدا فيستوعبه فتعين الربع في ظاهر المذهب
ولزوم التبعيض عقلا غير متوقف عليها اي الباء اي حكم العقل بكون الممسوح بعض الراس
ليس متوقفا على كون الباء للتبعيض ليلزم العقل بان الباء للتبعيض وانما الحاجة اليها لتعيين المقدار
وقد عرف وعلى حديث انس في سنن ابو داود وسكت عليه فهو حجة لقوله ذكرت فيه الصحيح
وما يشبهه ويقاربه وقوله ما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر
فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصح من بعض قال ابن الصلاح فعلى هذا ما وجدنا في كتابه مذكورا
مطلقا وليس في واحد من الصحيحين ولا نص على صحته احد ممن يميز بين الصحيح والحسن عرفناه بانه
من الحسن عنده وفي الشرح زيادة بسط فيه ولفظ حديثه رأيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه بل هو اي حديث
انس مع ذلك الدليل المذكور انما نام على مالك في ايجابه مسح جميع الراس اذ قوله اي انس
فادخل يده قال الشارح هو الذي رأيته في نسخ صحيحة بيده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه
ظاهر في الاقتصار عليه وهو الربع المسمى بالناصية فلا يقال ان مسح مقدمه لا ينافي مسح الباقي وقد

الاصل

الاصل تقديره بثلاث اصابع اليد وفي المحيط والتحفة انه ظاهر الرواية قال الشارح اللهم الا ان يقال المذ
هب قول محمد ولزوم تكرار الاذن في ان خرجت الا باذني فانت طالق لانه اي الاستثناء مفرغ للمتعلق
في اللام يعني ان المستثنى الذي فرغ العامل عن العمل في المستثنى منه للعمل فيه انما هو متعلق الباء وهو
الخروج اذ التقدير ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا به اي باذني فالمستثنى منه دائرة النفي الشامل لكل
خروج كما سيصرح به الا خروج ملصق بالاذن والباء اشار بقوله فما لم يكن اي فالخروج الذي لم
يكن ملصقا به اي بالاذن داخل في اليمين لعموم النكرة المفهومة من الفعل لوقوعها في سياق النفي الحا
صل من اليمين اذ هي للمنع عن الخروج فكانه قال لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا به فيحنث به اي
اي بذلك الخروج الذي ليس باذنه بخلاف ان خرجت الا ان آذن لك فانه لا يلزم فيه اي في
تكريره اي الاذن لان الاذن غاية للخروج يجوز بالا فيهما اي الغاية لتعذر استثناء الاذن من الخروج
لعدم المجانسة ولا يحنث فيه بعد ذلك التقدير لا تخرجي خروجا الا خروجا ان آذن لك فان قلت لم لا
يجوز ان يكون المعنى الا خروجا كائنا في وقت الاذن قلت لا يقصد بهذه العبارة هذا التطويل المحمل كما لا يخفى
على ارباب اللسان فلا يحمل عليه مع جواز هذا المعنى الظاهر لوجود المناسبة الظاهرة بين الغاية والا
اذ كل منهما يفيد انتهاء الحكم الى شيء اما الغاية فلانها المعنى اليها واما الاستثناء فلانها حكم المستثنى منه
الى المستثنى وبالمرة من الاذن يتحقق البر فينتهي المحلوف عليه وهو الخروج الممنوع عنه مثل
ولزوم تكرار الاذن في بيوت النبي صلى الله عليه وسلم في دخول بيوته عليه السلام تلك الصيغة اي الا
ان يؤذن لكم ليس حنث قال ان ذلكم كان يؤذي النبي فان الاجتناب عن الاذى يتوقف على طلب الاذن في كل
دخوله فلا اشكال بسبب علية الاستقلال حسا كقوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون ومعنى كما وجبه
عليه وعليه دين فهي في الايجاب والدين حقيقة فانه اي المذكور من الايجاب والدين بعلو الحالف اما في
الدين فظاهر واما في الايجاب فلانه يقتضي شغل ذمة المكلف بحق مطالب كدين العباد ويحتمل ارجاع الضمير
الى الدين اعم من ان يكون دين الحق او العبد فيعلم به الاستعلاء في الايجاب المستلزم دين الحق وبمالي
راكبه دين لانه علاه للزومه فيلزم على الف لفلان الف له لان اللزوم يحقق الاستعلاء هي ثبت
للمقر له المطالبة والحبس للمقر وهذا ما لم يوصله اي قوله على الف بعين وديعة اي بعين هو لفظ وديعة
بالدفع على ان يكون صفة الف او النصب على الحال فاذا وصله بها حمل على وجوب الحفظ لقرينة المجاز
وهي وديعة وانما اشترط وصله لان بيان المغير لا يعتبر الا عند الانفصال كما مر وقدم وفي المعاوضات المحضة
اي الخالية عن معنى الاسقاط كالاجارة فانها معاوضة المنافع بالمال والنكاح فانه معاوضة البضع بالمال
والبيع فانه معاوضة المال بالمال وليس في شيء منها معنى الاسقاط مجاز في الالصاق في التوضيح وهي في
المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق وهذا بيان لعلاقة المجاز وانما يراد
به مجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة انتهى وقال المحقق التفتازاني كونها
للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للزوم والجزاء لازم للشرط نحو احمل على درهم

استثنا

تقابل بما فرع عنها اي تعليله تعالى الدخول بغير الاذن بالاذى صح

يتشاق لم لاتدخل الغايتان في له علي من درهم الى عشرة حتى يلزم ثمانية كما هو قول زفر والامام يحمل على
التغليب لانه مجاز ثم علل التساهل بقوله لان الدلالة بها اي بالى على انتهائه اي حكم ماقبلها لا على
انتهائه اي ماقبلها نفسه ففي فوتها لكلت السمكة الى نصفها يظهر ماقلنا وفي دخوله اي ما بعدها
في حكم ماقبلها اوعدمه مذاهب يدخل مطلقا لا يدخل مطلقا يدخل ان كان من جنس ماقبلها والا لا يدخل
ان لم يكن والاشتراك اي يدخل حقيقة ولا يدخل حقيقة كذا ذكره صدر الشريعة كما في اراد ان الرابع
في معنى الاشتراك فبعضه بقوله ونقل مذهب الاشتراك في الى عن معروف ومذهب يدخل بالقرينة
ولا يدخل بالقرينة غيره اي غير مذهب الاشتراك وسيجي بيانه ولما افاد ان الاشتراك في حتى من حيث النقل
ثابت دون الى اراد ان يبين ان المرضي عنده عدم ثبوته في شيء منهما بحسب نفس الامر ومعنى ذلك النقل
القياس فقال ولعله اي مذهب يدخل ولا يدخل بالقرينة التبس به اي بمذهب الاشتراك
فوضع موضعه مذهب الاشتراك فلا يعتمد حتى والى شرعان مابعدهما منتهى الحكم اي حكم ماقبل كل منهما
ودخوله اي مابعد كل منهما في حكم ماقبله وعدمه اي عدم دخول ما بعد كل في حكم ماقبله انما هو بالدليل
على ذلك بحسب الموارد واليه اي الى هذا المذهب ذهب بعضهم اي في حتى والى ولا يتاتى هذا المذهب
الزام الدخول في حتى عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين وعدمه اي عدم الدخول في الى
عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين ايضا لانه اي الزام الدخول وعدمه اما الضعيف الشان ايجاب
الحمل اي حمل حتى والى على الدخول وعدمه عند عدم القرينة المعينة للدخول او عدمه فعلى الاول
فعله ايجاب الحمل جزاف وعلى الثاني مستند اجزه للاكثرية يعني اذا لم تكن حتى والى موضوعين للدخول
وعدمه ولم تكن القرينة المعينة فالحمل على ما هو الاكثر في الاستعمال متعين حملا على الاعم الاغلب
احترازا عن تغليب المرجوح ترجيح المغلوب المرجوح لا ايجاب حملها على الدخول وعدمه حال كونهما
معدولا لهما اي حتى والى في بيان المذهب المختار والتفصيل بالفرق بين ان يكون مابعدهما من جنس
ماقبلها فيدخل وان لا يكون فلا يدخل بلا دليل واشار الى نفي ما يخاله دليلا عليه بقوله وليس
يلزم الجزئية اي كون ما بعدها من جنس ماقبلها الدخول بالرفع فاعلا ليلزم اي ليس الدخول من لوازم
الجزئية ولا عدم الدخول من لوازم عدمها واليه اشار بقوله ولا يلزم عدمها اي الجزئية عدمه
اي الدخول الا ان يثبت استغراقه اي استغراق الدخول او عدمه في موارد الاستعمال في جنس كذلك
اي على التفصيل المذكور فيحمل حتى والى عليها كما قلنا وكذا بلا دليل تفصيل فخر الاسلام ان كانت
الغاية قائمة اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا اي متعلق الفعل الذي تعلقت
به من المكان والزمان لا الفعل لم تدخل الغاية في حكم المغيا كالى في هذا الحائط في قولك بعت او اجرت
من هذا الحائط والليل في الصوم اي في اتموا الصيام الى الليل فالحائط لا يدخل في حكم البيع والاجارة
وكذا الليل لا يدخل في الصوم الا ان تناولها اي الغاية الصدر كالمرافق في وايديكم الى المرافق لان
اليد اسم تناول الجارحة من رؤس الاصابع الى الابط فيدخل المرافق في حكم الغسل فادخل فخر الاسلام

في الغاية القائمة مطلقا اي سواء كان ذا اجزاء اولا وكذا ادخلها الليل المذكور في الاية وذلك
لانه استثنى من الغاية بنفسها ما يتناوله الصدر والحق ما يتناوله لما جزا كان ذا اجزاء اولا والمستثنى
منه داخل في المستثنى منه لا محالة وقد صرح في التمثيل بدخول الليل فيهما وغيره اي غير
فخر الاسلام كصاحب المنار وصدر الشريعة قال ان قامت الغاية لا يدخل كرأس
السمكة والا اي وان لم تقم فان تناولها الصدر كالمرافق دخلت الغاية في حكم المغيا والا اي وان لم
يتناولها الصدر لا يدخل كالليل لان مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة
الحلف فلم يخرجها اي اخرج غير فخر الاسلام المرافق والليل عن الغاية لا دخالهما فيها بناء بل
الغاية ولم يذكر المصنف في تفصيل فخر الاسلام حكم ما ليس بالغاية اكتفاء بذكره في تفصيل غيره
اذ لا خلاف بينهم في انه غير الغاية ان تناوله الصدر دخل والا فلا وانما الخلاف بينهم في الغاية فقيه
فخر الاسلام حكم بعدم دخول الغاية مطلقا وهو مستثنى منهما ما تناوله الصدر وقيل مبناه اي
مبنى نقل غير فخر الاسلام على تفسير القائمة بكونها غاية قبل التكلم اي غاية بذاتها لا بجعلها غاية
بادخال الى عندهم اي عند غير فخر الاسلام ظرف للتفسير ولا شك في عدم صدق القائمة بهذا المعنى
على المرافق والليل اذ لا يتحقق فيهما معنى الغاية الا بجعلها مدخولة الى بخلاف ما فسر به فخر الاسلام
من كونها موجودا غير مفتقر الى المغيا فانه يصدق عليهما ولا يخفى انه اي تفسيرهم بما ذكر مبني على
ارادة منتهى الشيء الذي هو متعلق الفعل على ما مر لا منتهى الحكم اذ منتهى الشيء هو الذي بنفسه الى
تسمى اعني الغاية بذاتها والغاية بالجعل هو ما ينتهي الحكم فلا يكون الا بالجعل فخرج الليل والجزء التي هو
غير المنتهي من القائمة كالمرافق فانه ليس بغاية مع قطع النظر عن الجعل كما ان الليل ليس بغاية للصوم
المطلق الصادق على امساك ساعة واختص بنحو كونها قائمة على تفسيرهم الى الحائط ورأس السمكة بما
هو غاية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جعل الجاعل واختص كونها قائمة بالمجموع اي بمجموع كونها
موجودة قبل التكلم غير مفتقرة الى المغيا عنده اي فخر الاسلام فدخلا اي المرافق والليل في
القائمة كما قيل وفيه اي في اختصاص كونها قائمة بالمجموع نظر لانه اي فخر الاسلام ادخل المرافق
في القائمة مع انتفاء صدق المجموع عليها اي المرافق فانها مفتقرة الى اليد والحق ان الاعتبار في الدخول
وعدمه بالتناول اي تناول صدر الكلام للمغيا والغاية معا وعدمه اي التناول فيرجع الاعتبار المذكور
الى التفصيل النحوي الى انما بعدها ان كان جزءا مما قبلها دخل والا فلا وهذا لا ينافي ما سبق من ان
التفصيل بلا دليل لان المراد ثمة نفي كون الى موضوعة للدخول في صورة التناول والخروج في
غيرها واعتبار التناول ههنا ليس معناه الى الدخول والخروج يأتي من قبل وضع الى بل بحسب
انه اذا كان متناولا فالظاهر ثبوت الحكم لجميع ما تناوله الصدر والا فالاصل عدم الحكم فيما بعد الى
وكذا اختلف من ادخل الرأس من السمكة في القائمة وحكم بعدم دخول الغاية مطلقا في حكم المغيا وهو
صدر الشريعة ولم يرد التفصيل الى القائمة وغيرها سوى الشغب في المراد بالغاية وما يقتضيه تفسير

كل من الفريقين وهو بالسكين نسخ الشرح للاصل والمراد هنا كثرة القيل والقال لعدم دخول العاشرة عند
ابي حنيفة في له علي من درهم الي عشرة لعدم تناوله اي الدرهم الذي هو صدر الكلام اياه اي العاشر
فلزم منه نسخه وادخلناه اي العاشر بادعا الضرورة اذ لا يقوم العاشر غاية بنفسها لعدم وجوده بدون
تسعة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام فلا يكون العاشر الا موجودا وهو اي وجودها بوجوبها
في الذمة فيجب وصار العاشر كالمبدء وهو الدرهم الاول في المدخل ضرورة فلزمه عشرة وقال
ابو حنيفة المبدء اي دخوله بالعرف والاثبات للاول لمعروض الثانوية اي لاجل اثبات الثاني بوصف
الثانوية وللاول والثاني لاجل اثبات الثالث بوصف الثالثية وهلم جرا الي العاشرية وذلك لانه لا يمكن
اثبات الثاني مثلا من حيث هو ثان في الذمة الا باثبات الاول فيها ايضا والا لكان الثابت فيها واحدا
لا ثانيا وهو ظاهر وقوله والاثبات مبتدا خبره لا يثبت العاشر لعدم احتياج اثبات التاسعية الي
العاشر ووجوده اي العاشر في العقل انما هو لكونه غاية في التعقل لتحديد التاسع اي لتحديد ما قصد
اثباته في الذمة مما هو دونه اي دون العاشر وهو التاسع واضافة كل ما اي عدد كان من قبيل
اي العاشر من الثاني الي التاسع تستدعي ثبوت ما اي عدد كان قبلها اي قبل تلك الاضافة فالثانوية
مثلا مفهوم اضافي اذا اثبت معروضها استدعي ثبوت الاول والثالثية يستدعي ثبوت الاول والثاني
وعلي هذا القياس لا يستدعي ثبوت ما بعدها كالعاشر ولو استدعاه اي ولو فرض ان الثاني مثلا
يستدعي الثالث كان ذلك الاستدعا في الوجود بحسب التعقل لا في ثبوت حكم اي حكم العدد
المتقدم كالثبوت في الذمة له اي لما بعده بان يثبت الاخر في الذمة لانه اي الحكم ح بني علي معروض
وصف متضايف لوصف اخر بان يكون تعقل كل منهما يستلزم تعقل الاخر لا يوجبه اي الحكم بذلك الشي
علي معروض الوصف الاخر والا اي وان لم يكن كذلك بان اوجبه وجب قيام الابن المحكوم به اي بالقيام
علي الاب فان الابوة متضايف للبنوة وعند فرض ان الحكم علي معروض احد المتضايفين بني بوصفه وجب الحكم
به علي معروض الاخر فيجب ان نحكم بكون الابن قائما ايضا ولذا اي ولاجل ان الحكم علي معروض احد المتضايفين
لا يوجب الحكم علي معروض الاخر لم يقع بطالق ثانية غير واحدة وان كانت الثانية لا تتحقق بدون
وقوع الاولي لكن يمكن الحكم علي ذات معروض احد المتضايفين من غير اعتبار اتصافه بالوصف بدون
الحكم علي معروض الاخر ولا شك ان المقصود هنا ايقاع ذات الطلاق من غير اعتبار وصف الثانوية
لعدم امكان اعتباره لانه فرع سبق طلاق ولم يسبق منه لفظ طلاق قبل ولا يقع الطلاق الا باللفظ وقد
اي الطلقتين عند ابي حنيفة في انت طالق من واحدة الي ثلاث بوقوع الاولي للعرف لا لذكر
التضايف بينها وبين الثانية ولا الجري بذكرها اي الاولي لان مجرده اي ذكرها لا يوجبه اي وقوعها او لم
تقتضه اي وقوعها اللغة وهنا اي يكون مجرد ذكر الشي لا يقتضي وقوعه اذا لم تقتضه اللغة بعد
فقلنا في ايقاع الثالثة اي باتباعها فمثله اي هذا الخلاف الخلاف في دخول الغد حال كونه غاية
للخيار واليمين في بعتك هذا الكتاب علي اني بالخيار الي غد والله لا اكلمه الي غد في رواية الحسن بن زياد

عن ابي حنيفة للتناول اي تناول صدر الكلام الغاية لان مطلقه اي مطلق كل واحد من نفي الخيار ونفي
الكلام بان لا يتقيد بغاية معينة يوجبها للابد اذ ارادة بعض الازمنة دون بعض ترجيح بلا مرجح فيستغرق
اوقات العمر فهي اي الغاية فيهما لاسقاط ما بعدها فيدخل الغد في الخيار واليمين فان قلت كونها للاسقاط
مسلم لان مد الحكم الي ما بعدها حاصل بدون ذكرها ولا يظهر لذكرها فايدة الا الاسقاط عنه لانه لا
يستلزم دخول ما بعدها لجواز ان يجعل داخلا في الاسقاط قلنا اصل التناول لما كان معلوما
بدون ذكرها فمع الذكر وقع التردد في بقائها علي ما كان وفي سقوطها والاصل هو البقا فثبت به
وما وقع في نسخ من اصول فخر الاسلام وكذلك في الاجال والايمان في رواية الحسن عنه غلط لاتفاق
الرواية وفي نسخة الشارح الرواة بدل الرواية وهو الاظهر علي عدمه اي دخول الغاية
في اجل الدين والثمن والاجارة كاشتريت هذا بالف الي شهر كذا واجرتك هذه الدار الي كذا
فلا يدخل ذلك الشهر في الاجل وهو اي عدم الدخول هو الظاهر في اليمين فلزمه اي ابا حنيفة
الفرق بين هذه وبين اليمين فقيل في الفرق بينهما ذكر الغاية في الاولي اي الدين والثمن هو
للترفيه اي التخفيف والتوسعة ويتحقق الترفيه بالاقل زمانا فلم يتناولها اي الكلام الغاية
فهي اي الغاية فيهما للمد اي لمد الحكم اليها والاجارة تمليك منفعة بعوض مالي ويصح تمليكها
كذلك اي بالاقل زمانا وهو اي تمليكها كذلك غير مراد لان المقصود من شرعها دفع الحاجة
وهي لا تحصل بهذا الاطلاق فيجب ان يكون المراد منها زمانا معينا وهو غير معلوم فكان المراد منها مجهولا
باعتبار المدة فهي اي الغاية فيها المبينة اي الحكم اليها اي الغاية بيان القدر مجهولا فلم يدخل لعدم ما
يقتضي دخوله تحت الحكم وقد يستشكل بالابد في وجه الظاهر في عدم دخول الغد في اليمين في حرمة
الكلام ووجوب الكفارة به في موضع الغاية شك مفعول قوله وذلك لان الاصل عدم الحرمة للنهي عن
هجران المسلم وعدم وجوب الكفارة بكلامه وما نسب اليهما اي الصاحبين من ان الغاية لا تدخل في المغيا
الا بدليل ولذا اي ولعدم دخولها فيه سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولذا دخلت المرافق بالسنة
نقلا علي ما روى الدارقطني والبيهقي عن جابر قال رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم يدير الما علي
المرفق وبحث القاضي وهو انه اذا قرن الكلام بغاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق المذكور في
صدر الكلام بان يحمل علي اطلاقه اولا ثم يخرج من اطلاقه بالقيد اي الغاية والاستثناء والشرط عما
يقتضي اخراجه هو عنه المذكور اف بل يعتبر الكلام جملته ابتداء بعين بعض الحكم الي اخر الكلام فيلاحظ
بعد ذكر الغاية وما عطف عليه ما سبق من اطلاقه فيحكم عليه ابتداء فالمغيا مع الغاية كلام واحد
سيق للايجاب واثبات الحكم للمغيا الي الغاية لا للايجاب اي لا لاثباته للمغيا والغاية اولا والاسقاط
ثانيا بان يخرج الغاية عن الحكم بعد دخولها فيه فانه مناقض يوجب ان لا اعتبار بذلك التفصيل
الراجع الي التفصيل النحوي فقوله وقول شمس الائمة مبتدا اعطف عليه كل من قوله ما نسب اليهما الي اخره
ومن قوله وبحث القاضي الي اخره وقوله يوجب الي اخره خبره اذ حاصل التفصيل ادخال الغاية في

بعض العضو وما فوقها في البعض وحاصله عدم الادخال مطلقاً بنفس الكلام بل الادخال للغاية مطلقاً
في حكم المغيا بالدليل ثم بين الدليل بقوله من وجوه احتياطاً اذ كان الاحتياط في الادخال احترازاً عن اهمال الحكم الشرعي
ودليله لذا لم يكن الاصل فيه الحظر او قرينة دالة على دخولها في الحكم وهو اي الدليل على الادخال في الخيار
كونه اي الخيار شرع للتروي وقد ضرب الشرع له اي للتروي ثلاثة من الايام بلياليها حيث ثبت
التروي كالبيع في المستدرك عن ابن عمر انه قال كان حبان بن منقذ رجلاً ضعيفاً وكان قد اصابته في
راسه مامومة فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم الخيار الى ثلاثة ايام فيما اشتراه وعنه عمر هنا الحديث
في هذا المعنى والردة في الموطا عن عمر ان رجلاً اتاه من قبل ابي موسى قال رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه
فقال هلا حبستموه في بيت ثلاثة ايام واطعمتموه كل يوم رغيفاً لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم احضر ولم
آمر ولم ارض لانها اي الثلاثة مظنة انقاذه اي التروي اتقاناً تاماً فالظاهر ادخال ما عين غاية للتروي
دونها اي ثلاثة ايام يعني اذا كان ما عين غاية للتروي مع معناها ثلاثة ايام او اقل منها كان داخلاً في
حكمه فبالضرورة يكون ما قبل الغاية حينئذ دون الثلاثة وعلى هذا التحقيق انتفى ايجاب غسل المرافق
عليه اي على تناول الصدر اياها اذ لا تأثير له في الادخال وانما اثبت بالدليل على ما تبين وما قيل اي
وانتفى ايضاً ما قاله بعض الحنفية والشافعية من ائمتنا وجوب غسل المرافق على استعمالها اي الى
للمعية كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم بصدق لم اليد من رؤوس الاصابع الى المنكب وانما
انتفى لانه اي هذا القول ان صح يوجب الكل اي غسل اليد الى المنكب لانه اي اغسلوا ايديكم الى المرافق
حينئذ كاغسل القميص وكمه وغايته اي غاية ذكر المرافق حينئذ كافراد فرد من العام بحكم العام اذ هو
اي ذكر المرافق تنصيص على بعض متعلق الحكم وهو اليد بتعليق عين ذلك الحكم بذلك البعض
وذلك اي وافراد فرد من العام بحكم العام لا يخرج غيره اي غير ذلك الفرد عن حكم العام فكذا التنصيص
على المرافق لا يخرج ما وراءها عن وجوب الغسل المتعلق بالايدي ولو اخرج التنصيص على الفرد ما عداه
عن حكمه كان اخراجاً بمفهوم اللقب وفيه تفسيره في اوايل المقالة وهو مردود ونحن كذا اهنا وما قيل اي
وانتفى ايضاً ما ذكره صاحب المحيط في توجيه افتراض غسل المرفق من انه لضرورة غسل اليد اذ لا
يتم غسلها دونه اي دون غسل المرفق لتشابك عظمي الذراع والعضد وعدم امكان التمييز بينهما
فتعين الخروج عن عهدة افتراض غسل الذراع بيقين غسل المرفق وانما انتفى لانه لم يتعلق الامر بغسل
الذراع ليجب غسلهما لا زمه وهو طرف عظم العضد بل تعلق وجوب الغسل باليد الى المرفق وما بعد
الى للحكم يدخل على ما هو المفروض لم يدخل لما اي الذراع والعضد الملتقيان في المرفق وما
قيل اي وانتفى ايضاً ما قيل في توجيه افتراض غسله من انه افترض لاشتباه المراد بغسل اليد الى المرفق
للاجمال وغسله عليه السلام المرفق فالتحق غسله به اي بالنص المجمل المذكور بياناً لما هو المراد
منه وانما انتفى لان عدم دلالة اللفظ يعني وايديكم الى المرافق على دخل المرفق في الغسل لا يوجب
الاجمال فيما هو المراد اذ وجوب غسل اليد الى المرفق منطوقه والمرفق مسكوت عنه وبالسكوت لا يلزم

عدم

عدم الوجوب كما لا يلزم الوجوب فالمراد وجوب غسلها فوق المرفق ولا اجمال في هذا المراد ولا سيما
والاصل البراءة اي براءة ذمة المكلف عن الوجوب فيوخذ عدم وجوب غسل المرافق بالاستصحاب بل
الذي يوجب الاجمال الدلالة المشتبهة بان يكون المدلول محتملاً لوجوه شتى ولم يتعين احدها بحيث
لا يدرك الا ببيان من قبل المتكلم وهي مفقودة هاهنا واذا كان الامر على هذا فبقي مجرد فعله صلى
الله عليه وسلم دليل السنة اي يدل على مسنونية غسله كغسل ذقنه وما قيل اي وانتفى ايضاً ما قيل
في توجيه افتراضه من ان الغاية يدخل تارة كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره ولا يدخل اخرى
كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة فتدخل من الادخال بقرينة قوله احتياطاً هاهنا لان الحدث
متيقن فلا يزول بالشك وانما انتفى لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب اي لا يثبت مع عدمه اي
عدم الدليل لامتناع ثبوت الموقوف بدون الموقوف عليه ومن المعلوم توقفه والمفروض عدم الدليل هاهنا
والاحتياط انما هو العمل باقوى الدليلين وهو اي العمل باقواهما فرع تجاذبهما بان يتحقق دليل يجذب
الحكم اليه ودليل آخر يجذب نقيضه اليه جذب المقتضي للمقتضى وهو اي تجاذبهما منتف لعدم وجودهما
وما قيل اي وانتفى ايضاً ما قيل في توجيهه جهة من ان قوله الى المرافق غاية لمسقطين مقدر لا صفة
مسقطين لانه لم يرد بخصوصية لفظ مسقطين بل ما يعمه وما في معناه فكانه قال فاغسلوا ايديكم
حال كونكم مسقطين المنكب الى المرفق وانما انتفى لانه خلاف الظاهر بلا ملجئ اليه اذ الظاهر تعلقه بالفعل
المذكور وما قيل اي وانتفى ايضاً ما قيل من ان قوله الى المرافق متعلق باغسلوا مع ان المقصود منه اي من
اغسلوا الاسقاط فهو غاية لاغسلوا لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل وانما انتفى لانه
اي اللفظ لا يوجبه اي لا يوجب كون المقصود منه الاسقاط مع تعلقه باغسلوا وكونه متعلقاً باغسلوا
مع ان المقصود منه الاسقاط على تقدير تسليمه لا يوجبه اي الاسقاط عن ما وراء المرفق بل انما يوجب الاسقاط
عما قبله اي المرفق توضيحه ان الاسقاط الذي يتضمنه الغسل انما هو اسقاط الواجب في الذمة باداء المامور
به ولا يتحقق ذلك الا فيما قبل المرفق لا الاسقاط بمعنى عدم وجوب الغسل ابتداء المتحقق فيما فوقه مع انه
اي هذا التوجيه بلا قاعدة اي لا يندرج تحت قاعدة من قواعد العربية والاقرب من الكلام في بيان كون
الحكم بوجوب غسله انما هو للاحتياط لتيقن الدخول اي دخول الغاية في حكم المغيا وعدمه اي الدخول
كثيراً ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه اي غسل المرافق فقامت قرينة ارادته اي الدخول
من النص ظناً فاوجب هذا المجموع اعني كثرة الدخول وعدمه مع القرينة المذكورة الاحتياط لما
كانه يشير الى ان كل واحد من الكثرتين بمنزلة دليل وكثرة الدخول مع القرينة المذكورة اقوى الدليلين
فيطابق ما سبق من ان الاحتياط العمل باقوى الدليلين الا ان مقتضاه اي هذا الدليل وجوب ادخالها اي
المرافق في غسل اليدين على اصلهم اي الحنفية لانه ثبت بدليل ظني لا افتراض دخولها ولكن كلامهم صريح
في الافتراض وان اطلق بعضهم الوجوب عليه ويريد بالوجوب عدم تكفير المخالف في ذلك او يثبت من
الاثبات على صيغة المجهول اي فيه مقام فاعله استقراء التفصيل بين ان يكون جزءاً فيدخل وبين ان لا يكون

نتحمل الغاية عليه اي علي التفصيل عند عدم القرينة في الاية فيدخل اخرا ايضا اذا كان الاستغراق تاما
وقوله او يثبت معطوف علي ما قبله بحسب المعنى كانه قال يحكم بوجوبه لما ذكر او يثبت الاستغراق فيحكم بانه
مستعملة في للظرفية اي موضوعة للدلالة علي ان مجرورها ظرف لمتعلقها زمانا او مكانا حقيقة ككون
الماء في الكوز والصلاة في يوم الجمعة ملزمها اي الظرف والمظروف في غصبته اي منه ثوبا في منديل
او الصيف كناية عن المغصوب وشيا صالحا عنه وجه اللزوم انه اقر بغصب مظروف في ظرف وهو لا يتحقق
بدون غصب الظرف ومجازا كالدار في يده وهو في نعمة جعلت يده ظرفا للدار لاقتداره على التصرف
فيها اقتدار الانسان على ما في يده والنعمة ظرفا لصاحبها لتزيدها واحاطتها اياه وهو متعلقها اي في موضع
باستيعابه اياه حال كونها مقدرة لا ملفوظة لفظة اي عموم ما يقتضيه اللفظ للفرق لغة وعرفا بين صمت سنة وفي سنة فان الاول يفيد استيعاب السنة بالصوم والثاني يفيد وقوعه
فيها وهو يصدق بوقوعه في بعض يوم منها فلم يصدق قضاء في نية اخر النهار في انت طالق غدا
ويصدق ديانة عند الكل وصدق في انت طالق في غد قضاء وديانة في نية اخر النهار عنده خلافا
لهما فانه يصدق عندهما ديانة لا غير لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد كما لو لا حذفها مع ارادتها
واثباتها سواء فكما ان حذفها يفيد عموم الزمان كذلك اثباتها يفيده ولذا يقع في اثباتها عند عدم
النية في اول جزء من الغد اتفاقا فاجاب عن هذا بقوله وانما يتعين اول الاجزاء اي الغد مع عدمها اي النية
لعدم المزاحم لسبقه يعني ان وقوع متعلقها في بعض اجزاء الغد محتمل لو قطعا عند ذكرها وكل جزء يحتمل
ذلك فاشتركت الاجزاء في هذا الاحتمال وتعين الجزء الاول لعدم المزاحمة اذ المزاحمة فرع الوجود ولم يوجد
في بداه سوى الجزء الاول فيتعين ونحو انت طالق في الدار او في الشمس لعدم صلاحيته اي كل
من الدار والشمس للاضافة اي اضافة الطلاق اليه لانها تعليق معنى والتعليق انما يكون بمعدوم على خطر
الوجود والمكان المعين وما في معناه من الاشياء الثابتة ليس كذلك واذا بطل التعليق وما في معناه
فيقع في الحال الا ان يراد يعني له في الدار او يدخل كلها اي في وقت حال كونه الدخل مضافا
الى الدار محذوفا للاختصار او يراد المحل اي استعمال المحل وهو الدار او الشمس في الحال وهو
الفعل مجازا او يراد استعمالها اي في المقارنة اي بمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة للظرفية
فكالتعليق اي فهو حينئذ كالتعليق توقفا لتوقف الطلاق على المقارنة كتوقف المعلق على
المعلق به لا كالتعليق تنجزا اذ لا يترتب الطلاق على المقارنة كترتبه على الشرط كما زعم البعض غير انه
لا يقع بدونها فمنه اي من كونه كالتعليق توقفا لا ترتبا لا تطلق اجنبية قال لها انت طالق في نكاحك ثم
تزوجها كما لو قال مع نكاحك لان ايجاب الطلاق المقارن للنكاح لغو بخلاف ما اذا قال انت طالق ان
تزوجتك اذ حينئذ يكون الطلاق مرتبا علي النكاح وهكذا شان الطلاق يكون بعد النكاح لا معه وحذف
المضاف والتجوز خلاف الظاهر ولذا لم يصدق فيه قضاء ويصدق ديانة لاحتمال اللفظ ثم الظرفية الدار
او الشمس للدخل علي سبيل التجوز بتنزيل المعنى منزلة الجسم المتمكن ومثل هذا التجوز شايع وتعلق

طالق

طالق في مشيئة الله اي تعلق الطلاق في انت طالق في مشيئة الله بالمشيئة كان شاء الله اذ المشيئة باعتبار
تعلقها بالطلاق ليست من الاشياء الثابتة بل لا يصلح لكونها في معنى التعليق كالدار والشمس فلم يقع الطلاق
لانه اي موضعه في مشيئة الله غيب لا سبيل الى الاطلاع عليه لاختصاصها اي لاختصاص العلم بالمشيئة
بالله لا يعلمها الا هو والاصل عدم الوقوع وتنجز الطلاق في انت طالق في علم الله لشموله اي شمول علمه
جميع المعلومات لانه بكل شيء عليم فلا خطر في التعليق به لما مر من ان الخطر انما يكون في امر يحتمل الوجود
والعدم بل التعليق به تعليق بكائن لا محالة لانه لا يعزب عنه تعالى بحال فكان تعليقا بموجود فكان تنجيزا
فان قلت علم الله علي نوعين علم فعلي وهو ان العلم النفسي وهو متعلق بكل شيء ومحيط به حتى الممتنع وعلم
علي وهو ان العلم التصديقي وهو لا يتعلق الا بالامور الواقعة في نفس الامر فان اراد بما في علم الله النوع
الاول فالامر كما ذكرتم وان اراد النوع الثاني فلا نسلم ان التعليق به تعليق بكائن لجواز عدم تحقق العلم
المتعلق بوقوع الطلاق الا ترى الى قوله عليه السلام اللهم ان كنت تعلم هذا الامر خيرا لي وادخل حرف
الشك على العلم المتعلق بالجزئية قلت لما اطلق ولم يقيده بما يخصصه بهذا النوع من التعلق يحمل على مطلق
العلم المتعلق بكل شيء لانه المتبادر منه ثم اشار الى بعض التعليل المذكور بقوله واورد على هذا الدليل بانه
يلزم مثل ما قلتم في القدرة فيجب الوقوع اي وقوع الطلاق في انت طالق في قدرة الله لشموله اي شمول
القدرة لكل شيء كالعلم فالتعليق به تعليق بكائن لا محالة اجيب ببيان الفرق بين العلم والقدرة بكثرة ارادة
التقدير من قدرة الله وهو تعلق الارادة بوقوع شيء من غير معلوم الوقوع فكانت المشيئة اي فهي كالمشيئة في انه
لا يعلم كيفيته ودفع هذا الجواب بانها تستعمل بمعنى القدرة التي اشتمل لكل ممكن بكثرة ايضا وعليه ايضا حينئذ
يكون محتملا للامرين فلا يتعين التعليق بكائن والحاصل ان قوله اجيب الى اخره منع جريان الدليل في مادة
النقض فيجب علي الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وقوله دفع الى اخره لا يثبتها واجيب عن هذا الدفع بان المعنى
به اي بالمقدور اثار القدرة على حذف المضاف ولا اثر للعلم حتى يكون المعنى في علم الله اثار علم الله فكيف
يكون في قدرة الله مثل في علم الله ودفع هذا الجواب باتحاد الحاصل من المقدور الذي يستعمل فيه القدرة بكثرة
والحاصل من اثار القدرة اذ لما كان القدرة مستعملة في اثار القدرة التي هي بمعنى المقدور فلم يكن
في قدرة بمعنى مقدور الله كالمعلوم في علم الله فيقع به الطلاق ثم حقق المصنف المحل بقوله والوجه اذا
كان المعنى اي معنى انت طالق في قدرة الله على التعليق قوله والوجه مبتدا خبره ان لا معنى للتعليق بمقدوره
والجملة الشرطية معترضة جوابه محذوف يدل عليه المبتدا والخبر الا ان يراد وجوده اي المقدور اذ تعليق
الطلاق بذات المقدور غير معلوم محقق له اذ المعلق به مدخول حرف الشرط من حيث المعنى ومدخولها
لا يكون الا معاني الافعال كالوجود والثبوت فيطلق في الحال لتحقق المعلق به او كان المعنى على ان هذا المعنى
اي الطلاق ثابت في جملة مقدوراته فكذلك اي فيطلق في الحال كما في بعضهم في علمه اي في انت طالق في
علم الله فقال المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته فلو لم يقع الطلاق لم يكن
في معلوماته وكذا لم يكن في مقدوراته ويجاب عن هذا الوجه باعتبار الشارح وهو ان هذا المعنى ثابت في جملة

معقد وراثه ثم يقال بالفرق بينه وبين ما في علمه بان شك فيه اي طلاقها في علمه بان شك فيه في الوجود
وهو اي بشك فيه في الوجود لو فرض علام لانه شك فيه في القدرة فاذ معناه انه مقدور ولا انه ممكن ان يكون
الشي مقدورا لكونه موجودا انعلقت به القدرة ولذا يقال لما سد الحال في قدرة اسعيد لا ضد مع عدم
تحققه في الحال هذا حقيقة الفرق ولا حاجة الى غيره مما تقدم من ان المعنى بالمقدور اثار القدرة الجائزة
ثم الدفع باتحاد الحاصل الجائز ثم ارادة الوجود على تقدير كون المعنى على التعليق وايضا المبنى للجملة على
الاكثر فيه استعمل لا اي على المعنى الذي يستعمل فيه مثل طالق في قدرة اسد في الاغلب فلا يرد الثاني وهو
ان يراد بالقدرة التقدير ولندرة الاستعمال فيه وانما سماه ثانيا لانه ذكره في المرتبة الثانية في هذه
المناظرة في جواب البعض ولو تساويا اي استعماله في المقدور واستعماله في التقدير لا يقع الطلاق بالشك
اذ على تقدير ارادة التقدير لا يقع وعلى تقدير ارادة المقدور يقع ولا رجحان لاحدهما والاصل عدم الطلاق
هذا ما ذكره في الكافي انه لو اراد حقيقة تقديره تعالى يقع في الحال وبطلان الظرفية لزوم عشرة
في له علي عشرة في عشرة لان الشي لا يصلح ظرفا لنفسه لا يقال ينبغي حينئذ ان يحمل على مجازه وهو معنى
مع او واو العطف كما هو قول زفر لتعدد العطف على المجازي وعدم ترجح بعضه على بعض على ان الاصل براءة
الذمة الا ان قصدهما اي معنى المعية وهو معنى مع او العطف اي معنى الواو فعشرون اي فيلزم حينئذ
عشرون لمناسبة الظرفية اياهما اي هي حقيقة في كليهما اي المعية والعطف اذ يجتمعه قصد التشديد به على
نفسه فلزمه ومثله اي مثل عشرة في بطلان الظرفية انت طالق واحدة في واحدة فيقع واحدة ما لم
ينو المعية او العطف فان نوى احدهما وهي مدخول بها فوقع ثنتان وان كانت غير مدخول بها وقع واحدة
في نية العطف وثنتان في نية المعية وانما اشكل اذا اراد عرف الحساب في مثل له عشرة في عشرة حيث قال
يلزمه عشرة لان مودى اللفظ حينئذ اي حين ارادة عرف الحساب كمودى عشر عشرات لان عرفهم تضعيف
احد العددين بقدر الاخر وقد بنى كلامه على عرفهم فصار كالواقع بلغة اخرى عالما بها ولذا قال زفر
وباقي الائمة يلزمه مائة حتى لو ادعى المقر له المائة وانكر المقر حلف انه ما اراده او واما الشرط اي تعليق
معنى جملة على جملة اخرى تليها وحاصله اي الشرط بالمعنى المذكور ربط خاص وهو جعل المعلق بحيث
يترتب على المعلق به اذا تحقق ونسبتها اي نسبة الجملة المعلق عليها اليه اي الشرط بانضمام ادوات
الشرط اليها لانها لفظ الشرط ايضا مضمون الجملة الاولى فهو بالمعنى الاول صفة المتكلم وبالمعنى الثاني
ليس صفته ومنه اي من المعنى الثاني قولهم الشرط يعني مضمون الجملة الاولى معدوم اي عند التعليق
اذ لو كان موجودا لم يكن الكلام تعليقا بل تنجيزا على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون لا
مستحيل ولا متحقق وان اصلها اي ادوات الشرط لتجردها له اي لانها على مجرد معنى الشرط وغيرها
اي غير ان من بقية الادوات للشرط مع خصوصية زمان ونحوه من مكان وغيره وما في التحرير شرح الجامع
الكبير الاصل في الفاظ الشرط كلها والباقي ملحق بها غريب كذا ذكره الشارح واشترط لغة الخطر في مدخولها
اي ان ومدخول الاسماء الجازمة فلم يجز ان اتيتك ان طلعت الشمس انفعل كذا لان طلوع الشمس لا خطر فيه

في قوله جملة شرطية لانها اي الجملة المذكورة عليه اي الشرط ويقال

الا لنكتة من توبيخ او تغليب او غيره لذلك مما فصل في علم المعاني وهذا الامتناع واقع لغة لا لانه اي الخطر
شرط الشرط لا يتحقق حقيقته الا به وحاصله اي حاصل الكلام في ان والاسماء الجازمة انها انما
وضعت لافادة التعليق كذلك اي على خطر الوجود ولذا اي لكون الخطر ليس بشرط الشرط مطلقا صح
الشرط مع ضده اي الخطر في اذا جاء غد اكرمك اذ مجي الغد محقق لوضعها اي اذا كذلك اي لانها اداة
التعليق على امر مقطوع بوجوده اذا كانت للشرط فلا يستعمل في غير المقطوع به الا لنكتة كاذا
جاء زيد فانه يقال مع عدم القطع تفاؤلا اذا كان بحيث مطلوبا وهو على خطر الوجود وكقول عبد
ابن قيس واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل تنزيلا له اي لما هو على
الخطر محققا اي منزلة المحقق لعادة الوجود لما هو معتاد في عالم الكون من ورود النوائب واصابة
الخصاص وتوطينا للنفس على تحمل مشقة الفقر والفاقة والصبر عليها لدفع الجزع عنده اي
عند وقوعه وتخصيصهم اي المشايخ تفريع مسئلة ان لم اطلقك فطالق بتخصيصهم التفريع
المذكور حصرهم المستفاد من قولهم لا تطلق الا باخر جزء من حياة احدهما اي الزوجين اذا لم
يطلقها من تعقيب التعليق الى الاخر المذكور نعم فيما في الزوجين بما على القول الصحيح في موتها احترازا عما
في النوادر من انها لا تطلق باخر حياتها لانه قادر على تطليقها وانما يعجز بموتها فيقع بموته لا بموتها
ووجه التسوية انه اذا بقي من حياة احدهما ما لا يسع التطليق بلفظ ما فذلك القدر صالح لوقوع الطلاق
وان لم يصلح للتطليق بلفظ فيقع لتحقق الشرط وهو النفي المستوعب اجزاء العمر المستلزم للياس عن
ايقاع الطلاق بلفظ مع وجود المحل ثم علل التخصيص المذكور بقوله للتنبيه على انه اي شرط وقوع
الطلاق العدم اي عدم التطليق المدلول عليه بقوله ان لم اطلقك مطلقا اي عدما مستغرقا جميع
اجزاء حياة احدهما سوى البعض الاخير اذ التطليق الذي تضمنه الفعل المذكور نكرة في سياق
النفي مستغرقة جميع التطليقات الممكنة في العمر وقوله تخصيصهم مبتدا خبره قوله لدفع توهم الوقوع
اي وقوع الطلاق المعلق ويحتمل ان يكون الخبر قوله للتنبيه وقوله لدفع توهم تعليلا لما بسكوت يسعه
اي التطليق بلفظ بعد زمان التعليق كما هو الحكم في متى لم اطلقك فانت طالق لاضافة الطلاق الى
زمان خال عن تطليقها اذ هو ظرف زمان فبمجرد سكوته يوجد الزمان المضاف اليه فيقع فالشرط في
ان لم اطلقك العدم المطلق وهو لا يتحقق الا في الجزء الاخير وفي متى لم اطلقك وجود زمان خال عن التطليق
وهو يوجد فيما ذكر فانه تأمل هكذا العبارة المتن في نسخة الشارح وفي نسخة اخرى مصححة لدفع توهم
الوقوع بالسكوت لتحقق العدم به والا كان الشرط عدما معينا بزمان عدمه فيقع بسكوت يسعه
وضمير به راجع الى السكوت ومعنى قوله والا ان لا يكون الشرط عدما مطلقا وضمير عدمه راجع الى التطليق
ولا يخفى عليك ما فيه ان الاولى تفيد ما في الثانية في ايجاز ووضوح فقد تضمن هذا الكلام مسئلتها
اي متى ومنها اي من احكامها انه اذا قال انت طالق ان شئت لا يتقيد تفويض المشيئة اليها بالمجلس
فلها مشيئة الطلاق بعده اي المجلس لانها للعموم اراد عدم اختصاصها بعموم الازمنة بخلاف ان شئت

لا لانها للعموم

مسئلة اذا للزمان وضعت لزمان هو وقت ما اضيفت اليه كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت
غشيانه بدل من الليل لا حال منه كما ذهب اليه ابن الحاجب اذ ليس المراد تقييد تعلق القسم بذلك الو(قت)
ويستعمل للمجازاة اي للشرط على خلاف اصلها حال كونها داخلة على محقق لما هو كائن لا محالة وموهوم
لتكثير كما سبق وتوهم انه اي دخولها على موهوم سبق حكم فخر الاسلام انها حينئذ اي حين يدخل
على موهوم حرف بمعنى ان فدفع كونه منشأ الحكم بجوازه اي دخولها على موهوم للتكثير
وهذا التوهم والدفع في التلويح وليس هو مبناه وكلامه اي وحاصل كلامه انه مجازي بها
ولا مجازي بها عند الكوفيين واذا اجزي بها سقط عنها الوقت لتي افادة الزمان الذي كان
وصارت كانها حرف شرط قال فخر الاسلام لا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت انها قد تكون
حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة ثم اثبته اي فخر الاسلام كونها حرفا بمعنى
الشرط بالبيت . واذا تصبك خصاصة فتجمل . فلا ان المبنى اي مبنى فخر الاسلام انها حرف كونها
اذن بمجرد الشرط وهو اي كونها كذلك مبني لدعويهم فيتيها لان مجرده اي الشرط ربط خاص
وهو تعليق مضمون جملة باخرى وهو اي الربط المذكور من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا
واسما كالكاف وقد وبل وفعلا ايضا كعلى ومن فلا استبعاد في كونها اذا اسما وحرفا بل الوارد
على فخر الاسلام منع سقوطه اي الزمان عنها اذا كانت جازمة والجزم لا يستلزمه اي سقوط الزمان
اذ لا منافاة بين جازميتها ودلالتها على الزمان لكن واما انما هو اي كونها مجازى بها مع دلالتها
على الزمان قولهما وعليه اي كونها للشرط مع دلالتها على الزمان يقع الوقوع اي وقوع الطلاق في
الحال في اذا لم اطلقك فطالق وهي كان عنده اي ابي حنيفة فلا تطلق حتى يموت احدهما وهذا اذا لم
يكن له نية فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ذكره غير واحد قال الشارح
وتعقبه شيخنا بانه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدقه القاضي لظهورها عندهما في الظرف
فارادة الشرط خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدقه قضاء بل ديانة فقط والاتفاق على عدم
خروج الامر عنها في انت طالق اذا شئت اذا قامت عن المجلس عن غير مشيئة لشك الخروج بعد تحقق
الدخول عنده اي ابي حنيفة لجواز عدم المجازاة كما في اذا لم اطلقك فانت طالق فانه قال الاصل
عدم وقوع الطلاق فلا يقع عقيب تعليقه بالشك لجواز سقوط الوقت عنها فصارت كان والحاصل ان
الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للشرط تخرج من يدها وعلى اعتبار انها للوقت لا تخرج فلا
تخرج بالشك مسئلة لو للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه اي في الماضي فيمتنع الجواب الذي
للشرط كلو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا اعني اذا كان مضمون جواب لو مساويا لمضمونها
في التحقق لزم عدم تحققه لكون المعلق به ملزوما واستلزام انتفاء الملزوم انتفاء اللازم اذا كان
اللازم بحيث لا ينفك عن الملزوم فدلالته اي لو عليه اي امتناع الجواب دلالة التزامية ولا دلالة
لو على امتناع الجواب في الجواب الاعم من الشرط الثابت معه اي الشرط ومع ضده اي الشرط فانه

الى اخره منه كما سبق للاعم وهنا تنصيص على انه لو لم توضع لامتناع الثاني لامتناع الاول والا لكان دلالته
على كل من الانتفائين تضمنية وانما جاءت دلالته على امتناع الجواب في صورة المساواة من خصوص
خصوصية المحل لا من الوضع كلو لم يخف الله لم يعصه فان عدم معصية صهيب جواب اعم من الشرط
اذ هو امر لا ينفك عنه بدليل عليه تحققه مع فرض عدم الخوف فانه اذا لم يعص مع عدم خوفه فكيف يعصي
مع وجوده فتثبت تحققه مع عدم الخوف ومع وجوده وهنا معنى كونه اعم عن انها اي لو لما استعملت
شرطا في المستقبل كان بمعنى ان كما في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم اي ليتقوا الله اتقى حالهم وصفتهم انهم ان شارفوا ان يخلفوا ذرية ضعافا خافوا عليهم الضياع
فعلى هذه الاية خطاب للمؤمنين بان ينظروا للورثة فلا يسرفوا في الوصية وللاية وجوه اخر ذكرت
في التفسير حملت له اي للشرط كان في قوله لو دخلت عتقت فتعتق به اي بالدخول بعده اي
بعد قوله فكذلك نص ابي يوسف لو دخلت كان دخلت صونا عن اللغو عند الامكان لما الصون فلانها
لو حملت على حقيقتها افاد الكلام عدم الدخول وعدم الطلاق ولا طائل تحته وان حمل على مجازها ترتب
عليه الطلاق على تقديره المعنى في المستقبل وقد امكن حملها عليه لتحقق هذا الاستعمال ولو قال
لو دخلت فانت طالق وقع في الحال عند ابي يوسف لانه جواب لو لا يدخل عليه الفاء وذكر ابو عاصم
العامري انها لا تطلق ما لم يدخل لانها لما جعلت بمعنى ان جاز دخول الفاء في جوابها وعلى هذا مسائل الجامع
بخلاف لولا لانه لامتناع الثاني لوجود الاول ليس غير فلا تطلق في انت طالق لولا حسنك او ابوك اي
موجود وان زال الحسن ومات الاب لان وجودهما عند التكلم مانع من وقوع الطلاق مسئلة كيف
اصلها سؤال عن الحال اي عن حال الشيء وكيفيته ثم استعملت للحال من غير اعتبار السؤال كما في انظر الى
كيف تصنع حكاه قطرب عن بعض العرب اي الى حال صنعته وقياسها الشرط جزما اي القياس في كيف
المستعملة للحال ان يكون للشرط حال كونها جازمة كما اذا اقترنت بما او لا كالكوفيين اي كقياسهم وقطرب
لانها للحال والاحوال تكون شروطا والاصل في الشرط الجزم وقيل يشترط اقترانها بما ولم يجوزه سيبويه
البصريين الا شذوذا واما كونها للشرط معنى فاتفاق لافادتها الربط وقالوا اذا كانت للشرط جزما
يجب فيها اتفاق فعلي الشرط والجواب لفظا ومعنى نحو كيف تصنع اصنع فلا يجوز كيف تجلس اذهب ولذا
لم يجزم عند البصريين لمخالفتها لاخوات الشرط اذ هي غير مقيدة بهذا الشرط وما قيل لكنها اي الحال
التي تدل عليها غير اختيارية كالسقم والكهولة فلا يصح التعليق للجواب بها اي بتلك الحال اذ المعلق به
يكون اختياريا غالبا لان المقصود من التعليق الحث او المنع في الاغلب الا اذا ضمت اليها كلمة ما اذ بانضمامها
تصير كلمة اخرى فلا يلزم حينئذ من عدم دلالتها عدم الاختيار غير المحصول محذوف اي ليس بشيء او نحوه
يدل عليه قوله ليس بلازم في الشرط ضده اي ضد غير الاختيار ولا هو اي ولا غير الاختيار بل تارة وتارة
او المعنى ولا ضم كلمة ما اليها الا ترى في قوله كيف كان تمريض تمريضها يجلس اجلس فان كيفية
التمريض والجلوس يكون اختيارية وغير اختيارية كالاجنبي والاول للسؤال والثاني للشرط والحال ولم

تتضمن كلمة ما الهيا وعلى الحال اي على ارادة الحال من كيف بني التفريع المذكور في قوله ان دخلت فطالق كيف
شئت اذ هو تعليق للحال اي تعليق حال الطلاق وصفته من البينونة والرجعية ونحوها عندهما اي
ابي يوسف ومحمد بمشيتها في المجلس وان لا انفكاك للطلاق عن كيفية من كونه رجعيا او بائنا خفيفة
او غليظة بمال او بلا مال الى غير ذلك تعلق الاصل بها اي اصل الطلاق بها اي بمشيتها المذكورة فهو تعليق
للطلاق وكيفيته ايضا بالمشية غير متوقف تعلق الاصل بمشيتها على امتناع قيام العرض بالعرض كما
ظن والظان صدر الشريعة في التوضيح في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها
فمعناها ما لا يقبل الاشارة محال واصله سوا اظن هذا مبنيا على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا بل هما
سوا لكن لعدم الانفكاك اذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر لانه اي قيام العرض بالعرض بالمعنى المراد
هنا وهو النعت اي اختصاص الناعت بالمنعوت غير ممتنع انما الممتنع قيامه به بمعنى حلوله فيه على ما
عرف فلا يقع شي ما لم تشا فاذا شات تفرع التفريع ما سبق وعنده اي ابي حنيفة تقع واحدة رجعية في
المدخول بها ان لم تكن [illegible] بما يحصل بما فيهما من البينونة المغلظة وتتعلق صيرورتها بائنة وثلاثا
بمشيتها والحاصل انها ان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية بعدها وان كانت مدخولا بها فالكيفية مفوضة
اليها في المجلس لان كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات اليها دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها
لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا
وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا
بضم اثنين اليه ولما كان مدلول كيف مطلق الحال والصفة لا خصوص البينونة وكونه ثلاثا احتاج الى بيان
ما خصصهما بالارادة فقال تخصيصا بالعقل لا بد منه يعني ان التعلق عندهما كان باعتبار الوصف
دون الاصل لزم وقوع الاصل بتنجيز بمجرد قوله انت طالق قبل ان يقول كيف شئت لانه ليس بقيد معنى ليتوقف
صدر الكلام عليه وحيث كان لا يوجد الاصل الا مع وصف تعين ادناه تحقيقا لوجوده وهي الرجعة وايضا
لا يتصور التفويض باعتبارها اذ التصرف الذي يفوض الى الغير ما يتوقف على فعل الغير وهي تتحقق بدون الا
فلا يصلح للتفويض الا ما ليس بلازم لوجوده وهي البينونة فاستثنى الرجعة من الوصف المفوض اليها وهذا
معنى قوله تخصيصا الى اخره فلزم في غير المدخول بها البينونة اذ الرجعة انما تكون في العدة ولا عدة لها
فتعذر المشية لان المشية فرع عدم حصول البينونة بمجرد الطلاق وقد تحققت بمجرده ولا يتصور تفويضها
اليها بعد تحققها ومثله اي مثل انت طالق كيف شئت انت حر كيف شئت فعندهما لا يعتق ما لم يشا
في المجلس وعنده يعتق في الحال ولا مشية له الظروف مسئلة قبل وبعد ومع تتقابلات
تقابل التضاد موضوعات لزمان متقدم على ما اضيفتا اليه ومتاخر ومقارن معطوف فان
على متقدم عن انه بتقدير لما عن ومع بدل على فيهما اي قبل وبعد باضافتهما الى اسم ظاهر صفتان لما قبلهما
وباضافتهما الى ضميره اي الاسم الظاهر صفتان لما بعدهما لانهما اخبار عنه اي عما بعدهما والخبر في المعنى

اعني
وصف للمبتدا فلزم طلقة واحدة في انت طالق واحدة قبل واحدة فان قبل مضاف الى ظاهر
واحدة فيكون صفة لواحدة الاولى فلزم كونها متقدمة على الثانية وقوله لغير المدخولة حال
عن قوله طالق واحدة الى اخره اي حال كونه خطابا لغير المدخولة وذلك لعدم المحلية فان غير المدخولة
بوقوع الواحدة الاولى بانت بلا عدة فلم تبق محلا لما ضم اي المطلقة المضاف اليها قبل وثنتان في
انت طالق واحدة قبلها واحدة فان واحدة الثانية مبتدا خبرها قبلها فلزم كون الواحدة المذكورة
اولا موصوفا بسبقيتها بالنسبة الى الثانية وفي مثله يلزم المقارنة بينهما في الزمان لان الموقع ماضيا
اي الطلاق الذي وصفه المطلق بكونه في الزمان الماضي ولم يقع فيه بحسب نفس الامر يقع حالا لان
الواقع حالا لا يمكن رده الى الماضي اذ هو لا يملك الايقاع فيه ويملك الايقاع في الحال فيثبت ما يملكه صونا
لكلام العاقل عن اللغو فيقترنان كمع واحدة او معها واحدة وعن ابي يوسف في معها واحدة يقع
واحدة والصحيح واحدة فتطلق ثنتين في الاولى لانها مع واحدة موصوفة بانها بعد اخرى ولا قدرة
له على تقديم ما لم يسبق فيقترنان لما ذكر وواحدة في الثانية لعدم المحلية بخلاف المدخولة اي بخلاف
ما اذا وضعت المدخولة موضع غير المدخول بها في الصور المذكورة والباقي على حاله وبخلاف الاقرار
اذا وضع موضع الطلاق ولوحظ اضافة قبل وبعد الى الظاهر او المضمر فثنتان اي فاللازم ثنتان
من الطلاق في الاولى ومن الدينار او نحوه في الثانية مطلقا في جميع الصور من غير تفصيل وتنبيه
اشارة الى كون الحكم في الاقرار هكذا اذا كان مضافا الى الظاهر ونقل عن المبسوط انه حينئذ يلزمه
درهم واصحابنا صح نقله يحمل على الخلاف او اختلاف الرواية والله اعلم مسئلة عند للحضرة
اما الحسية نحو فلما راه مستقرا عنده واما المعنوية نحو قال الذي عنده علم من الكتاب وقوله وهو
اي الموصوف بالحضرة اعم من نحو الدين مما هو مضمون ومن نحو الوديعة ما هو غير مضمون حتى
وفسر الشارح المضمون بكون المال حاصلا عند المقر ولا يخفى ما فيه وانما تثبت الوديعة باطلاقها اي الاطلاق
عند المذكورة في توصيفها او نيته من المال مع انها دالة على مطلق الحضور الاعم مما ذكر كعندي لفلان
الف لاصلية البراءة اي لمرجح خارج عن مدلولها وهو ان الاصل براءة ذمة المقر واثبات الوديعة موافق لما
هو الاصل فتوقف الدين اي ثبوته على المقر على ذكره اي الدين معها اي مع عند بان يقول له عندي الف
دينار ولا يتوقف ثبوت الوديعة على ذكرها لانها ادنى مودى اللفظ متعينة حيث لا معنى لغيرها مسئلة
غير اسم متوغل في الابهام صفة لما قبلها وصفا للاصل فيه فلا تتقيد حال ما اضيفت اليه اذ ليست بصفة
لجار مجرى [illegible] واستثناء وهو عارض عليها فتفيده اي حال ما اضيفت اليه ويلزمه اي غير اذا كان استثناء
اعراب المستثنى بالا فعرضها بنصب غير لافادت عدمه اي المجي منه اي زيد واعراب المستثنى في
مثله النصب لكون الكلام موجبا فله اي في قوله له علي درهم غير دانق برفع غير يلزمه الدرهم
تاما لان غيرا حينئذ صفة لدرهم فالمعنى درهم مغاير للدانق وهو بالفتح والكسر في الطان [illegible] اي المعرب عشيرة
وبالنصب يلزمه درهم ينقصه اي الدانق منه لانه حينئذ استثناء فالمعنى درهم الا دانقا وفي له علي دينار [illegible]

انه كمع واحدة وعكسهما اي عكس الحكمين المذكورين
في صورتي قبل الحكم في انت طالق واحدة بعد
واحدة وانت طالق واحدة بعدها صح

من الدراهم بالنصب كذلك اي ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم ويلزمه الباقي عند ابي حنيفة
وابي يوسف ويلزمه دينار تام عند محمد للانقطاع اي لانه استثنا منقطع لشرطه اي محمد في الاتصال
الصورة والمعنى اي التجانس الصوري والمعنوي بين المستثنى منه والمستثنى والدرهم ليس بمجانس
للدينار صورة واقتصرا اي ابو حنيفة وابو يوسف عليه اي التجانس الصوري وقد جمعهما اي الدرهم
والدينار باعتبار التجانس المعنوي الثمنية فالمعنى ما قيمته دينار غير عشرة فكان متصلا فلزمه من
قيمة الدينار ما سوى العشرة المقالة الثانية في احوال الموضوع وقد فسر الموضوع وبين المراد
باحواله في المقدمة وعلت هناك ادخال بعضهم اي الاصوليين كصدر الشريعة الاحكام في الموضوع
فانكسرت اي انقسمت انقسام الكل الى الاجزاء مشتملة على خمسة ابواب الباب الاول في الاحكام
وفيه اربعة فصول في الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه الفصل الاول لفظ الحكم يقال
للوضعي اي الخطاب الوضعي قوله تعالى بالجر عطف بيان للوضعي النفسي صفة قوله احترازا عن
اللفظي جعلته اي الشي الفلاني مانعا من كذا ككشف العورة المانع من صحة الصلاة او جعلت كذا
علامة دالة على تعلق الطلب بفعل او ترك من المكلف وقوله جعلته الى اخره مقول القول كالدلوك
والتغير فان دلوك الشمس وهو زوالها وقيل غروبها والاول الصحيح كما نطق به الاحاديث علامة
على طلب اقامة الصلاة وتغيرها للغروب علامة على طلب فرض العصر الوقتية او علامة على الملك او
زواله كالبيع فانه علامة على ملك المشتري المبيع والبايع الثمن وعلى زوال ملك البايع عن
المبيع وزوال ملك المشتري عن الثمن وكل منها مشتمل على وضع الهي فظهر وجه التسمية ففي الموقوف
عليه الحكم اي الذي وضع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه مع ظهور المناسبة بينهما الباعثة
لشرعية الحكم عند ذلك الموضع صفة المناسبة وضع العلية اي الوضع فيما ذكر وضع العلية
فالموضوع علة كالقصاص للقتل العمد العدوان وسيجي بيان المناسبة في مباحث القياس والا اي
وان لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة فمع الافضا اي مع افضا الموقوف عليه الى الحكم في الجملة اي في بعض
الصور كالنصاب المفضي الى وجوب الزكاة في صورة النمو وضع السبب و في الموقوف عليه الحكم الكاين
معه اي مع توقف الحكم عليه فعلة اي جعل الموقوف عليه دالا اي دالة على الحكم العلامة اي وضع
العلامة كالاوقات للصلاة وفي اعتباره اي الموقوف عليه داخلا في المفعول اي فيما يفعله المكلف سوا
كان من افعال الجوارح او القلب او المركب منهما وضع الركن فان لم ينتف حكم المركب الذي اعتبر الموقوف عليه
داخلا فيه بانتفائه شرعا اي انتفا شرعيا فالزايد اي فهو الركن الزايد كالاقرار في الايمان على راي لطايفة
من مشايخنا والا اي وان انتفى حكم المركب بانتفائه شرعا فالاصلي اي فهو الركن الاصلي كالقيام مثلا
في الصلاة فان الايمان لا ينتفي بانتفا الاقرار لعذر كما تجري عليه احكامه وان انتفى عقلا ضرورة
ضرورة انتفا الكل بانتفا الجزء بخلاف الصلاة فانها تنتفي بانتفائه وغير الداخل اي والموقوف عليه غير
الداخل في المفعول الشرط ولما كان التعريف الخارج للشرط من التقسيم وهو الموقوف عليه غير الدا
خل

صادقا على بعض افراد السبب اشار الى دفع النقض بقوله وقد يجامع الشرط السبب بان يكون امر واحد
يتوقف عليه الحكم ذا جهتين شرط له من حيثية وسبب من حيثية اخرى مع اختلاف النسبة كوقت
الصلاة فانه شرط بالنسبة الى ادائها سبب بالنسبة الى وجوب ادائها وهذا معنى اختلاف النسبة
وايضا يكفي في التسمية الاعتبارية المباينة باعتبار الحيثية فمن حيث انه مفض الى الحكم سبب ومن حيث
انه يتوقف عليه وجوده شرط ثم لما كان له كلام يتعلق بتحقيق هذا الاجتماع في الفصل الثالث
اشار اليه بقوله على ما فيه مما سنذكره ويقال الحكم على اثر العلة ايضا كنفس الملك فانه اثر للبيع وقد يعبر عنه
بالاثر فعل المكلف ويقال ايضا على معلوله اي اثر العلة مثل اباحة الانتفاع بالمملوك بالبيع فانها معلولة
للملك الذي هو اثر البيع ويقال ايضا على صفة الفعل سوا كان اثر الخطاب الذي هو الايجاب
والتحريم كالوجوب والحرمة فانهما صفتان لفعل المكلف اثران للايجاب والتحريم او لا معطوف على اثر
الخطاب اي او غير اثر له كالنافذ واللازم والموقوف كعقد الفضولي الموقوف على اجازة من له التصرف
وغير اللازم كالوقف عنده اي ابي حنيفة اذا لم يحكم بلزومه قاض يرى ذلك فان كلا واحدا من المذكورات
وصف لتصرف المكلف وليس اثرا للخطاب وفي التلويح التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى
اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى اي اللفظي ويقال الحكم
ايضا على الخطاب التكليفي خطابه تعالى بالجر عطف بيان للتكليفي المتعلق بافعال المكلفين حال كونه طلبا
او تخييرا افعال المكلفين تعم الجارحية والقلبية واحترز بقيد التعلق بها عن المتعلق بذات الله تعالى وصفاته
وبغيرهما مما يقصد به الاعتقاد فالتكليفي اي اطلاقه على ما يعم الطلبي والتخييري تغليب اذ لا تكليف
في الاباحة قال الشارح بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور كما سياتي ولعله يريد التكليف
باعتبار الاعتقاد لا باعتبار العمل بان يقصد بالخطاب ان يعتقد المكلف مضمون متعلقه ويؤمن به على ما
ذكره بعض الاصوليين في تاويل ادخال نحو الاباحة في التكليفي فان العبد مكلف باعتقاد اباحة
وندب المندوب فلا تغليب اي لا يوجد في التعريف حينئذ اذ لا تخيير في طلب الاعتقاد وهو اي ذكر
الطلب اوجه من تعلقه بالاقتضا ليدل طلبا اذ كان الخطاب نفسه اي الاقتضا فيصير المعنى خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين بالطلب كما فسره الشارح وفي التلويح الخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي وفيه معنى الاقتضا
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة انتهى فليس الخطاب نفس الاقتضا بالمعنى اللغوي ولا بالمعنى المنقول
اليه وهو ظاهر واما بمعنى الكلام النفسي فهو صفة ازلية بسيطة وحدانية باعتبار بعض تعلقاته
اقتضا وبعضها تخيير وبعضها اخبار الى غير ذلك وحينئذ لا فرق بينه وبين الطلب وكان مراد المصـ
الاوجهية باعتبار ترك كلمة البا المنبية عن المغايرة فالتغاير بين الخطاب والاقتضاء والله اعلم والاوجه
نحوه الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف اذ الاول يرد الاعم اي تعريف الاعم

بحيث يشمل التوعيب ويزاد في التعريف علي ما سبق او وضعاً لا يلتفت الي ما قيل من انه لا يزاد وضعا لا دخاله فانه داخل فيه بدونه لان وضع السبب الاقتضا للفعل عنده اي السبب بمعني كون الدلوك سببا او دليلا للصلاة وجوب الاتيان بها عنده وهو الاقتضا ومعني جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها وهو التخيير وعلي هذا ذهب الي الامام الرازي واشاره السبكي واشير الي توجيهه في الشرح العضدي ولم يرتضه المصنف لتقدم وضعه اي السبب علي هذا الاقتضا لانه عند تحقق الدلوك لا عند وضعه سببا وللمخالفة نحو نفس الملك وصف الفعل ما هو من خطاب الوضع وليس فيه اقتضا فان كون نحوهما من خطاب الوضع يدل علي خلاف ما قيل اما كون الملك منه فلانه جعل اثر البيع ونحوه وسببا لاباحة الانتفاع واما وصف الفعل كالصحة دون اللزوم فهو ايضا بوضع الشارع واخراج اي الوضعي من الجنس اصطلاحا اي من حيث الاصطلاح بان يخص في الخطاب المذكور اصطلاحا فيه بجزء خطاب الوضع اذ لم يقبل المشاححة اذ لا مشاححة في الاصطلاح بقبل فصول لا لحظ وضعه اي الاصطلاح يعني يقال لصاحب الاصطلاح هب انك في سعة من وضع اللفظ لما شئت عن انه لا ينبغي منك اهمالها والمرجوح علي الراجح من غير ضرورة في وضعك والخطاب محمول علي ظاهره بنا علي تفسيره اصطلاحا بالكلام الذي يحيث يوجه الي المتهيئ لفهمه وهذه الحيثية انما تحصل للكلام اذا تم بجميع اجزائه ولم يتم سوى التوجيه نحو المستعد لفهمه وانما حمل علي ظاهره المذكور لان النفسي الذي اريد بلفظ الخطاب ههنا متصف بهذه الحيثية في الازل وكونه اي الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام معني لغوي له وليس مرادا ههنا والخلاف في خطاب المعدوم في الازل لفظي يعني ان الخلاف بين الفريقين بحسب اللفظ لا بحسب المعني فتذهب كل منهما الي ما يخالف الاخر صورة مبني عليه اي علي تفسير الخطاب فالمانع كونه تعالي مخاطبا في الازل يريد بالخطاب المنفي الخطاب الشفاهي المستلزم لحضور المخاطب بعده من المشافهة التنجيزي صفة مؤكدة للشفاهي اصله من تنجز الكلام اذا انقطع فان الكلام الشفاهي المقارن للافهام ينقطع بخلاف ما يبقى له ولم يقع به بعد فالمعدوم لا يتصور فيه المشافهة والتنجيز اذ كان معناه اي الخطاب عنده توجيه الكلام وهو صحيح اذ ليس موجها اليه في الازل والمثبت كونه مخاطبا يريد الكلام المتصف بالحيثية المذكورة ومعناه اي حقيقة هذا المراد وما له قيام طلب اي طلب فعل او ترك بذات الطالب مثلا فمثله كل معني كلام نفسي للافهام انشائيا كان او خبريا ولم يوجه المخاطب به بعد مما اليه اشار بقوله ممن سيوجد ويتهيا لفهمه ولا استحالة في طلب كذا من المعدوم اذ لم يطلب منه في حال عدمه بل طلب منه ان يفعله بعد الوجود والاستعداد وحين يوجد ويتهيا لفهمه يتعلق به تعلقا اخر وهذا التعلق حادث فان قلت ما فايدة التعلق الاول قلت ظهور الاثر فيما اذا وجد الكلام كما لا ينفك عنه الذات في الازل وهو امر وحداني يتكثر باعتبار تعلقاته وتنوعاته اعتبارا ته من الخبرية والانشائية والماضوية والاستقبالية

اصطلاح

اي

الي غير ذلك فظهر ان الخلاف لفظي اذ لم يتحد مورد الايجاب والسلب فان قلت بل الخلاف معنوي اذ لم يثبت الخصم صفة كذا قلت هذا اطلاق اخر انما الكلام في الخلاف الذي بينا عدم تواردالايجاب والسلب فيه علي نسبة واحدة واعتراض المعتزلة علي التعريف المذكور لمطلق الحكم بان الخطاب قديم عندكم والحكم حادث لانه يتصف بالحدوث لنا اي المثبتين ما الخطاب اذ الشيء بعد ان لم يكن حراما فالحرمة الثابتة له المسبوقة بالعدم لا شبهة في حدوثه منع بان المراد به اي يقولنا حرم بعد ان لم يكن حراما تعلق تحريمه القديم فالموصوف بالحدوث التعلق وهو اي التعلق حادث والتعلق يقال علي سبيل الاشتراك اللفظي به اي بهذا المعني وهو التعلق الحادث ويكون الكلام اي وبمعني كون الكلام له متعلقات علي صيغة المفعول وهو اي بهذا المعني ازلي وهذا الكون الازلي اجمالي يندرج تحته تعلقات كثيرة كتحريم هذا وايجاب هذا الحيثية له وكل منها قديم وعند بروز اثره في الوجود يحدث تعلق اخر وباعتباره اي هذا المعني اوردوا والله خلقكم وما تعملون علي تعريف مطلق الحكم اذ لم يذكر فيه بالاقتضا والتخيير كما نقل الغزالي لصدقه عليه لانه خطاب متعلق بفعل المكلف لان ما يعملونه افعالهم مع انه ليس بحكم فلا يكون مانعا واما كونه ليس بحكم فظاهر فاحترز عنه اي فاحترز عن مثل ما ذكرمن مواد النقض بالاقتضا الي اخره اذ ليس فيه اقتضا ولا تخيير بل هو اخبار عن افعالهم واجيب ايضا عن هذا الايراد بمراعاة الحيثية في المكلفين اي من حيث هم مكلفون والخطاب لم يتعلق في هذه الاية بافعالهم من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال المخلوقين وعلي هذا الجواب فبالاقتضا بيان وانواع الاقسام لبيان ما وجد من اقسام الخطاب لا للاحتراز لان ما يقصد الاحتراز عنه تدفع بقيد الحيثية فنسبة هذا الي المتاخرين وكونه ايضا للاحتراز عن الايراد المذكور بمراعاة الحيثية واورد ايضا علي التعريف المذكور للحكم المتعلق بفعل الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه اذا كان مميزا ماذونا اذ لا يصدق عليه الخطاب المتعلق بفعل المكلف ووجوب الحقوق المالية في ذمته اي الصبي وقد لم في جواب هذا الايراد التعلق اي تعلق الخطاب في الاحكام المذكورة ليس بفعل الصبي بل بفعل وليه فيجب علي وليه اداء الحقوق من ماله وكذا يستحب له ان يامره بالصلاة وصحة بيعه منوطة باذنه له في البيع دفع بانه اي التعلق بفعل الولي حكم اخر مترتب علي الحكم المتعلق بالصبي وهذا في المالية واما في البدنية ففي الامر بالصلاة فالدفع ما ذكر واما في صحة البيع والصلاة والصوم فلا يتعلق بفعل الولي خطاب فمن ان يقال مكان المكلفين العباد ذكره صدر الشريعة واجيب ايضا عن الايراد بمنع تعلق حكم به اي بفعل الصبي فلم يطلب منه صلاة ولا صوم ولو ندبا والصحة والفساد وكان عقليان لا شرعيان للاستقلال اي لاستقلال العقل بمطابقة الامر اي موافقة الفعل امر الشارع وهي معني الصحة وعدمها اي المطابقة في المفعول اي فيما يفعله العباد صبيا كان او غيره والظرف متعلق بالمعطوف والمعطوف عليه وعدم المطابقة معني البطلان وهذا تفسيرهما عند المتكلمين وعند الفقهاء ايقاع الفعل علي وجه يندفع به القضاء فلا يتعدى نع

عنه

وباعتباره

بالاقتضا

الي اخره

وان استقضيا اي الصحة والفساد العقليان حكما شرعيا اذ اعتبارهما في فعل المكلف وهو الاجزاء واسقاط ما
في الذمة في صحة نحو الصلاة والصوم وعدم الاجزاء في فساده وترتب الاثر في المعاملات كالبيع والاجارة
او هما كان وضعيا وضع الشارع الصحة للاجزاء في العبادة ولترتب الاثر في المعاملة والفساد لما
يقابلهما وكون صلاته اي الصبي مندوبة مستفاد من امر وليه بامره اي بان يامره بالصلاة لقوله صلى
الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشرا فاضربوه عليها لا خطاب الصبي
بها ندبا لان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على ما هو المختار وكذا ذكره الشارح ولا حاجة
لنا اليه لانه على غير المختار ايضا يتم المدعى لان ذلك الخلاف فيما اذا كان المامور بالامر الثاني اهلا
للتكليف وترتب الثواب اي للصبي على فعلها ظاهر اذ الثواب ليس من لوازم التكليف بل هو من فضله تعالى
فانه لا يضيع اجر من احسن عملا والصبي محسن في عمله والحكم الثابت بما سوى الكتاب من السنة والاجماع
والقياس داخل في حكمه تعالى لانه اي الحكم الثابت باحدها خطابه تعالى والثلاثة المذكورة
كاشفة وهنا الغدر من الكشف قيل هي مثبتة للحكم ونظم القرآن منه اي كاشف
سد لطريق التحريف اي ولم يقل نظم الكتاب اذ كاشف مع انه في الكشف مثلها سدا لطريق التحريف
والتقي بان يقال ليس كلامه بل هو كاشف عنه والا اي وان لم يكن هنا المانع فهو اي نظم القرآن
الكاشف عن الخطاب النفسي القائم بالذات المقدس او هو احتراز عن النفسي لا بالذات وهو النظم
فانه نفسي باعتبار دلالته على النفسي بالذات ثم قيل التعريف الصحيح خطابه تعالى المتعلق
بفعل المكلف لتدخل خصوصيته صلى الله عليه وسلم اي ليدخل في التعريف خطابه تعالى المتعلق
بفعل او ترك مخصوص به صلى الله عليه وسلم اذ لا يصدق عليه انه خطاب متعلق بافعال المكلفين
وكذا الخطاب المتعلق ببعض شهادة خزيمة وحده ولا يفيد العدول عن المكلفين الى المكلف ذلك
لانه اي المكلف كالمكلفين عموما اي مثله في العموم اذ لا فرق بين الجمع المحلى بلام الاستغراق والمفرد
المحلى بها لان اللام تبطل الجمعية وتستغرق افراد الجنس كالمفرد ثم احترز عن افادة العموم
فيقبل مكلف بغير لام الاستغراق ثم [illegible] ويدفع اصل الاعتراض بان صدق عموم المكلفين
في خطابه المتعلق بفعل المكلفين لا يتوقف على صدوره كل فعل مما تعلق به الخطاب من كل مكلف بل
لو انقسمت الاحاد من الافعال على الاحاد من المكلفين لاقتضاء مقابلة الجمع بالجمع توزيع
الاحاد على الاحاد صدق العموم ايضا فيصدق التعريف على الخطاب المتعلق بفعل مخصوص لمكلف
خاص هذا ايضا يحتمل ان يكون من قبيل فلان يركب الخيل حيث لم يركب الا واحدا منها فالمراد تعلقها
بجنس فعل المكلف ثم الاقتضاء ان كان حتما لفعل غير كف للنفس عن فعل وذلك بعدم تجويز
الطالب ترك ذلك الفعل قيد الفعل بكونه غير كف لانه لو كان كفا كان تحريما فالايجاب اي فهذا
الاقتضاء هو الايجاب وقد عرفت ان الاقتضاء هو نفس الخطاب المذكور وهو اي الايجاب نفس
الامر النفسي ويسمى وجوبا ايضا باعتبار نسبته الى الفعل يعني ان الايجاب والوجوب

ع

متحدان

متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار باعتبار القيام به انه تعالى ايجاب وباعتبار تعلقه بفعل العبد
وجوب وهو اي الوجوب بهذا المعنى عين المراد به في الاطلاق المتقدم فلا تذكره ثمة ان الوجوب
يقال لاثر الخطاب وهو صفة فعل المكلف لا نفس الايجاب باعتبار نسبته الى الفعل وارد عليه انه
يقال اوجب الفعل فوجب فالايجاب صفة الموجب والوجوب مترتب عليه صفة لمتعلق فعله فلا اتحاد
وقريب من هذا ما قيل من ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وقد يقال
ان القول بالاتحاد على سبيل المسامحة او ليس المراد بهما [illegible] المتبادر منه بل امر واحد له اعتبار
بالقياس الى الآمر والمامور به بكل اعتبار له اسم والله اعلم او كان ترجيحا لفعل غير كف فالندب
او لكف حتما صرح بحاصل انه كان يفهم بموجب العطف لئلا يتوهم ان المراد بالعطف مجرد التشريك
في الطلب فالتحريم اي فهذا الاقتضاء التحريم والحرمة المتحدان بالذات المختلفان بالاعتبار نظيرهما
تقدم اي المراد بالحرمة هنا غير ما تقدم اذ المراد ثمة اثر الخطاب صفة للمكلف وهنا نفس التحريم
وظهر ان تركهم لفظ حتما في تعريفي الامر والنهي النفسيين بطلب صلة التعريف الى الاخر اي
طلب فعل غير كف من غير ذكر حتما ومن غير ذكر استعلاء يفسد لان كل المذكور طردهما اي طرد تعريف
الامر الايجابي النفسي لصدقه على الندبي وتعريف النهي النفسي التحريمي لصدقه على الكراهي وكذا ظهر
مما ذكر انه بترك الاستعلاء في التقسيم اي تقسيم الطلب الى الامر والنهي والدعاء والالتماس
واعتبار الاستعلاء انما هو التقسيم الذي هو مقسم الاوامر والنواهي وفساد التقسيم باعتبار عدم
اعتبار القسم المذكور في تسميته فاذا لم يعتبر في جانب الامر والنهي الاستعلاء صدق تعريفهما
المستنبطان من التقسيم على نظيريهما من الدعاء والالتماس كما سيشير اليه وانما ظهر هنا الفساد
من اعتبار الحتم لكون الاستعلاء نظير الحتم في ان تركه محل للطرد والنقض فينتقل من اصل النظير
الى الاخر لانه اي التقسيم بجوهر التعريف بان التقسيم عبارة عن ضم الصور المتخالفة الى القسم بحيث يحصل
بانضمام كل قيد قسم فالمجموع المركب من القسم وذلك القيد تعريف لذلك القسم وقيد الاستعلاء
لا بد منه في الامر والنهي لما عرفت هذا الذي ذكرنا في تحقيق ماهية الايجاب والتحريم انما كان
باعتبار نفسهما وبحسب حالهما في حد ذاتهما في نفس الامر واما بحسب اطلاعنا عليهما فما اشار اليه
بقوله اما باعتبار الايجاب الينا بالالفاظ الدالة عليهما فكذلك عند غير الحنفية اي يقسمون الايجاب
طلب الفعل غير الكف من غير ملاحظة حال الدال وهكذا في التحريم واما اي الحنفية فلاحظوا
ذلك فقالوا فان ثبت الطلب الجازم بقطعي متنا ودلالة من كتاب او سنة او اجماع فالافتراض
في غير الكف والتحريم في الكف ويشاركانها اي الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في
استحقاق العقاب بالترك لما هو المطلوب منه وعنه اي عن التشارك في الاستحقاق قال محمد كل
مكروه حرام مريدا به نوعا من التحريم في لفظ حرام باعتبار التشارك المذكور وقالا اي ابو حنيفة
وابو يوسف على الحقيقة المكروه الى الحرام اقرب منه الى الحل وانما قلنا نوعا من التحريم للقطع

ان

ان كان كما او ثبت الطلب الجازم بظني دلالة من كتاب
او دلالة او ثبوتا من سنة او اجماع فالايجاب في
غير الكف وكراهة التحريم صح صح

المعنى

بان يحمد الاكفر جاحد الوجوب والكروه كما يكفر جاحد الفرض والحرام فلا اختلاف بينه وبينهما في
كما يظن مسئلة الكتاب المتكلمين ذهبوا الى انه لا تكليف الا بفعل كسبي سواء كان فعل الجوارح او القلب
وهو اي الفعل المكلف به في النهي كف النفس عن المنهي جواب سوال تقديره ان المكلف به في النهي
عدم الاتيان بالمنهي عنه وهو امر اصلي حاصل وليس بفعل وحاصل الجواب ان المكلف به ليس العدم
الاصلي بل هو كف النفس عنه ميلها الى المنهي عنه والكف فعل واليه اشار بقوله ويستلزم كون الفعل
المكلف به في النهي كف النفس سبق الداعية اي داعية النفس الى المنهي عنه فلا تكليف قبلها اي
الداعية تنجيزا اذ لو طلب منه منجزا كف النفس عن فعل ليس لها داعية لزم التكليف بما لا يطاق
اذ لا يتصور كف النفس عن شي لم تزجه ولم تمل اليه فاذن يكون نحو لا تقربوا الزنى تعليق الكف اي اذا
طلبته نفسك فكفها عنه نظير فائدة قوله تنجيزا انه قيل لزم حينئذ فوات فضيلة امتثال نهي
شرب الخمر لابي بكر رضي الله عنه لما قيل من انه لم تطلب نفسه الخمر في الجاهلية ولا في الاسلام
قلت لا تفوت فيه مع وجود ما هو اعلى منه فيه وهو علو الشرع من العصمة وكثير من المعتزلة منهم
ابو هاشم قالوا المكلف به في النهي عدمه اي الفعل لنا لا تكليف الا بمقدور كما سياتي والعدم
غيره اي غير مقدور اذ ليس العدم اثرها اي القدرة ولا استمراره اي ولا استمرار العدم اثر القدرة
لان العدم نفي محض ولما نظر في هذا ابن الحاجب وغيره وفي شرح العضدي بانا لا نسلم ان
استمرار العدم لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا يكون
بطرف النفي اثرا انه لم يشا فلم يفعل وذلك لان الفا المتوسط بين عدم المشية وعدم الفعل
تدل على ترتب الثاني على الاول والمترتب على الشي اثر له وفيه نظر اذ الترتيب انما يستلزم العلية
وكل معلول لا يلزم ان يكون اثر العلة الا ترى ان المشروط معلول للشرط ولا يقال انه اثر له
وقال المحقق التفتازاني وحاصله انا لا نسلم القادر بالذي ان شا فعل وان شا ترك بل بالذي
ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان
الفعل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج الممتنعات التي ليست كذلك اشار المصنف الى رده فقال
وتفسير القادر بمن ان شا فعل والا اي وان لم يشا لم يفعل لا بمن ان شا فعل وان شا
ترك وكونه لم يشا فلم يفعل كما يقتضيه التفسير الاول بادخال الفا الدالة على ترتب مدخولها
على ما قبله الموهم كون العدم اثر العدم المشية لا يوجب استمراره العدم الاصلي اثرا للقدرة حتى
اي المكلف اي لا يوجب كون الاستمرار المذكور اثرا لها فيكون مقدورا للمنهي نعم لتفسير القادر
مبتدا عطف عليه كونه الى اخره وقوله لا يوجب خبره بل عدم مشية الفعل اصلا بان لم يتعلق
به مشية لا وجودا ولا عدما صورة عدم الشعور بالتكليف يعني انك بدلت ان شا ترك في تفسير
القادر بان لم يشا لم يفعل ليصير عدم الفعل مقدورا للمكلف وليس الامر كما زعمت اذ المكلف لا
يخلو من ان يكون له شعور بالنهي اولا وعلى الثاني فهل استمرار العدم الاصلي اثر القدرة وانتفا

للنهي

للنهي مما لا يرتضيه عاقل اذ الامتثال بالنهي فرع الشعور به بموجب الايمان وان قدرة الفاعل المختار تجب
ان يكون مشعورا به اذا كان مقصود الحصول له واما على الاول فما اشار اليه بقوله واما هو اي مع الشعور
بالنهي فليس اثرا ثابتا من حيث نفسه الامتثال اللازم للشعور به بموجب الايمان الا مشية عدم الفعل
وان عبر عنه اي عن مشية عدم الفعل والترك لكونه مصدرا بعدم مشيته اي الفعل تسامحا فيتحقق
الترك حينئذ فلا فائدة في العدول عن الاول الى الثاني وهو اي الترك فعل اذا طلبته النفس فيثاب
المكلف على هذا العزم الذي هو مشية عدم الفعل اذ كان ناشئا عن طلب النفس اياه لا يثاب على
امتثال النهي حينئذ اذ لم يوجد الامتثال بمجرد العزم بل يعتبر الطلب والكف وايضا لا يحصل الفرق بين
التفسيرين بان يصير الاستمرار على الاول مقدورا دون الثاني اذ لم يعتبر في شي منهما تحقق المشية بل يكفي
فيهما والمكلف الذي لا يشعر له بالمنهي عنه وبعدمه يصدق عليه ان شا فعل وان شا ترك بالنسبة
الى الاستمرار المذكور والفعل والترك ملحوظ بالنسبة الى متعلق العدم المستمر فتدبر مسئلة القدرة
شرط التكليف بالعقل اي بالدليل العقلي عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا عنده
واستحالة نسبة القبيح اللازمة للتكليف بما لا يطاق اليه تعالى وهذا الدليل يفيد كونها شرط وقوع
بالطريق الاولى وشرطه بالشرع اي بالدليل السمعي عند الاشاعرة والدليل للاشاعرة قوله تعالى
لا يكلف الله الاية اي نفسا الا وسعها ولا يخفى انه يفيد كونها شرط الوقوع اذ مدلول قوله تعالى
لا يكلف عدم وقوع التكليف لا عدم جوازه وسيشير اليه في الممكن لذاته ظرف لاشتراط الجملة القدرة
بالشرع عند الاشاعرة اذ في اشتراطها بالشرع في غير الممكن لذاته خلاف كما سنذكره مع جليل بذلك
من الممكن او مبتدا خبره محذوف اعني لا يكلف به عقلا عند الاولين وشرعا عند الاشاعرة يعني في التكليف
به ولو كلف به حسن عند الاشاعرة وهي اي هذه المسئلة فرع مسئلة التحسين والتقبيح فمن
جعلهما عقليين حكم بعدم جواز التكليف بمثل حمل الجبل لان العقل يحكم بقبحه ومن لم يجعلهما عقليين حسن
عنده ذلك لقوله تعالى يفعل الله ما يشا ونظايره واختلفوا اي الاشاعرة في المحال لذاته كالجمع بين
النقيضين فقيل عدم جوازه اي التكليف بالمحال لذاته شرعي للاية المذكورة فلو كلف الجمع بين الضدين
كالحركة والسكون في زمان واحد لجسم واحد جاز قال الشارح عقلا ويرد عليه ان العقل لا يحكم بالجواز
وعدمه عند الاشعري فالظاهر ان المراد جاز شرعا اذ على تقدير فرض التكليف لا يسال عما يفعل وكل ما يفعله
حسن شرعا اللهم الا ان يكون مراده بالجواز عقلا ان العقل لا يحكم بقبحه اذ لا حكم له في التحسين والتقبيح ونسب
هذا القول للاشعري اي اليه وقيل عدم جوازه عقلي للزوم الطلب تصور المطلوب يعني ان التكليف
بفعل طلب له وطلب الفعل يستلزم ان يتصور الطالب وقوعه لا يقال لا حجر في التصور فيجوز ان يتصور
وقوع المحال لان المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض المحال كما سيشير اليه
فيتصور المطلوب للطالب مثبتا على وجه المطلوبية اي تصورا على وجه تعلق الطلب به على ذلك الوجه
اذ هو مطلوب من حيث الثبوت والوقوع وهو اي تصور المحال مثبتا تصور الملزوم ملزوما النقيض

اللازم فانه اذا فرض اربعة موصوفة بنقيض لازمها الذي هي الزوجية تحقق تصور الملزوم الذي هو
الاربعة موصوفا بكونه ملزوما لنقيض اللازم اما ملزوميتها للزوجية فبحسب نفس الامر واما ملزوميتها
للنقيض فبمقتضى الفرض والى ما اشار بقوله وتصور اربعة ليس لا زوجا في المثال تصور اربعة ليست
اربعة اذ الزوجية لازمة لها وانما انتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم ونوقض هذا الدليل بلزوم امتناع
الحكم بامتناعه اي الممتنع صلة للحكم خارجا ظرف للامتناع يعني كما ان تصور المحال مطلقا مستلزم لما
ذكرتم كذلك الحكم بامتناع الممتنع في الخارج مستلزم له لانه اي الحكم بامتناعه خارجا فرع تصوره
اي الممتنع خارجا فالممتنع لازمه عدم التحقق في الخارج واذا تصورته مستلزما تصوره ووقوعه فيه
والوقوع فيه نقيض اللاوقوع فيه فلزم تصور الملزوم ملزوما لنقيض اللازم اجيب عن النقض
المذكور بان اللازم بالحكم بالامتناع على الممتنع تصوره اي تصور الممتنع المحكوم عليه مطلقا لا تصوره
بقيد اثباته بان يكون الفعل بثبوته في الخارج ملزوما لما زعم كما يلزم عند طلب الفعل وهو اي
تصوره بقيد الاثبات الممتنع لا تصوره مطلقا فيتصور الحاكم الجمع بين المختلفات الغير المتضادة كالحلاوة
والبياض في الحكم بان الضدين لا يجتمعان وينفيه اي الاجتماع عنهما اي الضدين والحاصل ان الذي لا وجود
له في الخارج وانت تعرف الحكم عليه بنفي الوجود مثلا لا يحتاج الى تصور وجوده والنفي على وجه يجوز ثبوته
في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض واذا قصدت ان تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لا انهما اجتمعا
كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه وهو اي تصور الجمع بينهما على الوجه المذكور كاف في الحكم المذكور
بخلاف ما اي تصور يستدعيه طلبا اثباته اي الفعل في الخارج فانه لا بد فيه من تصوره بقيد الاثبات
وقد عرفت معناه هذا كلام القوم في هذا المقام ثم اشار الى ما هو التحقيق عنده بقوله والحق انا نعلم بالضرورة
امكان كلفتك الجمع بينهما اي الضدين يعني ان كلامهم يستدعي عدم امكان التكليف بالمحال الملزوميته الطلب
الى اخره والعلم الضروري يحكم بامكانه فاستدلالهم هنا مصادم للعلم الضروري فيكون باطلا وهو اي وقوع
متعلق هذا الامكان اما في قوله تعالى النفسي ذلك اي معني كلفتك الجمع بينهما على راي من يثبت الكلام
النفسي او في العلم يعني هذا على راي من لم يثبته فان استبعد هذا التكليف فقدر ان القتل للطالب
او المكلف يعني تصور المطلوب على وجه المطلوبية مطلقا ثبت والا فاصل القتل لا شبهة فيه فلا يناسب
كلمة الشك وحينئذ قوله فقد تحقق ذلك القدر غير مستقيم اذ تحقق تصور وقوع المحال محالا ويمكن الجواب عنه بان
الحكم بالتحقق على تقدير الاستدعا لا يستلزم الحكم به مطلقا غير انه لا يستقيم حينئذ قوله ولا حاجة الى
تحقيقه اي تصوره مثبتا بحيث يجوز العقل وقوعه فلا مخلص الا بالتزام حمل كلمة الشك على خلاف الظاهر
وارادة تقديرها من القتل والله اعلم وايضا يمكن تصور التبوت بين الخلافين فيحكم به اي بالتبوت بين
الضدين معطوف على قوله والحق وحاصله انا نمنع توقف التكليف بالجمع بين الضدين على تصوره واقعا
بل يكفي فيه تصور الاجتماع كما يكفي في الحكم على ما ذكر وحديث تصور المستحيل المدلول عليه بقوله وهو
تصور الملزوم ملزوما لنقيض اللازم الى اخره بما فيه اي مع ما فيه من البحث المذكور بقوله واجيب

الى اخره لا دفع له بعدما ذكرنا من انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما ولا خلاف في وقوع
التكليف بالمحال لغيره كما اي كالفعل الذي علم الله سبحانه كونه اي تحققه في الخارج ومع هذا
كلف به ولما استدلوا ههنا التكليف على جواز التكليف بالمحال لذاته وكان ذلك غير مرضي اشار
اليه بقوله والوجه انه اي ما علم الله سبحانه عدم كونه لم يتصف بالاستحالة اي الى مجمع محل النزاع
لذلك اي لعلمه سبحانه بعدم كونه لاستحالة اجتماعه اي اجتماع كونه مع الامر الامكان الذاتي
الموجود فيه اتفاقا بل هو اي ما علم سبحانه عدم كونه ممكن مقطوع بعدم وقوعه
فاستدلال المجيز لوقوع التكليف بالمستحيل لذاته به اي بوقوع التكليف بالممكن المقطوع
بعدم وقوعه كلام وقع في غير محل النزاع ومع كونه كلاما في غير محل النزاع يقتضي وقوع تكليف
المستحيل لنفسه اتفاقا فلا وجه لجعله دليلا على جواز وقوع التكليف بالمحال لذاته
وذلك لانه اذا لم يعرف بين المحال لغيره والمحال لذاته وجعله محالا لذاته وما علم سبحانه عدم
كونه فقد كلف به اتفاقا لزم من هذا الاتفاق على وقوع التكليف بالمستحيل لذاته والاتفاق
بين الاشاعرة على نفيه اي وقوع التكليف بالمستحيل لذاته كعجز والا اي وان لم يكن الاتفاق
منهم على نفيه فاقتضاء الاية اي لا يكلف الله نفسا الا وسعها لدلالته على نفي الوقوع صريحا
والخلاف في جوازه لا غير وكذا الاستدلال على جواز التكليف بالمحال لذاته بان القدرة مع الفعل
فقبل الفعل لا قدرة له وصدور الفعل من غير قدرة محال وقد كلف بالفعل قبله اتفاقا كلام في غير
محل النزاع ويقتضي الاتفاق على وقوع التكليف بالمحال وبقوله وهو مخلوق له تعالى لافادة ان
العبد لا اثر لكون الفعل يوجد بتاثير قدرة الخالق من غير تاثير لقدرة المخلوق ومن غير مدخلية
لها فليست من اجزا العلة ليلزم تقدمها عليه لانه لو فرض مدخليتها ايضا لم يلزم تقدمها زمانا
والمراد تقدمها زمانا فالوجه ان يجعل دليلا مستقلا كما في الشرح العضدي واما فائدة اثبات
هذه القدرة فسيأتي بيانها ومنه اي ومما ذكر من ان القدرة مع الفعل وان الفعل مخلوق له تعالى
ومن هذا الاستدلال الزم الاشعري القول به اي بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به ويلزم ايضا
من هذا الاستدلال كون ما كلف به محالا لذاته فان الشارح اي فهو محال لذاته والوجه الظاهر
محالا انتهى ولا يخفى سماجة هذا التاويل فالوجه ان يقال سقط الالف عن القلم سهوا وانما يلزم ذلك
لان كون القدرة مع الفعل موجب للاستحالة الذاتية على رايه وهذا موجود في كل التكليف وقولهم اي
المجيزين لوقوع التكليف بالمحال لذاته وقع التكليف به اذ كلف ابو لهب اي كلفه الله تعالى بالتصديق
بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم اجماعا وما اخبر اي اخبر الله تعالى او النبي صلى الله عليه وسلم انه اي
ابا لهب لا يصدقه الخ اما الاخبار بانه من اهل النار بقوله سيصلى نارا ذات لهب وهو اي تكليفه
بالتصديق بما اخبر على العموم او بخصوص هذا الاخبار تكليف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو اي
في انه لا يصدقه محال لنفسه لان تحققه يستلزم عدم تحققه اذ متعلقه عدم التصديق المطلق الذي

من افراده واليه اشار بقوله لا يستلزم تصديقه عدم تصديقه وكان مقتضى الظاهر الاضراب بان يقول عدمه
لكن لما كان لزوم عدمه في ضمن التصديق مطلقا اشار اليه بوضع المظهر موضع المضمر ويرد عليه ان
المستلزم لعدم التصديق تحقق مضمون متعلقه في الخارج لا في ذهن المصدق والتصديق المذكور انما
يستلزم تحقق المضمون في الذهن لا في الخارج فغاية الامر لزوم كون التصديق غير مطابق لما في نفس الامر
ويجاب بان المكلف به التصديق اليقيني المطابق لما في نفس الامر قطعا وايضا كيف يصدق بعدم تصديقه
اياه مطلقا حال كونه مصدقا اياه في انه لا يصدقه اللهم الا ان يقال يجوز ان لا يكون عالما بعلمه غلط خبر
المبتدا اعني قوله لم يصرح بوجه الغلط لكثرة وجوهه مع الاحتمال على ما يفهم بطريق الاشارة منها انه
مبني على انه تعالى اخبر بانه لا يصدق وجعل هذا الخبر بخصوصه متعلق ايمانه ولم يثبت شيء منهما اما الاول
فلان صليه النار يحتمل ان يكون فعلا لا تداد بعد التصديق فلا ينتهض حجة واما الثاني فلانه لا يجب ان يكون
كل ما اخبر به متعلقا للايمان تفصيلا ومنها انه لو سلم تكليفه بالتصديق المذكور لم يكن محالا لذاته اذ غايته
يستلزم تحققه عدم تحققه الا بشرط كونه مطابقا للواقع وهذا الكون خارج عن ذاته فلا يستلزم تحققه
لذاته عدم تحققه فلا يكون محالا لذاته بل هو اي تكليف ابي لهب بالتصديق تكليف بما علم الله عدم
وقوعه فهو محال لغيره وهو تعلق العلم الازلي بعدم تصديقه فانه يستحيل انقلابه جهلا سواء كلف
ابو لهب بتصديقه صلى الله عليه وسلم قبل علمه اي ابي لهب بانه تعلق علم الله بعدم تصديقه او كلف بعده
اي بعد علمه بذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فلان علم ابي لهب بان تصديقه معلوم العدم عند الله لا
يجعله محالا لذاته بل لا يجعله مضطرا في عدم التصديق لا ضيق في محله وهو اي هذا الدليل لم تتشكل
بعد النص القاطع في انه لم يقع وصرف له تعالى لا تكلف الاية فهو اي التكليف بالمحال لذاته معلوم البطلان
قال الشارح عقلا عين واقع شرعا انتهى وانت خبير بان المصنف لم يثبت بطلانه عقلا فارجع الى قوله
والحق الى اخره مسئلة نقل عن الاشعري بقاء التكليف بالفعل اي كونه مطلوبا من المكلف حال
مباشرة ذلك الفعل كما كان قبل المباشرة له واستبعد هذا منه بانه اي الاشعري ان اراد بمعناه
في هذا الحال ان تعلقه اي التكليف لنفسه اي لذاته لان حقيقة الطلب المضاف الى المطلوب وهذه
الاضافة والتعلق لا ينفك عن حقيقته قال المحقق التفتازاني لو انقطع التكليف بعد الفعل لزم
ان ينعدم الطلب القايم بذاته تعالى وهو محال لان صفاته كما هي ازلية ابدية وجوابه ان الكلام في
الازل كسائر صفاته واحد لا تعدد فيه وكونه امرا او نهيا من العوارض التي تتجدد له بالنسبة الى
متعلقه فلا يلزم من انتفا الطلب انتفاء الكلام القايم بذاته تعالى فحينئذ اي فيما ذا المعنى فهو لكن يشكل
عليه اي على هذا المراد انقطاعه بعده اي بعد حصول الفعل اتفاقا وذلك التعلق الذي تقتضيه الذات
لا ينفك عنها ما دامت الذات باقية وعدم انقطاعه بعده خلاف الاجماع او اراد بذلك تنجيز التكليف
اي ارادة ايقاعه منجزا كما هو المتبادر من عبارته فباطل اي فهذا المراد باطل لانه اي التكليف بهذا
المعنى حال الفعل تكليف بايجاد الموجود هذا كلامهم وتعقبه المص بقوله وليس الامر كذلك لان ذلك

اي التكليف بايجاد الموجود انما يكون بعده اي الفعل وكلامنا في التكليف به حال هذا الايجاد وما
يقال احالة للصورة اي لاجل احالة صورة هذه المسئلة وبيان كونها محالا لا الفعل ان كان آنيا
اي دفعي الوجود لا زمانيا فله وجه حيثما تم اعلى طبق اجزا الزمان متبدلة الفعل الى اجزاه بدل من الموصول
او منجزه لم يتصور له اي لذلك الفعل بقا اذ المعروض ان حدوثه ووجوده ليس الا في ان واحد
يكون معه اي مع ذلك البقا التكليف وان كان طويلا كالصوم او ذا افعال كالصلاة فحال فعله
اي ففي حال ايقاعه انقضى ذلك الفعل شيئا فشيئا اذ هو حينئذ غير قار الذات لم تجتمع اجزاوه
في الوجود كاجزا الحركة والزمان فالمنقضي سقط تكليفه فلا بقا له وما لم يوجد من اجزائه بقي
التكليف في حقه وهذا البقا كالبقا قبل الشروع في الفعل فليس من محل النزاع لا يفيد
جزما يقال ذلك اي احالة الصورة لان الممكن آنيا كان او زمانيا لا بد له من حال عدم وحال
بروز من العدم الى الوجود ما لم يدرك مقدار زمان بروزه لسرعته وحال تقرر وجوده والبقا
انما هو محكوم به للتكليف لا للفعل ثم فسر بقا التكليف بالفعل بقوله اي التكليف السابق على الفعل
يبقى مع الحالة الثانية من الاحوال الثلاثة المذكورة وهي حالة ان سبقت الحالة الثانية اللحظة
في السرعة واللحظة في الاصل النظر بموخر العين والحاصل ان التكليف باق بعد الحالة الاولى قبل
الثالثة ولو كان ما دون طرفة عين وهو اي هذا التحقيق على هذا الوجه صحيح مبني على اصول
الاشعري وغيره من اهل الحق فيكون كالمنصوص عليه منهم ويكون نصا حتى الاشعري على ان التكليف
سبقه الى الفعل باعتبار حال تقرر وجوده لا انه مع المباشرة للفعل كما نسب اليه لانه اي مما نسب
اليه من ان التكليف معه باطل لا اي وان لم يكن الامر كذلك بل لان مع المباشرة انتفت المحنة اذ
المحنة تقتضي عدم سبق التكليف والمكلف لا يخلو من احد الامرين اما انه ياتي بالمامور به او لا وعلى
التقديرين لا محنة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفا المباشرة يستلزم انتفا التكليف
حينئذ ونسبة هذا الخبط الى الاشعري نسبة ما نشاه عن قوله القدرة مع الفعل ولا قدرة قبل الفعل
وبعده ولا تكليف الا بمقدور وقال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل
مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل اذ هو خارق للاجماع لان القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى
الصلاة باتفاق اهل الاسلام وايضا التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا وعدم حصوله وقت الطلب
وينفي هذا ايضا تكليف الكافر بالايمان قبله اي الايمان وهو ظاهر والتحقيق ان القدرة صفة لها
صلاحية التاثير في المقدورات الممكنة بالايجاد والقدرة التي يقام بها الفعل جزئي حقيقي منها اي
من القدرة الكلية المذكورة فان قلت المذكورة ما يمتاز بالتشخص في الخارج وكل ما يقوم به فهو جزئي
حقيقي قلت هو كذلك لكن قطع النظر عن تعينها الحاصل بسبب خصوصية المحل وحكم بكليتها كما يحكم
بكلية المفهوم الكلي القايم بالفعل والمتقدم والمتاخر بالنسبة الى هذا الجزئي الحقيقي من الجزئيات الصا
في الايجادات المتعاقبة الامثال وليس بينها اتحاد فالشرط للتكليف مثل سابق على المثل المقارن

للفعل وقد علمت من قولنا القدرة صنفان إما صلاحية التأثير أن الصلاحية لازم لهيئتها أي الفنس فلزم
الصلاحية المذكورة لكل فرد من أفرادها ضرورة عدم تخلف اللازم عن أفراد الملزوم وذلك المثل
السابق معلول عليه لسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه فلذا فسرها أي القدرة التي هي شرط الفعل
الحقيقية به أي بما ذكر من سلامة الأسباب والآلات وأما دفعه أي دفع الأشعري عن المعتزلة بأن عنده
المباشرة للفعل مع الداعية إليه والقدرة عليه يجب الفعل فلا يدخل تحت القدرة لعدم
التمكن من الترك ولا تكليف إلا بمقدور وبيان أن قوله والقدرة معطوف على الداعية فيلزم مقارنتها مع
المباشرة فاسعى في لم يدخل تحت القدرة فتأمل فمدفوع بأنه أي وجوب الفعل حينئذ وجوب ناشئ
عن اختيار سابق في الفعل وعدمه للفعل السابق مع إمكان للفعل والترك مصحح للتكليف حينئذ
وليس هذا الدفع بجيد لأن الوجوب لا يتحقق إلا بالفعل على التمام وإنما قال في التحقيق على التمام
وإنما قال إشارة إلى أن ما اشتهر من أن كل ممكن محفوف بوجوبين وجوب سابق نظرا إلى غلبة أنه منه
لكون الأسباب العادية مؤثرة في نفس الأمر ووجوب لاحق للوجود إذ بعد الوجود لا يبقى إمكان
عدم ذلك الوجود من الأصل وأن بقي إمكان عدم بقائه كلام ظاهري والقدرة العبد لا تأثير بها الفعل
عندهم أي الحنفية والأشاعرة ومعنى الإقامة بها كونها مؤثرة فيه بل تصاحبه أي تقارنه القدرة الفعل
كمقارنته لسائر الأسباب العادية إذ لا تقام الفعل إلا بقدرته تعالى ولا تأثير أصلا لقدرة العبد
فيه أي الفعل فليس شرط التكليف إلا ما ذكرنا من سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ولا يستدعي
ما ذكر من الشرط وجزء المعية أي كون التكليف مع الفعل بل كون القدرة معه ثم لما كان الشرط ما ذكر
في التكليف مع أن الفعل متأثر بقدرته تعالى من غير مدخلية للعبد يحتاج إلى تأويل أشار إليه بقوله
فإن عنده أي عند ما ذكر من سلامة الآلات وصحة الأسباب يخلق بقدرته تعالى عادة بمعنى
أن عادته جرت بأنه يخلق أفعال العباد مقرونا بذلك في أصل الاشتراط التلازم لا التوقف عند العزم
أي عزم العبد على الفعل المصمم صفة مؤكدة للعزم والظرف الثاني بدل من الأول بدل الاشتمال أو
البعض ثم لما أفاد عدم جودة الدفع المذكور باعتبار تأخر الوجوب المذكور عن الفعل أراد أن يبين
أن الاختيار السابق الذي حكم بكونه منشأ للوجوب المذكور إنما يعتبر لأن يكون فعل المكلف امتثالا وإذا
اعتبر سابقا على التكليف لا يترتب عليه ذلك المقصود فقال وأيضا سبق الاختيار والتكليف لسبق
ما قارنه أي التكليف معه وجوب مباشرة الفعل لا يفيده إلا الفعل بأن التكليف عند المباشرة لا يوجب وقوع
الفعل امتثالا لأنه أي الامتثال إنما يتحقق باختياره أي المكلف بعد علمه بالتكليف وهو منتف حيث
الفعل مقارنا بالتكليف فيجب فتسمية الحنفية القدرة إلى ممكنة على صيغة الفاعل في التلويح وهي شرط
لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لا لنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الأداء فلا حاجة إلى
القدرة أو هي ثابتة بالسبب والأهلية وهي السابقة أي التي سبق ذكرها أو السابقة في التحقق على
الفعل أي سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه وميسرة على صيغة الفاعل أيضا وهي ما يوجب يسر الأداء

على العبد بعد ما ثبت الإمكان بالقدرة الممكنة في التوضيح فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور
به من غير حرج غالبا وإنما قيد بها لأنهم جعلوا الزاد والراحلة من الممكنة والمصنف أراد تقسيمها
فقال والأولى أي الممكنة أن كان الفعل يتحقق معها إذ الضعف المأمور بالعزم على ذلك الفعل غالبا
أي في غالب الأوقات قيد بهما إذ قد يعزم مع الزاد والراحلة ولا يتيسر أو المعنى غالبا
أي في غالب الأوقات قيده بذلك لأنه قد يعزم مع الزاد والراحلة ولا يتيسر أو المعنى غالبا على الظن كوقت
الصلاة قبل التضييق على ما فسره الشارح فالواجب عنده هذا القسم من القدرة الأداء أي إيقاع
الفعل في وقته المعين له شرعا عينا أي الأداء بعينه لا قضاء فإن لم يؤد بلا تقصير منه في ترك
الأداء حتى انقضى وقته أي الأداء لم يأثم وانتقل الوجوب إلى قضائه أي ذلك الفعل إن كان له
أي ذلك الفعل خلف وإلا أي وإن لم يكن له خلف فلا قضاء ولا إثم أو إن لم يؤد بتقصير منه أثم
على الغالب أي فيما له خلف وما لا خلف له كصلاة العيدين وإن لم يكن الفعل معها غالبا قيد للنفي
لا المنفي وجب الأداء لخلفه أي المقصود من إيجاب الأداء على المأمور مع عدم تحققه غالبا ليس إلا وجوب
القضاء الذي هو خلف الأداء لا لعينه أي الأداء كالأهلية أي كصيرورة المكلف أهلا للوجوب
في الجزء الأخير من الوقت فإنه يجب عليه الأداء لا لعينه لعدم سعة الوقت إياه بحسب الغالب المعتاد
فلا يرد عليه إمكان الامتداد وانبسط في ذلك الجزء كما حكي عن سليمان عليه السلام خلافا لزفر لا عبارة إياها
أي الأهلية قبله أي قبل الجزء الأخير عند ما يسعه أي الأداء وأما فيما يسعه [illegible] يجب القضاء
أنه أمر عن وجوب الأداء إذ أصل الأهلية في الجزء الأخير وعلل المذهب بقوله لأنه لا قطع بالأخير
أي الجزء الذي يظن أنه الأخير لا قطع بكونه أخيرا لإمكان الامتداد وهو المسمى ببسط الزمان وعلى تقدير
أن يمتد ذلك الجزء لم يكن جزءا أخيرا فأي جزء كان معه سلامة الآلات يجب عنده الأداء وإن كان الجزء الأخير
بناء على الإمكان المذكور ولا نشترط بقاؤها أي القدرة الممكنة للقضاء كالأداء فيجب القضاء وإن كان
في وقت عدم القدرة عليه لأن اشتراطها للأداء لاتجاه التكليف وقد تحققت القدرة على الأداء عند توجه
الخطاب ووجوب القضاء بناء على ذلك الوجوب وشرط حدوث الشيء لا يلزم وجوده عند بقائه كما الشيء لا يحتاج
سببها أي الأداء والقضاء عندهم أي الحنفية فلم يتكرر الوجوب لتكرر القدرة من ضيعه
إن شرط وجوب الأداء وسببه إذا تحقق صار الفعل مطلوبا من المكلف وجوبا على سبيل الأداء ثم
وبعده على سبيل القضاء فأصل الطلب باق على حاله ولا يحدث بعده وجوب آخر لأنا نتعدد الحكم بتعدد
تعدد السبب وحيث لم يتكرر الوجوب لم تتكرر القدرة فوجوب القدرة عند حدوث الوجوب كاف
لوجوب الصلاة الكثيرة قضاء في آخر نفس من الحياة عن وجوبها أداء المستكمل لشرطه
من سلامة الأسباب والآلات لكنه أي الآتي أخر إلى آخر نفس فقصر حتى ضاق الوقت عنها
وأيضا لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأثم بترك القضاء بلا عذر يعني لو شرط في وجوب القضاء
وجود القدرة في وقت يمكن القضاء فيه لزم أن لا يأثم بترك القضاء بلا عذر إذا أدرك ذلك الوقت
وهو غير قادر فالمراد بالعذر المنفي ما عدا عدم القدرة وذلك أي عدم الإثم بالترك يبطل

معنى وجوبها قضا بردعليه انه من يشترط بقا القدرة في وجوب القضا الا بنا في بطلان معنى وجوبها
قضا اللهم الا ان يقال يراد ببطلان معنى وجوبها بطلانها اذا ترك الادا بعذر ولم يقدر بعده بالكلية بمعنى
الوجوب لزوم الاثم عند الترك فتامل فعلم عدم اشتراط القدرة في وجوب القضا فلزم تخصيص النص
الدال على عدم التكليف بغير الوسع واليه اشار بقوله فيخص لا يكلف الله نفسا الا وسعها بالادا الا وجب لما اي
ذلك التخصيص نصوص قضا الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصلاة كقوله صلى الله عليه
وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها الموجبة صفة النصوص للاثم بتركه اي القضا
بلا عذر المستلزم لتعلقه اي الوجوب بالقضا في اخر نفس فالمعنى يخص لا يكلف الى اخره تخصيصا كائنا
على طبق ما تضمنته هذه النصوص ثم استدل على ايجابها الاثم بالترك المذكور بقوله والا اي وان لم
ياثم بالترك بلا عذر انتفى ايجابها اي نصوص القضا القضا لانتفا لازمه وهو الاثم بالترك بلا عذر
وايضا الاجماع على التاثيم بالترك بلا عذر اجماع عليه اي على تخصيص الاية كما ذكرنا استدلالا ومن
الممكنة الزاد والراحلة اي ملكهما ذاتا او منفعة بالاجارة بحيث يتوصل بهما الى الحج للحج اذ لا يتمكن منه
اكثر الناس بدون الحرج الا بهما والمال اي ملك نصاب صدقة الفطر على الوجه المعروف لصدقة الفطر
فلا يسقط صدقة الفطر بهلاكها اي بهذه القدرة بواسطة هلاك المال الثانية من قسمي
القدرة القدرة الميسرة وهي ما يوجب اليسر على العبد في ادا الواجب الزايدة على الاولى باليسر فضلا
منه تعالى على العباد كالزكاة زادت القدرة المتعلق بها وجوبها على اصل الامكان بالفعل كون
المخرج قليلا جدا من كثير اي قليلا على سبيل المبالغة كربع العشر من المال الكثير وقوله كون المخرج بدل من
ضمير زادته وكونه اي المخرج واقعا مرة بعد الحول الممكن من استنمائه فيتقيد الوجوب به اي باليسر
فسقط الوجوب بالهلاك اي بهلاك المال لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء بقا وبقاها كابتداء
في الاشتراط فابتداؤها شرط ابتداء الوجوب وبقاؤها شرط بقائه لما سيظهر وانتفى الوجوب بالدين
المطالب من جهة العباد لما فات اليسر بالشاكرة المال المشغول بالحاجة الاصلية وانما قيل فسقط
بالهلاك والدين لان السقوط فرع الثبوت وما لم يثبت يجب من الابتدا كذا ذكره الشارح وفيه ان
هذا انما يتم فيما اذا كان الدين قبل القدرة الميسرة واما اذا احدث بعدها وجه نسبه الى الوجوب فلا
على الهلاك ايضا لكن لا يخفى عليك ان سهام الحق ان الدين الحادث لا اثر له في السقوط والمراد بالهلاك
ما كان بعد الوجوب وانما قيدناه بدين العباد لان دين الله كالنذور والكفارة لا ينافي الوجوب والا
اي وان لم يسقط بهلاك النصاب ولم ينتف بالدين انقلب اليسر عسرا اي يصير الواجب المنيلة
باليسر عسيرا به بخلاف الاستهلاك اي اتلاف النصاب قصدا بعد تقرر شروط الوجوب فيه فانه
لا يسقط به لتعديه اي المالك على حق الفقرا حيث اتلاه في البحر وانفقه في حاجته الى غير ذلك واشتراط
القدرة الميسرة كان نظرا له وقد ضيع بالتعدي عن استحقاقه النظر وهو اي سقوط الوجوب بهلاك
النصاب بنا على انه اي الواجب شرعا جزء من النصاب اي من عين النصاب كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وآتوا
الزكاة اذ متعلق الايتا هو الجزء المعين من المال الموجب في الاعيان لا الامر الاعتباري الموجود في الذمة

واذا كان الواجب الجزء من العين وقد هلك عين المال الذي هو النصاب جميعا ومن ضرورته هلاك كل
جزء منه لم يبق للوجوب محل فيسقط الوجوب بالهلاك وهذا بنا على الظاهر والتحقيق ان محل الوجوب
نفس الايتا اذ متعلق الاحكام افعال المكلفين ولذا اي ولكون الزكاة جزءا من العين سقطت بدفع
النصاب اي بالتصدق به بلا نية اصلا او بلا نية الفرض بان ينوي النفل لوصول الجزء الواجب
الى مستحقه وهو لا يحتاج الى نية تخصه من بين الاجزا لكونه قربة اذ المفروض التصدق بكل جزء وانما
الحاجة عند المزاحمة بينه وبين ساير الاجزا وكذا الكفارة لليمين وجوبها بقدرة ميسرة بدليل تخيير
القادر على الاعلى بينه اي الاعلى وبين الادنى اذ التحرير والكسوة والاطعام متفاوتة في المالية
فان فيه رفقا للمكلف في الترفق فيما هو الايسر عليه مع القدرة على الاعلى بخلاف صدقة الفطر فان
التخيير فيها اي بين المتماثلة في المالية اذ نصف صاع من البر مثل الصاع من الشعير او التمر بلا تنبيه
التخيير فيها التيسير فقد ابدل انما كان وجوبها بقدرة ممكنة ثم ايد الدليل المذكور بما يفيد ارادة
التيسير من الشارع في الكفارة المذكورة بقوله ولم يشترط في اجزا الصوم في الكفارة العجز المستدام
الى الموت عن الاطعام واخويه كما شرط في الفدية في صوم رمضان بالنسبة الى الشيخ الفاني عنه
والحج عن الغير اي الحج القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه وجب عليه ولو شرط دونها العجز في الحال
مع احتمال حصول القدرة في الاستقبال فلو ايسر المعسر الذي وجب عليه الكفارة بالمال حتى هلك
المال انتقل وجوب التكفير به اي بالمال عند التكفير به الى الصوم بخلاف الحج فانه لو فرط حتى وجب
عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه فان لم يقدر عليه بعد ذلك حتى موت كان مواخذا به في الاخرة لانه
مبني على القدرة الممكنة كما مر وانما ساوى الاستهلاك الهلاك في سقوط الكفارة بالمال ولم يساويه
في سقوط الزكاة مع تساويهما في ابتنائهما على القدرة الميسرة لعدم تعين المال في الكفارة للتكفير به
فلم يكن الاستهلاك تعديا بخلافه اي المال في الزكاة فان الواجب جزء من النصاب اتفاقا فاذا استهلكه
تعدا استهلك الواجب فافترقا ونقض الدليل الدال على كون وجوب الكفارة مبنيا على القدرة الميسرة
لا الدال على كون وجوب الزكاة مبنيا عليها على ما توهم الشارح وهو ظاهر من السياق والسياق
وغيرهما بوجوبها اي الكفارة بالمال مع الدين بخلاف الزكاة ما ان فيه لو قصد من التخيير المذكور التيسير
على المكلف لما وجب عليه المال مع الدين كما لم يوجب الزكاة عليه معه اجيب عن النقض لمنعه
معه اي بمنع وجوب الكفارة بالمال مع الدين كقول بعضهم اي المشايخ فلا نقض واجيب بالفرق
بينهما على قول الاخرين بان وجوب الزكاة للاغنا اي اغنا المحتاج عن الاحتياج شكر النعمة الغنى
وهو اي الغنى منتف بالدين ان استغرق الدين النصاب او بعض الغنى بقدره اي الدين ان لم
يستغرق والكفارة انما شرعت للزجر للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى والستر لجنايته
عليه لا فيها من معنى العبادة والاغنا غير مقصود اي الكفارة بالذات ولذا اي لما ذكر من الزجر
والستر الى اخره تادت اي الكفارة بالعتق والصوم والله اعلم لوجود الزجر والستر فيهما مسئلة

الزكاة

التكفير بالصيام لعجزه عن الحنث الثلاث بعده اي بعد الصيام
لا يبطل التكفير به بخلاف الشيخ المذكور فانه اذا اقتدر على
الصيام بعد الفدية بطلت ووجب عليه القضا وبخلاف المحجوج
عنه المذكور فانه اذا اقتدر عليه بنفسه وجب عليه ولو شرط
فيهما دوام العجز بطل ترتب الصوم عليه لان العلم به لا يتحقق
الا في اخر العمر فالحاصل فيهما العجز في الحال مع احتمال حصول القدرة
في الاستقبال ولو فرط صح

قيل والقايل الامدي وابن الحاجب وغيرهما حصول الشرط الشرعي لفعل المكلف ليس شرطا للتكليف
به فيجوز التكليف بدون ان لم يحصل شرطه والشرط على ما اختاره ابن الحاجب ما استلزم نفيه نفي امر
على غير جهة السببية فان كان ذلك بحكم العقل فعقلي او الشرع فشرعي او اللغة فلغوي والمراد شرط
صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلاة خلافا للحنفية وفرض الكلام في بعض جزئيات
محل النزاع يعني ان النزاع في مطلق صحة التكليف بدون حصول الشرط وفرضوا المسالة في بعض الجزئيات
كما هو داب اهل العلم من فرض المسايل الكلية في بعض الصور الجزئية تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة
وهو اي البعض المذكور تكليف الكفار بالفروع كالصلاة والزكاة والحج لا يخفى كون الخلاف على
هذا النمط من الاطلاق لا يليق بما قيل من الفرض هذا الاصل الكلي على ما افتنه نقلا عن الايمة المحققين او
المعنى لا يخفى ان يظن بما قيل مثل ذلك على ان كتبهم المشهورة ليس من ذلك وعزي ايضا الى ابي
حامد الاسفراييني من الشافعية وبعض ايمة المالكية وعبد الجبار وابي هاشم من المتكلمين بل هي اي
مسيلة تكليف الكفار بالفروع تمام محله اي النزاع والخلاف بين الحنفية والشافعية فيها اي المسيلة
المذكورة غير مبني على ذلك الاصل الكلي المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث وما
اشبه ذلك فانه لا يخفى ان ينسب الى عاقل كما قال المصنف لله دره بل الخلاف واقع ابتداء في جواز التكليف
بما شرط في صحته الايمان حال عدمه اي الايمان لا بناء على عموم الاصل المذكور فيكون من فروع عمومه
ويحتمل ان يكون فعلا ابتداء مرفوعا على ان يكون المعنى بل الخلاف مستانفا فيما ذكر فمشايخ سمرقند منهم الشيخ
وشمس الايمة وفخر الاسلام يقولون لا يجوز التكليف جوازا او وقوعا بما شرط فيه الايمان فعلية لخصوصية
فيه اي في الايمان لا لجهة عمومه اي الايمان وهو اي عمومه كونه شرطا وهي اي الخصوصية فيه
انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما دونه لما فيه من قلب الاصول وعكس المعقول
وعبر لنا هذا القايل ان كثير في ايجابه بما يعلم ضمنا واما اذا افرد بالايجاب مستقلا فقصد به بالذات
فلا نسلم انه غير لائق غاية الامر ان يكون له دليل صحيح وصريح ومن عداهم اي مشايخ سمرقند متفقون
على تكليفهم اي الكفار بها اي الفروع وانما اختلفوا في انه اي التكليف في حق الاداء كالاعتقاد
اي طلب منهم في تلك المرتبة اداء الصلاة مثلا كما طلب منهم الاعتقاد بحقيتها ووجوبها او في حق الاعتقاد
فقط فالعراقيون قالوا الكفار مخاطبون بالامرين اي الاداء والاعتقاد كالشافعية قالوا مخاطبون بالثاني
اي بالاعتقاد فقط فعليه فقط اي فيعاقبون على ترك الاعتقاد فقط لا على ترك الاداء وليس جواب
هذه المسيلة محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه نصا بل اخذها اي صدر في المبسوط فيمن نذر صوم شهر فارتد
ثم اسلم لم يلزمه المنذور فعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات لعدم الفرق بين الواجب بالنذر وساير
الواجبات بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة ايام الردة على عدم تكليف الكافر بما شرط فيه الايمان
فانه لا يدل عليه لجواز سقوطه اي وجوب القضاء بالاسلام بعد الكفر العارضي كالاسلام اي كسقوطه
بالاسلام بعد الكفر الاصلي بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ويدل عليه السنة والاجماع ولو قيل

المثالة وهي ان الكفار غير مخاطبين بالعبادات في حق الاداء اي العراقيون من قبل محمد

الردة تبطل القرب لعدم اهلية الكافر للقربة والتزام القربة في الذمة قربة فيبطل الالتزام المذكور
وهو وجوب المنذور ولم يلزم ذلك جواب لو اي لو قيل ما ذكر لقيل في جوابه لم يلزم الاستدلال
على المطلوب بمسيلة النذر بوجود مسايل اخرى يستدل بها ولا يرد عليها شي وقد ذكر في
الشرع عدة منها كدخول الكافر مكة ثم اسلامه ثم احرامه فانه لا يجب عليه دم لانه لم يجب عليه
النص كما هو المرجع الى غيرة لك وفيه ما فيه وظاهر قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة
وقوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا لم نك من المصلين دليل للعراقيين لدلالتهما على ان ترك الزكاة
والصلاة صار سببا لتعذيبهم ولا يتصور ذلك الا بكونهما واجبين عليهم وخلافه اي وخلاف
ظاهر كل منهما كان يكون المراد بالاولى عدم فعل ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة وبالثانية
عدم كونهم من المومنين كقوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين اذ المراد به المعتقدون
فرضية الصلاة تاويل بعيد لا يصار اليه بلا دليل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لما بعثه
النبي صلى الله عليه وسلم وقال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا
لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم صدقة في اموالهم توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم اخرجه الستة
لا يوجب توقف التكليف باداء الشرايع على الاجابة بالايمان الا ترى انه ذكر افتراض الزكاة بعد
الصلاة ولا قايل بالترتيب بينهما غاية ما فيه تقديم الاهم مع رعاية التخفيف في التبليغ واما انهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات فاتفاق وقالوا في وجه العقوبات لانها تقام زاجرة عن ارتكاب
اسبابها وباعتقاد حرمتها يتحقق ذلك والكفار اليق به من المومنين وفي وجه المعاملات لان المطلوب
بها معنى دنيوي وذلك بهم اليق لانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم التزموا بعقد الذمة ما يرجع اليها
الفصل الثاني في الحاكم الحاكم لا خلاف انه الله رب العالمين ثم الاشعرية قالوا لا يتعلق له تعالى
حكم بافعال المكلفين قبل بعثة لرسول اليهم وبلوغ دعوة من رسلهم فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان
قبلهما فضلا عن ساير الاحكام والمعتزلة قالوا يتعلق له تعالى حكم بما ادرك العقل فيه من فعل المكلف
صفة حسن او قبح كما ياتي تفسيرهما لذاته وصف لاصل الاوصاف والضمير للموصول المعبر به عن فعل المكلف
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر فان العقل اذا نظر في ذاتهما وجد فيهما الحسن والقبح وهذا
عند قدمايهم وعند طايفة منهم يتعلق بما ادرك العقل فيه صفة حسن او قبح لصفة توجب ذلك فيه
يعني ان لها مدخلا في ذلك لا انها تستقل بدون الذات والجبايية اي ابو علي الجبايي واتباعه بما ادرك
فيه ذلك لوجوه واعتبارات مختلفة كلطم اليتيم فانه باعتبار كونه تاديبا حسن وباعتبار مجرد التعذيب
قبيح وقيل وقايله ابو الحسين منهم بما ادرك فيه القبح لصفة في القبيح فقط وعدمها اي الصفة الموجبة
للقبح كاف في الحسن وما لم يدرك فيه العقل صفة حسن او قبح كصوم اخر يوم من رمضان وفطر
اول يوم من شوال انما يتعلق به الحكم بالشرع والمدرك من الصفات اما حسن فعل بحيث يقبح تركه واجب

اي نفعل الفعل واجب وإلا اي وان لم يكن حسنه بحيث يقبح تركه فمندوب او المدرك حسن تركه على وزانه
اي على وزان المدرك حسن فعله بان يكون حسن تركه بحيث يقبح فعله فحرام والا فهو مكروه
والحنفية قالوا للفعل صفة حسن وقبح كما تقدم في ذيل التمهيد وكل منهما فلنفسه وعزه او الضمير للفعل
وبه اي وبسبب ما في الفعل من الصفة يدرك العقل حكمه تعالى فيه اي في الفعل فلا حكم له اي للعقل
ان الحكم الا لله عز ان العقل انما استقل بدرك بعض احكامه تعالى ولذا قال المصنف على ما
نقلنا فيه وهنا غير قول المعتزلة كما يعرفه ثم انهم كابي منصور من اثبت وجوب الايمان وحرمة الكفر
ونسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وهو اي هذا المجموع وجوب شكر المنعم وزاد
ابو منصور وكثير من مشايخ العراق ايجابه اي الايمان على الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانيته تعالى
ونقلوا عنه اي ابي حنيفة لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم والبخاريون
قالوا لا تعلق لحكم الله بفعل المكلف قبل بعثة رسول اليه وبلوغه حكم الله فيه لكن كالاشاعرة وهو المختار
وحاصل مختار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني النفي لوجوب اداء الايمان
عن الصبي العاقل لرواية عدم انفساخ النكاح اي نكاح المراهقة وهي المقاربة للبلوغ اذا كانت بين
ابوين مسلمين تحت زوج مسلم بعدم وصف المراهقة الاسلام مفعول للوصف بان كانت عاقلة واستوصفت
فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير اذ لو كانت الصبية العاقلة مكلفة بالايمان لبانت كما لو بلغت
غير واصفة ولا قادرة على وصفه واما نفس الوجوب فثابت كما يأتي في الفصل الرابع وحاصل
مختارهم في البالغ الناشئ على شاهق ونحوه اذا لم يبلغه دعوة انه لا يكلف به اي الايمان بمجرد
عقله ما لم تمض مدة التأمل وقدرها اي المدة مفوض اليه تعالى فان مضت مدة علم ربه
انه قدر على ذلك ولم يؤمن نعاقبه عليه والا فلا وما قيل من انها مقدرة بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد
فانه يمهل ثلاثة ايام قياس مع الفارق والعقل لا يتفاوت وثمة قرب عاقل يهتدي في زمان
قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فلو مات قبلها اي تلك المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا
لا عقاب عليه او مات معتقد الكفر واصفا له او غير واصف خلد في النار لان اعتقاد
الكفر دليل خطور الصانع بباله وتفرغ اسنده او ال منه فلم يبق له عذر وكذا يخلد في النار اذا
مات بعدها اي المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا او انه لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة
التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب من نومة الغفلة فلا يعذر وبهذا التحرير
يبطل الجمع الذي ذكره الشيخ اكمل الدين بين مذهب الاشاعرة وغيرهم بان قول الوجوب اي
قول من يقول بالوجوب قبل البعثة معناه ترجيح العقل الفعل وقول الحرمة معناه ترجيحه
اي العقل الترك فرجع كلام المعتزلة وغيرهم واحد وانما بطل الجمع لانك قد عرفت الفرق بين
اعتباري الفريقين في ثبوت الاحكام وما يثبت به وبين اللوازم المتخالفة المترتبة عليهما فان
اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وهذا كله بعد كونه اي هذا الجمع بتفسير الوجوب

والحرمة

والحرمة بما ذكره خلاف الظاهر اذ لا يفهم من الوجوب الترجيح المذكور وما ذكرناه عن البخاريين من عدم
تعلق الحكم قبل التبليغ نقله المحقق ابن عين الدولة عنهم عن انه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا
على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحملوا ان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما
يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه انه لا عذر له فيه بعد البعثة والرواية المذكورة في
المنتقى والميزان عن محمد بن سماعة عن محمد عن ابي حنيفة وفي غيره كجامع الاسرار عن ابي يوسف عن محمد
ومع تحجيب بناء على التفسير المذكور حمل الوجوب في قوله اي ابي حنيفة لوجب عليهم معرفته
بعقولهم على ما ينبغي اي على الابتغاء اذ حمله على حقيقة الوجوب ينافي التنبيه بعد البعثة وكلهم اي
الحنفية على امتناع تعذيب الطائع عليه تعالى وامتناع تكليف ما لا يطاق فهنا ثلاثة من
الاصول في محل النزاع تصحيح ما فصل من المذاهب وهي اتصاف الفعل بالحسن والقبح وهذا هو
الاول ومنع استلزامها اي الاتصاف حكما في العبد واثباته اي اثبات استلزام الاتصاف حكما في
العبد وهذا هو الثاني وهو في الحقيقة اصلان عدا واحدا لكونهما نفيا واثباتا بالشيء واحد هو
الاستلزام المذكور واستلزامه اي الاتصاف منعهما اي تعذيب الطائع وتكليف ما لا يطاق
منه تعالى وهذا هو الثالث ولا نزاع في ادراكه اي العقل الحسن والقبح للفعل بمعنى صفة الكمال و
صفة النقص فانهما تستعملان فيهما كالعلم والجهل اي كما اذا قيل العلم حسن والجهل قبيح فانه يراد بهما
حينئذ ما ذكر والعقل يدركهما فيهما ولا فيهما اي ولا نزاع ايضا في درك العقل اياهما للفعل بمعنى
المدح والذم اي بمعنى انه يمدح فاعله ويذم في مجاري العادات فان العادة ان يمدح الفاعل في بعض
الافعال ويذم وعلم العقل تفاصيلهما بل النزاع فيهما اي في ادراك العقل الحسن والقبح بمعنى
استحقاق مدحه تعالى وثوابه للفاعل على ذلك الفعل ومقابليهما اي وبمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه
للفاعل على ذلك الفعل والحجة للثاني الاول اي اتصاف الفعل بالحسن والقبح ان قبح الظلم ومقابلة
الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يتدين بدين ولا يقول بشرع كالبراهمة مع اختلاف
عاداتهم واغراضهم يرد عليه انه سلمنا اتفاق العقلاء على قبح ما ذكر بمعنى انه يذم فاعله لكن لا نسلم
اتفاقهم عليه بمعنى استحقاقه الذم عند الله والعقاب والنزاع فيه فلولا انه اي اتصاف الفعل
بذلك مدرك بالضرورة في العقل لذاته لم يمكن ذلك الاتفاق ومن ضرورة الاتفاق على قبح ما ذكر
الاتفاق على حسن ما يقابله ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلقها اي الاحكام صادرة منه تعالى
بمعنى سلمنا الاتفاق على ادراك الحسن والقبح في بعض افعال العباد كما ذكرتم لكن لا نسلم الاتفاق
على انه ما استحسنه العقل او استقبحه صار متعلقا للامر والنهي وهذا المنع مذكور في شرح المقاصد
لا يمشينا اي لا يجدينا ضررا لانا لم نقل بان مجرد اتصاف الفعل بالحسن والقبح يستلزم كونه متعلقا
للحكم بل توقف هذا التعلق على السمع فيه فقد سبق ان المتنازع فيه القبح بمعنى استحقاق الذم عند الله
والعقاب واذا كان هذا اللفظ صريحا يلزم كونه مذموما عنده مستحقا للعقاب وهنا عين النزاع

وقد يجاب عنه بانه ليس من الضروريات التي لا يمكن عدم مطابقتها للواقع فيحتاج الى السمع ولو سلم
فكونه مستحقا لما ذكر لا يستلزم توجه الخطاب منه تعالى بطلب تركه والله اعلم وقالوا اي الاشاعرة
في دفع اتصافه بالحسن والقبح هو اي ما ذكرتم من قبح الظلم والمعاملة المذكورة ليس للاتفاق عليه
لكونه مدركا بالضرورة بل لكونه مما اتفقت فيه الاغراض والعادات واستحق على صيغة المجهول
به اي بسببه والضمير للموصول المدح مرفوع لقيامه مقام الفاعل وهذا اذا فعل ما يقابله والذم
اذا فعله في نظر العقول جميعا ظرف للاستحقاق لمنشأ الاتفاق اتباع الاغراض والعادات
على مقتضى الطبيعة ومحبة المدح وكراهة الذم لا ما ذكرتم من ادراك الحسن والقبح على سبيل
الضرورة لتعلق مصالح الكل به اي بما ذكرتم وهو تعليل للاتفاق المذكور لا يفيد جزم المبتدا المعنى
قولهم اي القول المذكور لا يدفع حجتنا اذ هو ارتكاب للبديهي بل هو اي كون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح او الذم ولو لتعلق المصالح هو المراد بالذاتي اي بكون الفعل موصوفا
بالحسن او القبح لذاته لا كون الفعل مقتضيا لذاته الحسن او القبح للقطع بان مجرد حركة اليد قتلا
اي حركة قتل ظلما صفة القتل لا تزيد حقيقتها اي الحركة المذكورة على حقيقتها اي حركتها قتلا
عدلا فلو كان الذاتي هو ما يكون مقتضى الذات اعم لازمها اي الحركتين حسنا وقبحا يعني ان
كان لازم احديهما الحسن كان لازم الاخرى كذلك وهكذا منصوبان على الظرفية اي اخذا للازمان
الحسن والقبح او على الحالية اي حال كونهما حسنا وحال كونهما قبحا فان المراد بالذاتي ما يجزم به
العقل من الصفة التي هي الحسن والقبح بيان للموصول بمجرد تعقله اي الفعل حال كونه هذا المجزوم به
كائنا اي ناشئا عن صفة نفس من قام به ذلك الفعل فههنا صفتان احديهما قائمة بالنفس الناطقة
كالسماحة والجود وما يقابلهما والاخرى ناشئة عن الاولى اثرا لها يظهر في الخارج فباعتبارها اي تلك
الصفة الناشئة عن صفة نفس الفاعل يوصف ذلك الفعل بانه عدل حسن وضده اي ظلم قبيح
هذا الجزم من العقل والوصف بذلك باضطرار الدليل اي العقل مضطر في ذلك بسبب الدليل
الموجب لذلك ويوجب ما ذكر من القطع بان مجرد الحركة الى اخره ومن جزم العقل الى اخره كونه
اي كون اتصاف الفعل بالحسن والقبح مطلقا اي على الاطلاق انما هو لخارج اي لا مر خارج عن
ذات الفعل من الوصفين المذكورين ومثله اي مثل اتفاق العقلا على ما ذكر في افادة المطلوب
ترجيح الصدق اي ترجيح العقل الصدق على الكذب ممن استوى في تحصيل غرضه من جلب نفع او دفع
ضر هما اي الصدق والكذب ولا علم له بشريعة مبينة حسن الصدق وقبح الكذب فلولا انهما
معلومان بالضرورة لما كان الامر كذلك والجواب عن هذا من قبل الاشاعرة بان الايثار اي الترجيح
من العقل للصدق على الكذب في هذا ليس لحسنه اي الصدق عنده تعالى بل لحسنه عندنا
لنبين تصرفنا لا فانا لم ننف مثل ذلك الحكم حتى يقال ثبت انه موقوف على كونه موصوفا بالحسن والقبح
عند الله كما هو عندنا وانما نفينا المعتزلة لا دعائهم استلزام الاتصاف بذلك تعلق الحكم بهما من غير

توقف على سمع نعم يرد عليه اي هذا الدليل منع الترجيح للصدق على الكذب على التقدير اي تقدير
مساواة الصدق والكذب في حصول الغرض اذ قد يرجح الغرض الكذب على ذكر التقدير كما سيشير
اليه قالوا اي الاشاعرة ايضا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح كذلك اي اتصافا ذاتيا لم يتخلف كل
منهما عما اتصف به في بعض الموارد وقد تخلف قبح الكذب في وقت تعينه اي الكذب طريقا لعصمة
نبي من ظالم مثلا فانه حسن واجب والجواب هو اي الكذب المتعين للغرض باق على قبحه ولم
يتخلف عنه كاجراء كلمة الكفر على اللسان رخصة ولكن حسن الانقاذ اي التخليص للنبي يربو اي
يزيد في قبح تركه اي ترك التخليص عليه اي على الكذب الذي به الانقاذ وغاية ما يستلزم هذا انهما
اي الحسن والقبح فيه لخارج لكنهما اي الحسن والقبح من جهتين فالقبح من جهة كونه كذبا والحسن من
جهة كونه انقاذا فترجحت احداهما وهي جهة الحسن على الاخرى وقيل هو اي تعين الكذب فرض ما
ليس بواقع اذ لا كذب الا وعنه مندوحة التعريض اي سعة يعني كل من يكذب ليس له ضرورة
ملجئة الى الكذب اذ يمكنه ان يتكلم بما له محمل صادق هو يقصده والناس يفهمون منه المحمل الاخر
الذي لو قصده لما كان كاذبا فيستغني باستغنائه عن الكذب انما حصل بسبب التعريض فالانتفاع
لا يتوقف على الكذب لينبغي فيترتب عليه ما ذكر قالوا اي الاشاعرة ثانيا لو اتصف الفعل بالحسن
والقبح لذاته اجتمع المتنافيان في لا كذبن غدا ان صدقه اي لا كذبن غدا الخبر به حسن
انما يتحقق بكذب غد فيقبح لكونه يستلزم كذبا فاجتمع الحسن والقبح فيه وقلبه اي ولان كذبه
الذي به فيحقق بعدم كذب غد فيحسن لكونه ترك كذب فاجتمع الحسن والقبح في كذبه ومبناه اي هذا
الدليل على ان اللزوم لخارج حسن حسن وان لم يكن له حسن في ذاته هو كان له حسن في حد ذاته
والملزوم للخارج قبيح قبيح وان كان له حسن في حد ذاته وجوابه ما مر من عدم التنافي بين كونه
حسنا وقبيحا بالجهتين اي لا تنافي كونه الشيء حسنا من جهة كونه قبيحا من جهة اخرى لما وجب من
المراد بالذاتي تعليل لامكان اعتبار الجهتين المفهوم ضمنا كانه قيل كيف يمكن ذلك مع كون الحسن والقبح
ذاتيين والذات جهة واحدة فاجيب بان امكانه لمعنى وجب المصير اليه وهو ذلك المعنى هو الذي ذكر
انه مراد بالذاتي ويبين مفصلا فلا ينهض الدليل المذكور حجة على احد قالوا اي الاشاعرة ثالثا
لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته وهما اي الحسن والقبح لذاته عرضان قام العرض الذي
هو احدهما بالعرض الذي هو الفعل لان الحسن زائد على مفهوم الفعل والا اي وان لم يكن
زائدا عليه بل كان عينه او جزئه كانت تعقلية الفعل تعقلية اي الصورة الحاصلة في العقل من
الفعل عين الصورة الحاصلة فيه من الحسن وليس كذلك اذ قد يتعقل الفعل ولا يتعقل حسنه و
قبحه وايضا الحسن وصف وجودي لان نقيضه اي نقيض حسن لا حسن وهو سلب والا
اي وان لم يكن سلبا بل وجوديا استلزم محلا موجودا لامتناع قيام الصفة الثبوتية بالمحل المعدوم
انه استلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم لا حسن وهو باطل بالضرورة واذا كان احد

النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة استلزام ارتفاع النقيضين قال الشارح والكلام في القبح
كالكلام في الحسن وهو مقتضى كلام المتن حيث قال وهما عرضان الى اخره عن ان نفلكان الحسن
زائدا فلا يظهر فيه وجه التخصيص مع ان المدعى مركب ودليل الزيادة لا يختص بالحسن الا ان يقال
الوجودية متعينة في كون الوصف عرضا كما فيده قيد ادموجودي الى اخره وهو الحق فبين اول
كلامه واخره نوع تدافع في الايم الا ان يراد بقوله عرضان وصفان قائمان بالفعل وبالعرض في قوله
قيام العرض الحسن وحينئذ لا ينافي قول الشارح والكلام الى اخره ويؤيد ما قلنا قوله ودفع
هذا الدليل بان عدمية صورة السلب اي ما صدق عليه السلب على الاطلاق عرفها لكونه من الصور
العقلية اولان صورته تفهم العدمية موقوفة على كونه مدخول النافي وجوديا وضع الظاهر
موضع الضمير لئلا يتوهم ان المراد به ثانيا ما اريد به اولا وهو مجموع النافي ومدخوله فاثبات
وجوديته اي مدخول النافي بعدميتها اي صورة السلب دور ورد عليه اي على هذا الدفع
ان يقال انما يثبت اي اثبت النفي وجود مدخوله باستلزام محل موجود اي باستلزام النفي محلا
موجودا لم يكن عدميا بقي ليس الاستدلال بالعدمية بما ذكر بل المأخذة من عدم استلزام
محلا وجوديا لم ينتقض الدليل بامكان الفعل ونحوه كما نقضه الاشاعرة بان يقال لو كان الامكان زائدا على الفعل
لزم قيام العرض بالعرض لان الامكان زائد على مفهومه واللازم ان يتعقل بتعقله ثم يلزم كونه
وجودا لان نقيضه سلب الى اخره واللازم باطل للاتفاق على ان الامكان ونحوه ليس بموجود
بل من الاعتبارات العقلية والعوارض الذهنية ولا ينتقض هذا الدليل بالتضايف اي هذا الدليل
انه لا يتصف فعل بحسن شرعي للزوم قيام العرض بالعرض وانما لا ينتقض لانه اي الحسن الشرعي
ليس عرضا لانه اي حسنه طلبه تعالى الفعل وطلبه من تعلقات كلامه القديم بفعل المكلف
لا صفة له والتحقيق ان صورة السلب قد تكون وجودية اي موجودا كاللامعدوم اي ما ليس بمعدوم وقد يكون
عدمية اي موجود ومعدوم كاللاممتنع فانه ينقسم الى الواجب والممكن بالاشتمال المعدوم
ولو سلم انه لو اتصف باحد هذه النافية لزم قيام العرض بالعرض فقيام العرض بالعرض بمعنى النعت
للعرض به اي بالعرض فالقيام بمعنى اختصاص الناعت والمنعوت غير ممتنع بل واقع كاتصاف
الحركة بالسرعة والبطء اذ حقيقته اي كون العرض قائما بالعرض بمعنى النعت به عدم القيام
بالعرض خصوصا اي في خصوص المادة وهو فيما اذا كان ما قام معنى لا وجود له في الاعيان
وحسن الفعل امر معنوي اذ ليس المحسوس سوى الفعل ولو كان الحسن القائم به من الاعراض
الموجودة في الخارج لكان محسوسا قالوا اي الاشاعرة ثانيا فعل العبد اضطراري ليس
باختياري واتفاقي يصدر عنه كيف ما اتفق اي بنقسم اليهما لانه اي فعله ان كان بلا مرجح
لوجوده على عدمه بل يصدر عنه ما حتى ولا يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر فهو الثاني اي اتفاقي
وان كان به اي بمرجح فاما ان يكون بمرجح من العبد وهو موجب للتسلسل او ينقل الكلام الى ذلك

المرجح ويلزم جرا او بمرجح لا منه اي العبد فان لم يجب الفعل معه اي مع ذلك المرجح بان صح تركه اي
الفعل كما صح فعله عاد الترديد وهو انه اما ان يكون ذلك المرجح بلا مرجح او به وما كان به فاما
من العبد او من غيره واياما كان يلزم المحذور وان وجب الفعل معه فاضطراري ولا يتصفان
اي الاضطراري والاتفاقي بهما اي الحسن والقبح اتفاقا منقوض اي هذا الدليل مدفوع بانه اي
صدور الفعل بمرجح منه اي العبد وهو الاختيار وليس الاختيار باضطراري اي باختيار اخر ليتسلسل
وصدور الفعل عند المعتزلة مع المرجح على سبيل الصحة لا الوجوب يعني مع وجود ذلك
المرجح يصح صدوره فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه بسبب صدوره صار راجحا بحيث يمتنع عدم الصدور
الا الى الخصم فانه يقول بالوجوب لان المرجح اذا رجح جانب الوجود لا يمكن ان يتحقق بالمقابلة
والا يلزم ترجح المرجوح ولو سلم ان المرجح يوجب وجوب الفعل فالوجوب بالاختيار لا يوجب
الاضطرار المنافي للحسن والقبح ودفع هذا الدفع بانه ثبت لزوم الانتهاء اي انتهاء سلسلة
العلة الى مرجح ليس من العبد لما ذكر من البطلان للتسلسل يجب معه اي مع ذلك المرجح الفعل لـ
ذلك لانه لو لم يجب معه يعود الترديد على ما ذكره والجملتان صفتان للمرجح وبذلك يبطل استقلال
العبد به اي بالفعل ومثله اي مثل هذا الفعل الذي ليس العبد مستقلا به عند المعتزلة
لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به وهو اي هذا الدفع لذلك الدفع رد المختلف الى المختلف
لان الاستدلال من قبل الاشاعرة في مقابلة القائلين باتصاف الفعل بالحسن والقبح وهم المعتزلة والحنفية
بعض مقدماته غير مسلم عند المعتزلة وهو الوجوب المستلزم للاضطرار وبعضها غير مسلم عند الحنفية
وهو اقتضاء الوجوب مطلقا الاضطرار المنافي للاتصاف المذكور وكان حاصل الدفع من القائلين بمنع
منع الوجوب مستندا بان صدور الفعل عند المعتزلة على سبيل الصحة ومنع الاقتضاء المذكور وكان
حاصل دفع الدفع من قبل الاشاعرة اثبات المدعى بتغيير الدليل الى مقدمات منها لزوم الانتهاء الى
مرجح ليس من العبد وهو غير مسلم عند المعتزلة ومنها بطلان استقلال العبد وهو كذلك ومنها ما اشار
اليه بقوله ومثله عند المعتزلة الى اخره ويفهم ان مثله يحسن ويقبح عند الحنفية ويصح به التكليف كما في
كل واحد من الاستدلال وما غير اليه من كونه من مقدمات مختلفة كل منها على راي قوم فكل منهما مختلف
والاول مردود الى الثاني او العكس لكونه لا مناه والمراد من المختلف الاول الاشاعرة ومن الثاني المعتزلة
ومن الرد توجيه الزام الاشاعرة عن الحنفية نحو المعتزلة والله اعلم ويؤيده قوله ولا يلزمنا
معشر الحنفية ما الزم المعتزلة من الدليل المشار اليه بقوله ثبت الى اخره لان وجود الاختيار في الفعل
عندنا كاف في الاتصاف بالحسن والقبح وصحة التكليف المبني عليه فلا يضر الوجوب المسبوق بالاختيار
وهذا الدفع المفاد بقوله مدفوع الى اخره يشترك بين اهل الحق الذي اخترناه وهو ما ذكره ابن
عين الدولة ممن شاهدهم من ائمة بخارى وجمع من الاشاعرة وهم الذين ليس مرجع نظرهم في الافعال
الجبر فلا ينقض هذا الدفع منهم اي الاشاعرة بالجمع المذكور اذ مرجع نظرهم في الافعال الجبر

الاختيار وايضا هو فرع للعبد اي اليد بخلقه تعالى لا صنع له اي للعبد فيه اي الاختيار ثم لما
ذكر عدم انتهاض ما ذكر من الاشاعرة الذين ادى نظرهم الى الجبر اراد ان يبين لم انتهاضه من
الحنفية فقال اما الحنفية وانما شاركوا الاشاعرة في اثبات الكسب للعبد لم يشاركوهم
في تفسيره فالكسب عندهم صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فالجار الثاني
بالقصد او بالتصميم لتضمنه معنى التوجه فاثرها اي القدرة المخلوقة لا قدرة الله كما زعم الشارح
والا لزم ما لزم الاشاعرة من الجبر وهو ظاهر في القصد المذكور ويخلق الله سبحانه عنده اي
عند القصد المصمم بالعادة اي بطريق العادة بان جرت عادة الله ان يخلق فعل العبد عند قصده كما
جرت عادته في خلق الاشياء عند الاسباب الظاهرية من غير تاثير لتلك الاسباب ولا مدخلية منها
ثم اراد ان يبين ان تاثير القدرة المخلوقة في القصد المذكور لا يوجب نقصانا في القدرة القديمة
فقال فان كان القصد المذكور حالا اي وصفا غير موجود ولا معدوم في وصف قائما بموجود فليس
الكسب بخلق اذ هو اخراج الموجود من العدم الى الوجود فلا يلزم اثبات خالق غير الله وعليه
اي على ثبوت الحال او على كون القصد حالا جمع من المحققين من القاضي ابو بكر وامام الحرمين
او لا وجود له صدر الشريعة وعلى نفيه اي الحال كما عليه الجمهور فكذلك اي ليس الكسب خلق ايضا
على ما قيل والقائل صدر الشريعة الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة
اي لا فيما قامت به القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد المقدور بذلك الامر الاضافي والكسب
امر اضافي يقع به المقدور في محلها اي القدرة وهذا القدر كاف في الفرق بينهما فقوله
ولا يصح انفراده اي القادر بايجاده اي المقدور لزيادة التفسير فاثر الخالق في فعل العبد ايجاد
الفعل في غيره واثر الكاسب التسبب الى ظهور ذلك الفعل المخلوق على جوارحه ولو بطلت هذه
التفرقة بين الخلق والكسب على تقدير ابطال التفرقة المذكورة لقيام البرهان على وجود
لنا مخلص اخر وهو انه وجب تخصيص خلق القصد المصمم من عموم الخلق المدلول عليه بالنص
الدال على انه تعالى خلق كل شيء بالعقل متعلق بالتخصيص اي بالدليل العقلي والسمعي اشارة
الى ذلك الدليل بقوله لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة
التي من شانها التمكن من الفعل والترك وينتفي به الجبر ويتحقق به حسن التكليف المستعقب العقاب
بالترك والثواب بالامتثال بل لا امتثال اصلا ولا معصية يعني اذا لم يكن لقدرة
العبد تاثير في نفس الفعل وفي العزم المسبوق به الفعل لا يبقى لحسن التكليف الذي يترتب عليه
الثواب والعقاب وجه بل لا يتحقق من المكلف امتثال لا انه اذا كان الفعل والعزم كلاهما باثر القدرة
القديمة من غير مدخلية الحادثة كان العبد مجبورا فيهما والفعل الاضطراري لا يتحقق به الامتثال لانه
شرط فيه الاختيار وايضا لا معصية اذ هي ارتكاب المحرم اختيارا قالوا اي الاشاعرة خامسا لو حسن
الفعل لذاته او لصفته واقتضاهما لم يكن الباري سبحانه وتعالى مختارا في الحكم وذلك لانه اي الحكم

حينئذ

حينئذ يتعين كونه اي الحكم على وفق ما في الفعل من الصفة التي هي الحسن او القبح لان الحكم على خلاف
ما هو المعقول قبيح لا يصح منه تعالى وفي اليقيني نفي الاختيار وهو اي هذا الدليل وجه عام يرد من
على الاشاعرة في عمهم ولكن لا يلزمنا معشر الحنفية لانه اي الحكم اذا كان قديما عندنا لانه كلامه النفسي
خلافا للمعتزلة فان الحكم عندهم حادث وحيث نفي صار اضطراريا كيف يكون اختياريا اذ اثر
الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا فانه عندنا فاعل موجب بالنسبة الى صفاته وهو اي هذا التعليل
الزامي على المعتزلة ومدفوع عنهم بان غايته اي غاية ما يلزم المعتزلة في مقام التاويل انه
تعالى مختار في موافقة تعلق حكمه الحكمة صلة الموافقة يعني ليس بمضطر في هذه الموافقة فيصح منه
ان يتعلق حكمه بغير موافق لها ولا يخفى ان هذا الاختيار منهم مع القول بوجوب الاصلح عليه فان قيل
المراد ههنا الوجوب بالغير وبذلك المعنى بالنظر الى الذات قلنا المعتبر في الاختيار الصحة بحسب
نفس الامر لا بحسب الذات فتفطن وذلك اي اختيار تلك الموافقة المستلزم تعلق ارادته
باحد الطرفين لا يوجب اضطراره تعالى في الحكم وانما يوجبه الاضطرار وفيها ولنا في الثاني من الامور
الثلاثة المشار اليها بقوله وفيما سبق فقيمت ثلاثة وهو عدم استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح
كذا ذكر ويرد عليه انه يجوز العفو في جميع صور المخالفة وايجاب ما في الترك لا يعني والظاهرات
لنا في الجملة مبني على ما ذكرنا من اعتبار الايجاب الحرمي في جانب الشرط في العبد لو تعلق الحكم
بالفعل المتصف بالحسن او القبح في الجملة لان المدعي سلب كلي ونقيضه ايجاب جزئي قبل البعثة لزم التعذيب
بتركه اي بترك الفعل المتعلق به الحكم في الجملة بانه يتعلق بتركه العقوبة حكما وهو اي التعذيب بتركه
قبل البعثة منتف فان قلت انتفاء التعذيب قبل البعثة لا يستلزم نفي التكليف قبلها لجواز كونه مكلفا
مستحقا للعذاب بالترك معفوا عنه قلت الاية تدل على انه لا يستحق ايضا فيها لدلالتها على نفي العذاب
لم وكونه معذورين بنائي استحقاق العذاب والله اعلم بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فيدل اي ولا مشيئي فاستغني عن ذكر الثواب بذكر العذاب الذي هو الظهر في تحقق معنى التكليف
وتخصيصه اي العذاب بعذاب الدنيا كما جرى للامم السالفة من مكذبي الرسل او بما عدا الايمان تخصيص
بلا دليل وانعم من هذا ان يراد بالرسول العقل ونفي التعذيب الذي في الاية وان لم يستلزم نفي
نفي التكليف بالكلية عند ابي منصور وموافقيه لجواز العفو عندهم عن المكلف الذي ترك ما كلف به
كذا ذكر الشارح ويرد عليه ان عدم استلزام نفي التعذيب نفي التكليف لجواز العفو لا يختص بابي
منصور فالوجه ان يقال انه لما قال بكون العبد مكلفا قبل الارسال ببعض الاحكام دون بعض على ما ذكر
كان معنى الاية عنده ما كنا معذبين بترك ما يتوقف على السمع خلافا للمعتزلة قال الشارح فانه
يستلزمه عندهم قطعا لعدم تجويزهم العفو بالمنة على ما اسلف واما على ما ذكرنا فمعناه خلافا لهم فانهم
قصدنا خلافا لهم فانهم يعمون التكليف ولا يقولون بمثل ما قال ابو منصور بجزانه يرد حينئذ انه لا يتعلق
بالعقل بعض الاحكام فنفي التعذيب بترك تلك الاحكام لا يستلزم نفي التكليف عندهم ايضا والجواب

الآية

ان ما يدرك العقل فيه حسنا او قبحا قليل فالتكليف بالاكثر قبل الارسال موجود وتخصيص
ذلك القليل تاويل بعيد فتدبر لكنه اي نفي التعذيب يستلزمه اي نفي التكليف عند ابي منصور
في الجملة استلزام نفي التعذيب على ترك فعل يتوقف حكمه على السمع فيستلزم نفي التكليف بذلك
الفعل ونظايره ولا يستلزم نفي التكليف بما لا يتوقف حكمه عليه فعلم ان المراد بنفي التعذيب
المحكوم نفيه على تركه مطلقا لا نرمه ترك التكليف مطلقا واليه اشار بقوله وانما لا يلزم ترك
التكليف مطلقا في نفي تعذيب معين بان يكون متعلقه تركا مخصوصا وكان المراد بالمعين ما
ليس بصيغة العموم فتعميمه اي التعذيب مطلقا لنفيه اي التكليف مطلقا فيستدل بالمعلول
على العلة وايضا يستدل على انتفاء التكليف بانتفاء التعذيب بترك الفعل المتعلق به الحكم عقلا
بقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله الآية اي لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع
آياتك من قبل ان نذل ونخزى وجه الاستدلال انه تعالى لم يرد عذرهم وصدقهم على تقدير عدم
الارسال لا يستحقون العذاب بل هم معذورون لجهلهم وارسل اليهم رسولا لئلا تنقطع رابطة ولئلا
تقل حجة اليهم بعذر لان العقل كاف في معرفة الاحكام وايضا يستدل بقوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل فانه يفهم منه ثبوت الحجة لهم على الله لو عذبهم قبل البعثة فيعذبهم
العذاب وهو يوجب عدم الحكم قبلها قالوا اي المعتزلة لو لم يثبت حكم من الاحكام الا بالشرع لزم
افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات النبوة لان النبي اذا ادعى النبوة واتى بالمعجز فحينئذ اذا قال
النبي للمبعوث اليه انظر في معجزي لتعلم صدقي قال المبعوث اليه لا انظر فيه ما لم يثبت الوجوب
اي وجوب النظر علي اذ لا يمتنع عما لم يجب عليه ولا يثبت الوجوب علي ما لم انظر في معجزي
اذ لا وجوب الا بالشرع ولم يثبت الشرع بعد او قال بعبارة اخرى او صح وجب لا انظر او لا يثبت
الشرع ما لم انظر واني لا انظر ولا سبيل حينئذ للنبي الى دعوته فالحامه باطل فبطل كون وجوب
النظر فيه شرعيا فتعين كونه عقليا ما لم يثبت الشرع الحاضر اي ولا يثبت الوجوب علي ما لم انظر
باطل لانه اي الوجوب ثابت بالشرع في نفس الامر نظر في المعجز او لا غاية الامر انه لا يعلم ثبوته
علما تصديقيا فان قلت اي فائدة في ثبوته يجب في نفس الامر اذا لم يعلم به وهل يلزم الحجة عليه الا بعد
علمه بالطلب قلنا اذا عرض عليه النبي انه معه معجز ان نظر فيه يحصل له اليقين بكونه نبيا صادقا فيما
يخبر به عن الله تعالى من طلب الايمان وغيره ولا يتوقف هذا على شيء سوى النظر فيه كان ذلك
حجة عليه ولو كان في اثباته مستمرا ومتعنتا واليه اشار بقوله وليس اي يجب النظر عليه قبل النظر في ثبوت
الشرع عنده تكليف غافل عما هو مغافل عنه ولا طلب فعل ممن هو خالي الذهن عن نفسه ذلك الفعل
بل فهم ما هو طولب به وطولب منه وما قيل تصديق من ثبت نبوته في اول اخباراته
واجب والا انتفت فائدة البعثة وذلك لان المقصود من ارسال الرسول تبليغ الاحكام الالهية ليعملوا
ليبادروا بعملها بموجبها وهو لا يحصل الا بالتصديق باخباره فيجب عليهم التصديق باول اخباره الاول اذ عدم

ما لم يثبت الشرع الى آخره صح

والجواب انه قوله ولا يثبت الى آخره صح

وجوبه يستلزم عدم وجوب ما سواه بالطريق الاولى فيلزم عدم وجوب تصديق شيء من اخباراته
واذا لم يجب تصديق شيء منها فلا بد ان لا يفيد فيه خاصة شيء منها فيضيع مثل واحد من احاد الناس
فلا يبقى للبعثة فائدة فيه بحث التوضيح في تفسيره ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان يتوقف
على الشرع يلزم الدور لان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي
فاخبر بامور مثل ان الصلاة واجبة فان لم يجب تصديق شيء من ذلك عليه يبطل فائدة النبوة وان
وجب فلا يخلو اما ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا بل يكون وجوب تصديق كلها شرعيا
والثاني باطل لانه على تقديره كان وجوب الكل بقوله صلى الله عليه وسلم فلزم انه قال تصديق اخباري
الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لزم عدم وجوب تصديق الاخبار الاول وان
وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل فتعين كون
وجوب شيء من اخباراته عقليا انتهى ولا يخفى ان انتفا فائدة البعثة لازم السلب الكلي وانتفا
السلب الكلي يتحقق بالايجاب الجزئي وقوله وان وجب الى اخر المقدمات مبني على الايجاب الكلي فيبقى
بينهما واسطة لم يتكلم فيها فالتقريب المذكور ليلا يرد عليه ذلك مع انه اخصر لما اثبت وجوب
تصديق الاخبار الاول رد فيه فقال فاما اي فثبوت وجوبه اما بالشرع او بالعقل والثاني عين
المطلوب كما سياتي وعلى الاول فبنفس وجوب تصديق اي فثبوته الشرعي انما يكون بنص دال على
وجوب تصديق النبي فهو اخبار ثان عن الله فنتكلم فيه على سبيل الترديد فنقول الثاني ثبوته
لا يكون بنفسه والا يلزم توقف الشيء على نفسه فيلزم ان يكون بغيره فاما ان يكون ثبوته بالاول
فيكون ذلك الغير هو الاخبار الاول فيدور اي فيلزم الدور لان المفروض توقف ثبوت وجوب
تصديق الاول عليه او يكون ثبوته بثالث اي باخبار ثالث فيتسلسل فهو اي وجوب تصديقه
في اول اخباراته بالعقل وكذا اي كوجوب تصديق الاخبار الاول وجوب امتثال اوامره اي
الشارع في اول ثبوت وجوبهما بالعقل فيقال لو كان ثبوته بالشرع توقف اي وجوبه على الامر
بالامتثال وهو نص ثان فان كان بالاول دار والا [illegible] بان
كان بثالث والثالث برابع وهلم جرا تسلسل [illegible] جوابه ان اللازم من هذا الدليل
جزم العقل بصدقه اي النبي في اول اخباراته ويوجب ذلك امتثال اوامره استنباطا من دليلهما
اي من دليل صدق اخباراته ووجوبات امتثالات اوامره وهو ظهور المعجزة على يده ليثبت صدقه
فيما يخبر عن الله تعالى ويمتثل ما يامر به فاين الوجوب عقلا بمعنى استحقاق العقاب في الآجل بالتركه
بل يتوقف الوجوب عقلا بهذا المعنى على نص فان قلت اذا ثبت صدقه وعلم ان ما يدعو اليه
من الله تعالى مطلوب من العبد يثبت انه اذا عصاه يستحق العقاب في الآخرة قلت لا نسلم
لانه لا يرجع اليه ضرر من عصيانهم ولا ينتفع به فيجوز ان لا يغضب على العاصي والاستحقاق
المذكور فيه ذلك خلا بد من نص دال عليه قالوا اي المعتزلة ثانيا نقطع بانه يقبح عند العقل

فوجوب امتثال الامر بالامتثال مطلقا الامر

بصدقه

العارف بعادة المنزهة وصفاته الكريمة ان ينسب اليه ما لا يليق من صفات النقص سيما او ورد شرع افاد ذلك او لا فيجزم عقلا انه ينسب اليه اجيب بان القطع بالقبح المذكور يعني العقا المشار لما ركز في النفوس من التنزه اي التي لم ينقطع منذ بعثة ادم عليه السلام فيتوهم انه القطع المذكور انه اي القطع المذكور بمجرد حكم العقل ثم لما كان المختار عند المصنف ان العقل يتصف بالحسن والقبح بحاكم ولا تكليف قبل البعثة قال وعلى اصلنا ثبوت القبح للعقل في العقل اي عند العقل وعنده تعالى لا يستلزم عقلا اي استدلالا عقليا تكليفه بعيد من العقلا ثم من وجد الاستدلال بمن له يعني انه يقبح منه تعالى تركه اي ترك تكليفه بكف النفس عن ذلك القبيح والحنفية والمعتزلة في الثالث اي استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح امتناع تعذيب الطايع وتكليف ما لا يطاق ثم ثبت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن والقبح في نفس الامر فيمتنع اتصافه اي اتصاف فعله تعالى به اي بالقبح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فالاتفاق على استقلال العقل بدركهما اي الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل على ما مر فبالضرورة يستحيل عليه تعالى ما ادرك فيه نقص وحينئذ اي وحين كان مستحيلا عليه ما ادرك فيه نقص ظهر القطع باستحالة اتصافه تعالى بالكذب ونحوه تعالى عن ذلك وايضا لو لم يمتنع اتصاف فعله بالقبح يرتفع الامان عن صدق وعده وصدق خبر غيره اي غير الوعد ويرتفع الامان عن صدق النبوة اي لم يجزم بصدقها لا عقلا لان صدقها موقوف على امتناع اتصاف فعله بالقبح الذي من جملته اظهارها الكاذب على دعوى النبوة ولا شرعا لانه لا يمكن اثباته بالسمع لان حجيته فرع صدقه تعالى والنبي بذكر الوعد عن ذكر الوعيد وما قال الاشاعرة من جواز الخلف في الوعيد كغيرهم لانه لا يعد نقصا بل هو من باب الكرم وعند الاشعري كساير الخلق القطع بعدم اتصافه تعالى بشيء من القبايح دون الاستحالة العقلية اذ القبح ليس بعقلي عنده فكيف يستحيل عنده عقلا الاتصاف به يحكم العقل بشيء فساير الخلق معه في القطع بعدم الاتصاف بما ذكر لا في نفي الاستحالة العقلية ثم هذا العلم القطعي كساير العلوم التي يقطع فيها بان الواقع في نفس الامر احد النقيضين مع استحالة الاخر لو قدر انه الواقع وذلك كالقطع بمكة اي بوجودها وبغداد فانه لا يحيل العقل عدمهما وحينئذ اي وحين كان القطع بعدم اتصافه تعالى بالقبح كالقطع بكون الجبل حجرا مع امكان انقلابه ذهبا ونظايره من العلوم العادية لا يلزم ارتفاع الامان عن صدق الوعد وغيره لانه وان لم يكن خلفه محالا عقليا لكنا نقطع بعدمه كما نقطع بعدم كون الجبل ذهبا والخلاف الجاري في استحالة اتصافه بالكذب ونحوه على ما ذكر جار نظيره في كل نقيصة ثم صرح بكيفيته بقوله اقدرته تعالى عليها اي على تلك النقيصة مسلوبة ام هي اي النقيصة بها اي بقدرته مشمولة فالجملتان الانشائيتان في محل الرفع على الخبرية تقدير الكلام نصوير الخلاف باعتبار السوال الذي يقع كل من المتمنى النهي عنه ان تنال اقدرته الى اخره والقطع بانه لا يفعل اي فالحال القطع بعدم

فعل تلك النقيصة والحنفية والمعتزلة على الاول اي على ان قدرته عليها مسلوبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحال وعليه فرعوا امتناع تكليف ما لا يطاق وامتناع تعذيب الطايع قال المصنف في المسايرة واعلماء الحنفية لما استحالوا عليه تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا لهوى نفسه في رضا مولاه امنع يعني يتعالى عن ذلك فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر ساير العقول وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله سيئا هذا في التجويز عليه وعدمه اما الوقوع فمقطوع بعدمه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه انتهى وذكر في المسايرة بطريق الاشارة ان الثاني وهو انها بها مشمولة والقطع بانه لا يفعلها اختيارا ادخل في التنزيه قال في المسايرة ثم قال يعني صاحب العمدة من مشايخنا لا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل انتهى ولا شك ان سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الاشاعرة اليق ولا شك ان الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر العقل في ان اي القولين ابلغ في التنزيه عن الفحشاء اهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا او الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بادخل القولين في التنزيه انتهى نفي قوله مع الامتناع مختارا في الشق الاول وقوله او الامتناع لعدم القدرة مع ما سبق من قوله لا شك ان الامتناع عنها من باب التنزيهات اشعار بان الاول ادخل في التنزيه اذ التنزيه يعني ليس باختياري غير ظاهر ويؤيده ما ذكرنا تقديمه ذلك الشق في الذكر والاولى في المسايرة ثان في هذا الكتاب ضد هذا او لو شاء الله قال قائل فيه اشارة الى ان ما سنذكره لم يقل به احد قبله هو اي النزاع بين الفرق الثلاثة لفظي فقول الاشاعرة هو انه اي الشان لا يحيل العقل اي يجوز مع قطع النظر عن الادلة الخارجية كونه متصفا بالالوهية اي المعبودية بالحق والمالكية اي المالكية لكل شيء من الموجودات الممكنة متصفا بالجور اي بما هو خلاف العدل اذا صدر من شخص يقال له جور وظلم وما لا ينبغي ادخل حاصله اي الاتصاف بما ذكر انه ما لك جابر ولا يحيل العقل وجود مالك كذلك اي جابر على مماليكه ولا يسع الحنفية والمعتزلة انكاره اي عدم احالة العقل ذلك وقولهم اي الحنفية والمعتزلة يستحيل كونه متصفا بالجور وما لا ينبغي انما هو بالنظر الى ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا العزيز الذي ثبت انه الاله لا غيره وهو الله سبحانه باقصى كمالات الصفات من العدل والاحسان والحكمة اذ يستحيل اجتماع النقيضين فلحظهم اي ملحوظ الحنفية والمعتزلة اثبات الضرورة بشرط المحمول في المتصف الخارجي المراد بالمتصف الخارجي الشخص الموجود في الخارج الثابت له وصف المتصف باقصى الكمالات ولا شك انه اذا اشترط مع ذاته الوصف المذكور بان يعتبر من حيث انه موصوف به ويتنسب اليه الجور الذي هو نقيض ما اشترط فيه يحكم العقل باستحالته بالضرورة وهذا معنى

فعل

اتيان الضرورة الي اخره والاشعرية يجوزون ذلك بالنظر الي مجرد مفهوم الدوام الملك لكل شي مع قطع
النظر عن كون ما يصدق عليه هذا المفهوم متصفا باوصاف الكمالات واستيلاء الاشعرية ان تنزلوا في
مبحث التحسين والتقبيح العقليين الي اتفاق العقل اي باحثوا بطريق التنزل وتسليم ان الفعل يتصف
بالحسن والقبح المستدعي تعلق الحكم به وبطلوا مسئلتين متعلقتين باتصافه بهما على التنزل اي
مع تنزلهم الي ذلك وتحقق وان ساعدناهم اي الاشاعرة على نفي التعلق اي تعلق الحكم بالفعل
قبل البعثة لكنا نورد كلامهم لما فيه اي في كلامهم مما لا تنفيه لتفيد التحقيق واظهار الحق
المسئلة الاولى شكر المنعم اي استعمال جميع ما انعم الله تعالى على العبد فيما خلق لاجله كصرف النظر
الى مشاهدة مصنوعاته ليستدل بها على صانعها والسمع الى تلقي اوامره وانذاراته واللسان الى
التحدث بالنعم والثناء الجميل على المنعم قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد في الكتاب العزيز ولذا قال
تعالى وقليل من عبادي الشكور ليس بواجب عقلا لانه اي الشكر لو وجب عقلا فلفايدة
اي فانما يجب لا يكون الا لفايدة وذلك لبطلان العبث وهو ان يفعل الفاعل اختيارا ما لا فايدة فيه
فاما الله اي واذا كان لفايدة فاما ان يكون لفايدة راجعة الي الله او للعبد اي او لفايدة راجعة
الي العبد وحينئذ اما ان يكون حصولها له في الدنيا او في الاخرة وهي اي هذه الاقسام الثلاثة
باطلة ثم بين بطلانها على ترتيب اللف والنشر فقال الاول لتعاليه تعالى عن ان يكون فعله لفايدة
راجعة اليه او عن رجوع فايدة اليه وحصول المشقة من الشكر الذي هو فعل الواجبات وترك
المحرمات ونحوهما في الدنيا يعني حقيقته تعب لا حظ للنفس فيه ولا يترتب عليه حظ لها فليس
للعبد فيه فايدة دنيوية وعدم استقلال العقل بامور الاخرة فليس للعقل ان يوجب الشكر
لفايدة راجعة الي العبد في الاخرة لان ذلك فرع استقلاله بما يحصل للعبد من الفوايد الاخروية
في مقابلة الشكر ولا استقلال له فيها لانها من الغيب الذي لا مجال للعقل وانفصل المعتزلة عن
هذا الالزام بانه لفايدة ثم بانها للعبد في الدنيا وهي اي تلك الفايدة الدنيوية دفع ضرر خوف
العقاب لزوم خطور مطالبة الملك المنعم بالشكر والامن
ثم استدل على وجود الخوف المذكور بقوله
من العقاب من اعظم الفوايد وكذلك دفع خوفه واندفاع الخوف فايدة دنيوية والمشقة التي يترتب
عليها دفع الضرر لا ينافي وجود الفايدة ومنع الاشعرية لزوم الخطور الموجب للخوف فلا يتعقب
وجوده والدفع المذكور فرع وجوده وقد يجاب بانه وان لم يتعين وجوده لكنه على خطر الوجود
وبالشكر يندفع احتمال وجوده وهو فايدة جليلة وفيه ما فيه على انه سيجي موجبه لان الكلام
انما ذكره المعتزلة منع اللهم الا ان يراد بالمنع انه سند المعتزلة لا يصلح للسندية وفيه ما فيه وعلى
تقدير التسليم للزوم الخطور المذكور فعارض بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير بالاتعاب بالافعال
والتروك الشاقة وما يتصرف فيه من نفسه وغيره ملك لله تعالى وهذا يفيد عدم وجوبه وبانه اي شكر
النعمة يشبه الاستهزاء من وجهين لصحتها لانه ليس للنعمة قدر يعتد به بالنظر الي مملكة المنعم وعظمة

شانه والمقابلة بالشكر يوهم الاعتداد بها عند المنعم وثانيهما ان النعم لا تعد ولا تحصى والشكر في مقابلتها
كاهداء فقير للملك حبة شعير في مقابلة ما انعم عليه من تمليك البلاد شرقا وغربا ولقد طال رواج هذه
الجملة من الاستدلال والاعتراض والجواب فيما بينهم على تهافتها اي تساقطها وعدم اهليتها لان يلتفت اليها
ثم بين التهافت بقوله فان الحكم يتعلق الحكم يعني حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة مثلا بالفعل قبل البعثة
تابع لعقلية ما في الفعل اي تابع لكون ما في الفعل من الحسن والقبح عقليا فاذا عقل فيه اي في الفعل
حسن يلزم بتركه ما هو اي الحسن فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه اي الشكر قبح الكفران
اي القبح الذي هو الكفران فالاضافة بيانية بالضرورة متعلق بالاستلزام والكفران فقد ادرك العقل
حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا اي ادركه بلا شبهة واذا ثبت الوجوب اي وجوب الشكر بلا
ريب لم يبق لنا مجال في تعيين فايدة بل نقطع بثبوتها اي الفايدة في نفس الامر علم تعينها او لا يعني
بعد القطع بثبوتها لا يتوقف تقسيم المذكور للفايدة ونفي اقسامه شبهة اذ هو ليس بحاصر ولا ما يفيد النفي
بقاطع فليس له مخلص الا منع العقلية والبحث انما هو بطريق التنزل وتسليم العقلية ولو منعوا اي الاشاعرة
اتصاف الشكر بالحسن واتصاف الكفران بالقبح لم نقرر مسئلة على التنزل وهو خلاف المفروض
وكذا انفصال المعتزلة بانها في الدنيا الي اخره مانع لعقلية ما في الفعل فان دفع ضرر خوف العقاب الذي
هو سند منع انتفاء الفايدة الدنيوية انما يصح حال كونه حاصلا للشاكر على العمل الذي به يتحقق الشكر
وهو اي الخوف او العمل الذي عليه الذي هو الكلام اي وجوب الشكر عقلا بطريقه اي بالطريق الموصل
الي العلم بالوجوب وهو حسن الشكر المقتضي ترك القبح وهو اي طريقه الذي فيه الكلام اي النزاع قد لا هذا
الانفصال ان البحث بطريق التنزل وتسليم العقلية لما في الفعل وتسليم لزوم الخطور اي خطور خوف
العقاب ومعارضتهم اي الاشاعرة للمعتزلة بالتصرف على ما سياتي بانه حرمة اي التصرف في ملك الغير
ليست عقلية فالتحريم الذي ادعاه الاشاعرة في التصرف المذكور عند المعارضة مبني على زعم المعتزلة
فالبحث الزامي واما معارضتهم بانه اي شكر النعمة مجازاة يشبه الاستهزاء فيقضي منه اي من صنيعهم
العجب لغرابته وسخافته كيف ويلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها على ان ما ذكر في وجه
شبه الاستهزاء كالمات واهية والوجه فيه اي في انتفاء تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة ان يقال لا طريق للعقل
الي الحكم بجدوث ما لم يكن الا السمع اي الا طريق السمع والنص والعرض اي المفروض انتفاؤهما اي
السمع والبصر اذ الكلام فيما قبل البعثة ولا سمع اذ ذاك فيه حتى تعلق حكمه تعالى بالفعل وادرك
ما في الفعل من حسن وقبح غير مستلزم تكليفه بفعل او ترك الا لو كان ترك تكليفه تعالى نقصا يجب
نفيه تعالى اي ايجاب ترك التكليف النقص ممنوع المسئلة الثانية افعال العباد الاختيارية مما لا يتوقف
عليه البقاء تقييد للافعال الاختيارية ويقابلها الاضطرارية وهي ما لا يمكن البقاء بدونها كالتنفس
في الهواء حالكونها واقعة قبل البعثة ان ادرك فيها جهة محسنة او مقبحة فعلى ما تقدم من
التقسيم عند المعتزلة من ان المدرك اما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب والا فمندوب او ترك

بلزتها

في ملك الغير علي ما ذكر الزامي اذ اعترفوا في المسئلة الثانية علي ما سياتي

الي الافعال هـ

علي وزان الحرام ومكروه وإلا اي وإن لم يدرك فيها جهة محسنة ولا مقبحة فلهم اي للمعتزلة في الاختيارية
ثلاثة مذاهب الإباحة اي عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية قالوا
واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل علي اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتي قتل بقوله خفت ان يكون آثما
لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي والحظر اي الحرمة
وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية والوقف وهو قول بعض الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي
وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ونقل عن الاشعرية ويستدل علي الاولين الاباحة والحظر ان الحكم
يتعلق حكم معين بفعل عقلا فرع معرفة حال الفعل بان يعلم انه هل فيه جهة محسنة او مقبحة علي ما تقدم
من التفسير او لا فاذا علم انه ليس فيه شيء من ذلك يحكم بعد ذلك للمبيح بناء علي هذا المنع خلق الله العبد وخلق
ما ينتفع من الافعال فمنعه من هذا الفعل والحال انه لا ضرر في هذا الفعل اذ المفروض انه ليس فيه
جهة مقبحة اخلال بفائدته اي خلقهما وهو اي الاخلال العبث اي ملزوم العبث وهو الخلو بلا فائدة
مراده اي المبيح وهو اي والعبث نقيصة يمتنع عليه تعالى يعني هذه المقدمة مطوية منوية في هذا
الاستدلال والحاظر يعني واذا قال الحاظر بناء علي منع الحصر في تلك الجهات والحظر لجواز الاباحة لا سبيل اليها
لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه اي الحاظر ان التصرف في ملك الغير يحتمل المنع والاذن والاحتياط
العقلي منعه اي العبد اذ علي تقدير عدم التصرف لا يلزم محذور وعلي تقدير التصرف يحتمل لزومه فالعقل
يحكم بترك ما يحتمل المحذور بالجملة يحتمله فاندفع بهذا التقرير ما قيل علي دليل الحظر من منع بطلان
التصرف في ملك الغير مستندا بان من ملك بحرا لا ينفد واتصف بغاية الجود كيف يدرك العقل
عقوبة عبده باخذ قدر سمسمة منه اي البحر لانه اي الحاظر لم يبن الحظر علي درك
العقل ذلك اي المنع بل علي احتماله اي منعه باعتبار انه تصرف في ملك المالك بلا
اذنه فيحتاط بمنعه واندفع ايضا منع ان حرمة التصرف عقلي بل سمعي ولو سلم
انه عقلي ففي حق من يتضرر بذلك والله سبحانه منزه عن ذلك ولو سلم ان التصرف في حق
كل مالك ممنوع عقلا فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز ودفعه اي الضرر الناجز عن النفس
واجب عقلا وليس تركه اي الفعل لدفع ضرر خوف العقاب الي اصل من التصرف في ملك
الغير اولي من الفعل المستلزم لدفع الضرر الناجز بل اعتبار العاجل اولي مع ما في هذا
الجواب من كونه اي المذكور غير محل النزاع فانه اي النزاع انما هو في نحو اكل الفاكهة
مما لا ضرر في تركه كما اشار اليه في اول المسئلة بقوله مما لا يتوقف عليه البقاء وما علي الاباحة
اي واندفع ايضا ما اورد عليهما من ان اريد بها انه لا حرج عقلا في الفعل والترك
فمسلم لكن لا يثبت به حكم الله برفع الحرج او اريد بها خطاب الشرع به اي بانه لا حرج في
الفعل والترك فلا شرع حينئذ اذ المفروض انه ليس ههنا جهة محسنة ولا مقبحة ولا سمع
او اريد بها حكم العقل به اي بكونه مباحا فالفرض انه اي العقل لا حكم له بحسن ولا قبح وانما
اندفع ما ذكر علي الاباحة اذ يختارون اي المبيحون هذا الشق الاخير بلا لزوم اي بسبب

يعني بالاباحة والحاظر بالحظر فاذا قال المبيح بناء علي منع الحصر
اذا قال ليس فيه شيء من تلك يحكم بعد تلك الجهات فهو مباح
فمنع الخصم الحصر في تلك الجهات والاباحة لجواز الحظر قال المبيح

ما يحتاج الي اختياره وهو لزوم العبث علي تقدير المنع وعدم الاباحة علي ما سبق واما دفعه اي دليل المبيح
المذكور بمنع قبح فعل لا فائدة له اي فيه للفاعل بالنسبة اليه تعالى فيتجه اي هذا الكلام عن
التنزل اي عن كونه بحثا بطريق التنزل وتسليم كون الحسن والقبح عقليا والغرض خلافه واليه اشار بقوله
لانه اي التنزل دفعه اي انه يدفع الخصم كلام المعتزلة علي تسليم قاعدة الحسن والقبح نعم يدفع
دليل المبيح بمنع الاخلال لفائدة الخلق علي تقدير المنع منه اذ ادراكه اي العبد قدرته تعالى علي
محققة فيه منزلة محققة لانه تعالى قد اراد قدرته ممكنة تجلي امتثاله مع احتمال غيره اي غير ما
ذكر من فوائد اخري مما قد يقصر العقل عن دركه فلا يجلب الاخلال علي تقدير المنع ويدفع الحاظر
احد دليله بانه لا يثبت حكم الحكم الاخر وهي الحكم الاثر وهي خطابه المتعلق بفعل المكلف المستتبع
الثواب او العقاب في الاخرة والحكم المضاف اليه اذ يحكم العقل بثبوته في نفس الامر يعني بثبوت الخطاب
المذكور في نفس الامر لا يكون مستتبعا لان يحكم العقل بثبوته هذا ويحتمل ان يكون الباء في بثبوته صلة الحكم
الاول يعني لا يثبت حكم العقل علي الخطاب المذكور بثبوته في نفس الامر قبل اظهاره للمكلف ظرف لا يثبت
اي قبل اظهاره اياه اي بطريق السمع وبواسطة الرسول فكيف يثبت باحتماله اي بمجرد احتمال
ثبوته في نفس الامر والحال انه لا خوف علي العبد لتحتاط اذ الخوف بعد العلم بالوجوب او الحرمة
وليس ههنا علم بجهة محسنة او مقبحة حتى يعلم احدهما واما الوقف الذي هو المذهب عند اهل الثالث
فتفسير بعدم الحكم اي بعدم حكم الله بشيء من الاحكام لعدم ادراك العقل شيئا من الجهات المذكورة وهو
منقول عن طائفة من المعتزلة وليس هذا به اي بالوقف لانه قطع بعدم الحكم لا توقف عنه وفسر ايضا
بعدم العلم بخصوصه اي الحكم فقيل بان كان عدم العلم بخصوصه للتعارض بين الادلة الدالة علي ثبوت
الاحكام قبل البعثة والادلة الدالة علي عدم ثبوتها قبلها ففاسد لانا بينا بطلانها اي بطلان الادلة
الدالة علي ثبوتها قبلها ويرد عليه انه يلزم حينئذ التوقف عن الحكم مطلقا لا عن الحكم الخاص فالوجه ان
يقال المراد التعارض بين دليل المبيح والحاظر فان المصنف قد بين بطلان كل منهما او لعدم الشرع حينئذ
والغرض ان العقل لا يستقل بادراكه كما ذكره بعض اصحابنا فمسلم وهو مذهبنا والحصر للتنفي
من ذكر التعارض دون غيره في الشق الاول من شقي الترديد وهو عدم العلم بخصوص الحكم لا لعدم
الشرع ممنوع بل قد يكون لعدم الدليل علي خصوص الحكم فعدم العلم بخصوص الحكم لعدم الدليل عليه
فالتوقف لاجله لا للتعارض فاذا ثبت هذه المذاهب المذكورة تتوجه حالكونها من المعتزلة كون
الحكم ليس من قبيل الكلام اللفظي اذ لا تحقق له اي للكلام اللفظي الا بعد البعثة ولا النفسي
في الكلام عندهم ولا يخفي ان المفهوم من قوله هذه المذاهب الثلاثة المذكورة مذهب الاباحة والحظر
والتوقف والايجاب المذكور انما يترتب علي اثبات الحكم قبل البعثة سواء كانت هذه المذاهب الثلاثة
المذكورة او لم تكن اللهم الا ان يقال بيان المذاهب الثلاثة من غير ذكر مذهب رابع يدل علي امرين احدهما
اختصاص المعتزلة في اصحاب هذه المذاهب والثاني استيعاب العقل الاحكام كلها فيلزم اثبات الكلام النفسي

علي جميع المعتزلة باعتبار جميع الاحكام فالجواب منع توقفه اي الكلام اللفظي عليها اي البعثة لجواز
تقدمه اي الكلام اللفظي عليها اي البعثة كخطابه تعالى الملائكة وادم فان قلت المقصود من هذا منع
مقدمته التي يتوقف عليها الدليل وهو قوله اذ لا تحقق له فتامل هذا ونقل عن الاشعري الوقف
ايضا علي الخلاف في تفسيره اي الوقف كما تقدم والصواب ان المراد به التفسير الثاني اي عدم العلم
بخصوص الحكم لعدم الحكم عنده اي الاشعري اي فيها اي في الافعال حكم لا يدري ما هو اي ذلك الحكم
الا في زمان البعثة فانه يدري حينئذ بالشرع لانه اي الحكم حينئذ يتعلق بالافعال بفعله حينئذ
المكلف ولا يخفى ان محل وقف الاشعري غير محل وقف المعتزلة لانه اي الوقف عندهم علي التفسير
الثاني عن الحكم المتعلق بالافعال ولا يتصور وجود تعلق الحكم عنده اي الاشعري قبل البعثة لما
اي كلام الاشعري اثبات قدم الكلام المتدرج الخطاب المتعلق بفعل المكلف والتوقف فيما
اي في الخطاب الذي حيث هو تعلقه التنجيزي بالفعل او هذا المذكور من قدم الكلام والتوقف فيما ذكر
معلوم من كل ناف للتعلق التنجيزي قبل البعثة بخلاف من اثبت قدمه ولم ينف تعلقه قبلها فلا وجه
لتخصيصه اي هذا التوقف به اي بالاشعري كما لا وجه لانا نهم اي المعتزلة تعلقه اي الحكم بالافعال
قبل البعثة مع فرض عدم علمه اي المكلف به مع انه اي الحكم حينئذ اي حين يكون متعلقا به ويعلمه المكلفون
لا يثبت الحكم في حق الكافر اذ ثبوته في حقهم حينئذ تكليف بما لا يطاق وايضا يلزمهم التعذيب وقال وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا بلا ثبوت اي ثبوت الحكم في حقهم حينئذ اي وان لم يكن كذلك بل لا يثبت التعلق
بدون الثبوت في حقهم فلا فائدة للتعلق لانحصار فائدته في الثبوت في حقهم ولو قالوا اي المعتزلة
الوقف كالاشعري اي كوقف الاشعري باثباتهم خطابا نفسيا موقوفا تعلقه علي البعثة والسمع كان ذلك منهم
علي اصولهم فرارا بلا دليل اذ لا دليل علي ثبوت لفظ فيه اي في الحكم قبل البعثة اصلا بخلاف
الاشعري فانه قايل بانه وجب ثبوت الكلام النفسي اولا لما قام عليه من الدليل علي قدم الكلام
وكونه ليس من قبيل الحرف والصوت الحادث عنده ثم ترتب عليه التوقف المذكور واما الخلاف المنقول بين
اهل السنة والجماعة وهو ان الاصل في الافعال الاباحة او الحظر فقيل اثباتهما بعد الشرع بالادلة السمعية
اي دلت الادلة السمعية علي ذلك الخلاف بان دل بعضها علي الاباحة وبعضها علي الحظر فكل من الفريقين
تمسك بما ينفع له والحق ان ثبوت هذا الخلاف مشكل لان السمعي لو دل علي ثبوت الاباحة او التحريم
قبل البعثة ظرف للثبوت اي بلا دلالة لانها فرع وجود السمعي المتاخر عن البعثة فالسمعي الحادث
بعد البعثة يدل علي كونهما ثابتين قبلها بطل نفي الاحكام قبلها اذ السمعي المتاخر عن البعثة فالسمعي
الحادث بعد البعثة دل علي ثبوت الاباحة والحظر اللذين هما كان وقد يقال ما حاصل هذا التعليل بطلان
دلالة السمعي علي ثبوتهما قبل البعثة لا بطلان دلالته علي ثبوتهما بعدها وان كان اشكال الخلاف موقوف
علي البطلانين جميعا فتامل فاذا امكن في الاباحة تاويله اي فقالم لا حكم قبلها بانه لا مواخذة بالفعل
والترك فمعلوم اي فعدم المواخذة معلوم مع عدم التعلق اي تعلق الحكم بالفعل فلا حاجة الي ذكر

مع التعلق اي مع تعلق الحكم بافعال المكلفين لا ينافي [illegible]
اصحبها الاخر فلا وجه لاثبات التعلق بدون الثبوت
في حقهم والا صح

ثم لا ينافي التاويل المذكور نفي قول الحظر للمواخذة فيه علي الترك ولو ارادوا بالحكم المثبت
قبل البعثة هكذا اي حظرا بانفسها بلا تعلق بفعل المكلف بمعني قدم الكلام اي الكلام القديم كما هو المختار
لم يتجه اي جوابه غير موجه اذ بالتعلق ظهر ان ليس كل الافعال مباحة ولا محظورة في كلام النفس قال
التعلق الحادث بعد البعثة انما يظهر لنا ما كان مقررا جاريا في الكلام النفسي القديم لان الكلام اللفظي
الذي معه التعلق المذكور دليله اي النفسي فكيف يكون الافعال كلها قبل البعثة مباحة او محظورة
وما يشعر قد بعضهم انه اي القول بالاباحة والحظر قبل البعثة مبني علي التنزل مع الخصم اعني
المعتزلة بمعني انه لو فرض ان للعقل ان يثبت حكما قبل البعثة كان ذلك اباحة او حظرا اجيب جزم المحول
تعقيبا لقوله لو لم يظهر من كلامهم انه اي ما ذكر في هذه الخلافية اقوال مقررة فيما بينهم لا انها
ابحاث علي طريق التنزل والمختار ان الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية وقد استبعد
اي كون الاصل الاباحة بمعني عدم المواخذة بالفعل والترك فخر الاسلام قال لا نقول بهذا لان الناس
لم يتركوا سدي اي مهملين غير مكلفين بفعله تعالي وان من امة الا خلا فيها نذير وانما
هذا اي كون الاصل في الاشياء الاباحة بالمعني المذكور بنا علي زمان الفترة لاختلاف الشرايع الموجب
لعرفة انها بالمعصومية الضبط ووقوع التحريفات في الاحكام الشرعية المتعلق بالمعينة والعمل فلم يبق
الاعتماد للاختلال في الضبط والتحريف ولم يبق الوثوق اي الاعتماد علي شيء من الشرايع اعتقادا او كان
او عملا فظهرت الاباحة بمعني عدم العقاب علي الاتيان بما اي بفعل لم يوجد له محرم ولا مبيح معلوم
للمكلف فان قلت بناء علي هذا يلزم ترك الناس سدي في بعض الازمنة وهو مخالف للاية الكريمة قلت
الاية تدل علي عدم خلو امة من الامم من النذير وزمان الفترة لا يطول بحيث تنقرض تلك الامة بل يدرك بعضهم
النذير قبل الانقراض بعد ما مضي عليهم برهة من الزمان المندرس فيه اثار النبوة كما يدل عليه حكاية
سلمان الفارسي رضي الله عنه فانه ادرك اشخاصا بدمشق ونصيبين وغيرهما كانوا علي الحق حتى انقرض
اخرهم وعلموه بان النبي الموعود يبعث في اخر الزمان قريب ويتجدد انه يخرج الي المدينة الشريفة بانه
ادركه صلي الله عليه وسلم بعد مكثه بها قليلا فزمان الفترة مستثني من عموم قول فخر الاسلام لم
يتركوا في شي من الزمان واليه اشار بقوله وحاصله اي ما قاله فخر الاسلام تقييده اي فخر الاسلام
ذلك اي كون الاصل الاباحة بزمان عدم الوثوق هذا ونقل البيضاوي ان من يقول الاصل
في الاشيا الاباحة يعني في المنافع واما في المضار فالاصل فيها التحريم وقال الاسنوي هذا بعد ورود
الشرع بمقتضي ادلته واما قبله فالمختار الوقف وفي اصول البزدوي بعد ورود الشرع الاموال
علي الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالي اباحها بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا تنبيه
بيان اتصاف الحقيقة اتصاف الافعال بالحسن والقبح لذاتها بالمعني الذي سبق ذكره سواء كان بعينها
او لجزئها وغيرها اي بمعني ثبت في غيرها ضبطه المتعلقا وامر الشارع مهنا اي الافعال في اربعة
اقسام بالاستقراء لتعلق بالضبط مخصص فيها اي في فعل متعلق امر حسن لنفسه حسنا لا يقبل ذكر

الحسن المسقوط فلا يسقط حكمه الذي هو الوجوب كالايمان اي التصديق على ما عرفته في محله فان حسنه
كذلك فلم يسقط بسبب من الاسباب غير الاكراه وبالاكراه او هو من عطف الخاص على العام تاكيدا
للعموم لكون الخاص بحيث يلزم من حكمه حكم ما سواه بالطريق الاولى او حسنا يتبدل اي السقوط قال
الشارح والاحسن وبدله انتهى وذلك لانه يقال الحصر في هذا او هذا لا في هذا او هذا قلت وقد
يقال في هذا الوجه هذا لسداد باو الترديدية المستعملة في التقسيمات التنصيص على كون التقسيم حاصرا
وصحيح انه يقال هذا منحصر في احد هذه الامور يعني لا يتجاوز عنه كالصلاة فانها حسنة لنفسها
لكونها مشتملة على طهارة الظاهر والباطن وجمع الهمة واخلاء البال عما سوى الله كايماء اليه برفع
اليدين ونبذ ما سواه وراء ظهره والتكبير البالغ في التعظيم الثناء الغير المشوب بذكر ما سواه
ثم القيام في مقام العبودية ثم الركوع الدال على الخضوع ثم السجود بوضع اشرف الاعضاء على اذل
العناصر وهو التراب اظهارا لغاية التعظيم العملي وما بينهما من تلاوة القران والتكبير والتسبيح الى
غير ذلك الا انها منعت في الاوقات المكروهة عند طلوع الشمس حتى ترتفع واستوائها وغروبها
على الوجه المذكور في الفقه لما دل عليه من السنة والاجماع وسقطت ايضا بالحيض والنفاس لما هما
والزجر اذ يقال ان كان حسن الافعال لذاتها لا يتخلف عنها اصلا لان ما بالذات لا يزول بالغير
فخرجها اي الافعال الحسنة لذاتها حيث يمكن انما يكون لعروض قبح بخارج عن ذاتها عليها كنهي
الصلاة لا ينافيها في الاوقات المكروهة وانما منعت فيها لعروض شبه فاعلها بالكفار عبدة الشمس
في تلك الاوقات وفي قوله فخرجها الى اجزائه اشارة الى انه ينقسم الى قسمين اذ من المعلوم ان العارض
المذكور انما يعرض في بعض افراده وما هو ملحق به اي بالحسن لذاته ما اي فعل حسن لغيره اي لغير
ذات ذلك الفعل حال كون ذلك الغير بخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه كالزكاة والحج والصوم فان
حسنها لسد الخلة اي دفع حاجة الفقير في الزكاة وقهر عدوه تعالى وهو النفس الامارة بالسوء
بكفها عن الاكل والشرب والجماع في الصوم وشرف المكان اي البيت الشريف بزيارته وتعظيمه فان
شرفه بتشريف الله تعالى اياه لا اختيار للعبد فيه ولا يخفى ان اخراج المال الذي هو قوام المعيشة وقطع
المسافة البعيدة وزيارة امكنة مخصوصة وترك الاكل والشرب والجماع لا حسن لها بحد ذاتها بل لما هي
لامور مغايرة للذات وهي السد والقهر والشرف وليس شيء منها باختيار العبد ولولا دفع الله الحاجة
لا اندفعت ولولا جعله النفس مغلوبة ما انقهرت ولولا تشريفه البيت ما تشرف فلم يحصل الحسن في
المذكورات الا بامور خلقها الله تعالى من غير اختيار للعبد فيها وانما الحق هذا القسم بالحسن لذاته
لكون الوسايط فيه مضافة الى الله تعالى ساقطة الاعتبار بالنسبة الى العبد فشابه الذي حسنه
لذاته لعدم مدخلية العبد في منشاء حسنه بخلاف القسم الرابع فان الوسايط فيه ليست كذلك بل
باختيار العبد كما سيجيء وما حسن لغيره اي لغير ذات الفعل حال كونه غير ملحق بما حسن لذاته كالجهاد
والحد وصلاة الجنازة فان حسن الجهاد بواسطة الكفر ولعلاء كلمة الله تعالى لا كفرها الكافر ويعاقبه من

الاعلا

الاعلاء ما حسن القتال وحسن الحد بواسطة الزجر للجاني عن المعاصي وحسن صلاة الجنازة بواسطة
الميت المسلم غير الباغي ويندرج فيه قاطع الطريق ولو لم يكن الميت مسلما غير باغ لما حسنت الصلاة
عليه وهو بين بعينه وانما اعتبرت الوسايط في هذا القسم مضافة الى العبد غير مضافة اليه تعالى
فلم يلتحق بالحسن لذاته لانها اي الوسايط باختياره اي العبد المتصف بها وفيه اشارة الى ان الوسايط
لم تعتبر في القسم الثالث وجعل حسنها كانه ذاتي كما يدل عليه الالحاق بالحسن لذاته وانما اختار الوجه
المذكور في التقسيم على الاول لكونه موهما لكون الحسن لذاته قابلا للسقوط حسنه وتخلفه عنه وان
حسن الصلاة يعارض ما في الاوقات المكروهة وليس كذلك ولكونه قاصرا عن التفصيل المذكور في هذا
الوجه وتنقسم ايضا الافعال التي هي متعلقات النهي فيه ما بين حسي وشرعي وبيان المتصف منهما
بالقبح لذاته او لغيره وكلها اي متعلقات اوامر الشرع ونواهيه يلزمه حسنا اشتراط القدرة لان
تكليف العاجز قبيح وتقدم انقسام القدرة الى ممكنة وميسرة عند مشايخنا وقسموا اي الحنفية متعلقات
الاحكام الشرعية مطلقا اي سواء كانت عبادات او عقوبات او غيرهما الى حق الله تعالى على الخلوص
قالوا وهو ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد نسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
كحرمة البيت وحرمة الزنا والى حق العبد اي على الخلوص وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير ولذا يباح باباحة مالكه ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها قيل ويرد عليه
الصلاة والصوم والحج والحق ان يقال يعني بحق الله ما يكون المستحق هو الله وبحق العبد ما يكون
المستحق هو العبد والامر متعال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس وما اجتمعا اي
الحقان فيه وحقه تعالى غالب فيه اي وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب ولم يوجد الاستقراء متساويين اي
ما اجتمعا فيه وهما سواء ليس احدهما غالبا على الاخر وقد لم يوجد اما على صيغة المعلوم والاستقراء
فاعله ومتساويين مفعوله ونسبة الاسناد مجازي اذ الاستقراء سبب للعلم بالمساواة او على صيغة المجهول
والمراد بالاستقراء المستقرئ اي لم يوجد الحقان اللذان تعلق بهما الاستقراء حال كونهما متساويين في متعلق
الحكم فالاول اي ما هو حق الله تعالى على الخلوص اقسام ثمانية بالاستقراء عبادات محضة كالايمان والاركان
الاربعة للاسلام وهي الصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج ثم العمرة والجهاد والاعتكاف وترتيبها اي هذه
العبادات في الاشرفية هكذا اي على طبق التنزيل الذي اي على طبق الترتيب الذي ذكرها هنا
اما اشرفية الايمان مطلقا فلانه الاصل ولا صحة لشيء منها بدونه ثم الصلاة حتى سماها الله ايمانا
في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم وعنه صلى الله عليه وسلم بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة
وفي البخاري عن ابن مسعود قلت يا رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلاة على ميقاتها الى غير ذلك
وفيها اظهار شكر نعمة البدن ثم الزكاة لانها ثالثة الصلاة في الكتاب والسنة وفيها اظهار شكر نعمة
المال الذي هو شقيق الروح ثم الصوم لانه لقهر النفس ورياضتها فلا يصلح للخدمة الا بهما وفي الصحيحين
كل عمل ابن ادم له الحسنة بعشرة امثالها الى سبعمائة ضعف قال الله عز وجل الا الصيام فانه لي وانا اجزي

به

كغزاد

ومن هنا ذهب بعضهم الى انه افضل عبادات البدن غير انه يجوز ان يختص المفضول بما ليس للفاضل
كالشيطان من الاذان والاقامة دون الصلاة ثم الحج قالوا لانه عبادة متجزئة وسفر لا يتاتى الا بافعال
يقوم بها باجتماع معظمة وكانه وسيلة الى ما قصد بالصوم من قطع مواد الشهوات ونهر النفس وذهب
القاضي حسين من الشافعية الى انه افضل عبادات البدن لاشتماله وفي الكشاف ان ابا حنيفة كان يفاضل
بين العبادات قبل ان يحج فلما حج فضل الحج على العبادات كلها لما شاهد من تلك الخصائص قال وانما ثبتت
العزة وهي سنة على الجهاد وان كان في الاصل فرض عين ثم صار فرض كفاية لان المقصود وهو كسر شوكة
المشركين ودفع اذاهم عن المسلمين يحصل بالبعض لانها من توابع الحج وافعالها من جنس افعاله ولا يخفى ما فيه
اي في هذا التوجيه من ان كونها من توابعه لا يقتضي تقديمها على الجهاد وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم
حكاية عن الله تعالى ما تقرب الي عبدي بشيء احب الي مما افترضت عليه وفي الصحيحين افضل الاعمال
ايمان بالله ورسوله ثم جهاد في سبيل الله ثم حج مبرور وقد صح ان رجلا قال يا رسول الله فاي الاسلام
افضل قال الايمان ثم قال فاي الايمان افضل قال الهجرة قال وما الهجرة قال ان تهجر السوء قال فاي الهجرة
افضل قال الجهاد قال فاي الجهاد افضل قال من عقر جواده واهريق دمه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم عملان هما افضل الاعمال الا من عمل بمثلهما حجة مبرورة او عمرة مبرورة ومن هنا ذهب بعضهم الى
ان الجهاد افضل عبادات البدن وقد يجاب عما في الصحيحين بان فرض الحج تاخر الى السنة التاسعة وكان
الجهاد فرض عين في اول الاسلام فلعل النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك قبل فرض الحج قال احمد وغيره من
العلماء ان الجهاد افضل الاعمال بعد الفرائض وقال مالك الحج افضل من الغزو لان الغزو فرض كفاية والحج فرض
عين وكان ابن عمر يكثر الحج ولا يكثر الغزو ولكن يشكل بقوله صلى الله عليه وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات
وغزوة لمن قد حج خير من عشر حجج رواه الطبراني والبيهقي ذكر الشارح هذه الجملة في مسائل غيرها من هذا
الجنس وعبادة فيها معنى المؤنة هي فعولة على الاصح من مانت القوم اذا احتملت ثقلهم وقيل مفعلة من
الاون وهو احد جانبي الخرج لانه ثقل او من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة صدقة الفطر وكونها
فيها معنى المؤنة اذ وجبت على المكلف بسبب غيره كما وجبت مؤنته روى البيهقي والدارقطني عن ابن
عمر قال امر رسول الله قال ذلك قبل فرض الحج قال احمد وغيره من العلماء ان الجهاد افضل الاعمال بعد
الفرائض وقال مالك الحج افضل من الغزو ولان الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر يكثر
الحج ولا يكثر الغزو ولكن يشكل بقوله صلى الله عليه وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات وغزوة
لمن قد حج خير من عشر حجج رواه الطبراني والبيهقي ذكر الشارح هذه الجملة في مسائل غيرها من هذا
الجنس من هذا الجنس هي فعولة على الاصح من مانت القوم اذا احتملت ثقلهم وقيل مفعلة
من الاون وهو احد جانبي الخرج لانه ثقل من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة اي
صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون فان العبادة
المحضة لا تجب على الغير بسبب الغير فلم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة

المقصود

المقصود معنى العبادة فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد وزفر فيتولى اداءها الاب ثم وصيه ثم
الجد ثم وصيه ثم وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة ولابي يوسف اوجباها على الحافلة بنفقة
ذي الرحم المحرم منهما فانها تجب في مالهما اذا كانا غنيين باتفاق ثم قال صاحب الكشف ثم تلميذه قوام
الدين الكاكي قول محمد وزفر اوضح ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر اذ المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء
الارض في ايدينا به اي بالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت المعهود وهو ببقاء الارض
وما يخرج منها من القوت وغيره لمن عليها فوجبت عمارتها والنفقة عليها كما وجب على الملاك
نفقة عبيدهم ودوابهم وبناتهم وما انما هو جماعة المسلمين لانهم الحافظون لها اما من حيث الدعاء وهم
من الضعفاء المحتاجين بهم النصر على الاعداء وبهم يمطرون واما من حيث الذب بالشوكة عن الناس وهو بل
الكفار وهم المقاتلة فوجب في بعضها العشر نفقة للاولين وفي بعضها الخراج للاخرين وجعلت
النفقة عليها ليتقربوا والعبادة فيه لتعلقه اي العشر بالنماء الحقيقي لها وهو الخارج منها كتعلق
الزكاة به اولا ان مصرفه الفقير كمصرف الزكاة واذا كانت الارض الاصل والنماء وصفا تابعا لها
كانت المؤنة غالبة فيه والعبادة فيه لا يبتدا الكافر به اي بالعشر لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه
ولان في العشر من جهة معنى الكفر مانع يمنع امكان الخراج ولا يبقى العشر عليه اي الكافر اذا اشترى
ارضا عشرية عند ابي حنيفة خلافا لمحمد في البقاء للعشر عليه الحاقا للعشر بالخراج فانه
يبقى عليها اذا اشتراها ارضا خراجية من كافر اصحابنا بالاجماع بجامع المؤنة فان كلا منهما مؤنة الارض والكافر اهل
للمؤنة والعبادة في العشر تابعة للمؤنة فيسقط في حقه لعدم اهليته لها فلا يثاب الكافر به
اي بالعشر ولا يجب من قبل عنه بانه اي معنى العبادة وانا في المؤنة بهذا ثابت في العشر فان
كلا من تعلقه بالنماء وصرفه الى مصارف الفقراء استلزم فيجب تنوفه منه من الغاية في حق الكافر ضرورة
عدم امكان الغاية وفي كشف الاسرار واذا العشر غير مشروع على الكافر الا بطريق التضعيف فالقول
بوجوبه بدون التضعيف على خرق للاجماع فيصير الارض العشرية خراجية بشرائه اي الكافر
اياها عند ابي حنيفة وانما اختلفت الروايات في وقت صيرورتها خراجية ففي السير كما اشترى وفي
رواية تبقى عشرية ما لم يوضع عليها الخراج وانما وضعه اذا ابقيت مدة تمكنه ان يزرع فيها زرع
اولا ولابي يوسف اي وخلافا لابي يوسف انه يضعف عليه لانه لابد من تغييره لان الكفر ينافيه والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لان فيه تغيير الاصل والوصف جميعا
والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كبني تغلب ولا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها
لانا نقول بسبب التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وكتاب
بانها اي الصدقة الماخوذة من بني تغلب هي في المعنى جزية سميت بذلك اي بكونها صدقة مضاعفة
بالتراضي لخصوص عارض فان بني تغلب بكسر اللام عرب نصارى قال القاسم بن سلام في كتاب الاموال
هم بني عمر اباخذ منهم الجزية فنفروا في البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المؤمنين

ان بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم اموال الا المواشي فصالحهم عمر رضي الله تعالى عنه على ان يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم ان لا يصبغوا اولادهم في روايته عنه هذه جزية سموها ما شئتم وانما اختلف الفقهاء في انها هل هي جزية على التحقيق من كل وجه فقيل نعم حتى لو كان للمراة والصبي نقود او مواشي لا يؤخذ منهم شيء وهو قول الشافعي ورواية الحسن عن ابي حنيفة وقيل لا بل واجبة بشرط الزكاة واسبابها وهو ظاهر الرواية لان الصلح وقع على ذلك والصحيح ما قال ابو حنيفة انها نفس خراجية كما ذكره فخر الاسلام وغيره وهذا هو القسم الثالث **ومؤنة فيها معنى العقوبة وهي الخراج اما المؤنة فلتعلق بقائها** اي الارض لاهل الاسلام **بالمقاتلة المصارف** له كما بيناه انفا **والعقوبة للانقطاع بالزراعة عن الجهاد** لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بالعمارة للدنيا اعراض عن الجهاد وهو سبب الذل شرعا **فكان الخراج في الاصل صغارا** في صحيح البخاري ان ابا امامة الباهلي قال وراى سكة وشيئا من الة الحرث سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدخل هذا بيت قوم الا ادخله الذل **ويبقى** الخراج للارض الخراجية وظيفة مستمرة **لو اشتراها مسلم** او ورثها او وصيها او اسلم مالكها **لان ذلك الصغار في ابتداء التوظيف** لا في بقائها نظرا الى ما فيه من رجحان معنى المؤنة التي المؤمن اهل لها وهذا هو القسم الرابع **وحق قائم بنفسه اي لم يتعلق بسبب مباشر** فسر القيام بالنفس بكون الحق بحيث لم يتعلق وجوبه بما عمله الشارع سببا له اذا باشره العبد بل يكون ثبوته بحكم مالكية الاشياء كلها وهو **خمس الغنائم** اي الاموال الماخوذة من الكفار قهرا لاعلاء كلمة الله فالماخوذ كله حق الله تعالى والعبد يعمل له لا يستحق عليه شيئا لانه سبحانه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا منه عليهم واستبقى الخمس حقا له وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لكونه نائبا للشرع في اقامة حقوقه **ومنه** اي الحق القائم بنفسه **المعدن** بكسر الدال وهو في الاصل المكان بقيد الاستقرار فيه من عدن بالمكان اقام به ثم اشتهر في نفس الاجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم خلقها **والكنز** وهو المثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز المراد به المركوز اعم من ان يكون راكزه الخالق او المخلوق فهو مشترك معنوي بينهما ثم المراد بالمعدن هنا عند اصحابنا الجامد الذي يذوب وينطبع كالنقدين والحديد والرصاص والنحاس وبالكنز ما لا علامة المسلمين فيه حتى كان جاهليا فان هذين لا صق لاحد فيهما جعل اربعة اخماس كل منهما للواجد واستبقى الخمس له تعالى ليصرف الى من سماهم **فلم يلزم اداه** اي الخمس من هذه الاموال **طاعة** لا يشترط لها النية لتبقى قربة **اذ لم يتضمن الفعل** الذي هو الدفع **بل** قصد **متعلقه** اي الفعل وهو المال المدفوع **بل هو** اي الخمس **حق له تعالى فلم يحرم على بني هاشم اذ لم يتنسخ اذ لم يقم به قربة واجبة** قال الشارح قلت فالاولى الاقتصار على قربته في علة حرمة الصدقة النافلة عليهم كالمفروضة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تنبغي لال محمد انما هي اوساخ الناس رواه مسلم الى غير ذلك فوجب اعتباره كما قال المصنف في فتح القدير انتهى والعجب ان المصنف في الكتاب المذكور بعدما نقل بخمسة اسطر قال ولا يخفى ان هذه العمومات تنظم

الصدقات النافلة والواجبة فجروا على موجب ذلك في الواجبة فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم الا اذا كان الوقف عليهم لانه حينئذ يكون بمنزلة الوقف على الاغنياء فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز الصرف اليهم الا اذا كان الوقف عليهم لانه حينئذ يكون بمنزلة ... واما صدقة النافلة فقال في النهاية ويجوز النفل بالاجماع وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف اليهم على انه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال واما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدي كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس المؤدي كمن تبرد بالماء الى هنا كلام المصنف وهذا هو القسم الخامس **وعقوبات كاملة** اي محضة لا يشوبها معنى اخر فهي كاملة في كونها عقوبة **وهي الحدود** اي حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وموجبها جنايات لا يشوبها معنى الاباحة فيقتضي ان يكون كل منها عقوبة كاملة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص وعن المبرد سميت العقوبة عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه وهذا هو القسم السادس **وعقوبة قاصرة وهي حرمان القاتل** ارث المقتول لقتله عمدا او غيره على ما فصل في الفقه **كونه** اي حرمان القاتل **حقا له تعالى لان ما يجب لغيره تعالى بالتعدي عليه** اي الغير يكون **فيه نفع له** اي للغير والغير هنا المقتول **وليس في الحرمان نفع للمقتول** فتعين كونه لله تعالى في اجزاء عن ارتكاب مثل ذلك الفعل كالحد لان ما لا يجب لغيره تعالى يجب لبعض حقه **ومجرد المنع** من الارث **قاصر في معنى العقوبة** لانه لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل هو مجرد منع لثبوت ملكه في التركة وقيل ليس لهذا القسم مثال غير هذا وهذا هو القسم السابع **وحقوق فيهما** اي العبادة والعقوبة محتملان **فيها كالكفارات** لليمين والقتل والظهار والفطر العمد في نهار رمضان وكفارة قتل الصيد للمحرم وصيد الحرم اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة من عتق او صدقة او صيام ويشترط فيها النية ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه بطريق الفتوى ولا يستوفى منه جبرا والشرع لم يفوض الى الخلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة ويستوفى جبرا واما ان فيها معنى العقوبة فانها لم تجب الا اجزية على افعال من العباد لا مبتداة ولهذا سميت كفارات لانها ستارة للذنوب **وجهة العبادة غالبة فيها** بدليل وجوبها على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره والمحرم المضطر الى قتل الصيد لمخمصة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر لان المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت متساوية لان جهة العبادة ان لم يمنع الوجوب على هو لا المعذورين فجهة العقوبة يمنعه والاصل عدمه فلا يثبت بالشك **الا الفطر** اي كفارته فان جهة العقوبة فيها غالبة **والحقها** اي كفارة الفطر **الشافعي بها** اي بسائر الكفارات في تغليب معنى العبادة فيها على العقوبة حيث لم يسقطها بالشبهة كما سياتي **والحنفية** اي قالوا بتغليب معنى العقوبة فيها على العبادة **لتقييدها** اي وجوب كفارة الفطر **بالعمد**

اي بانقطاع العمل بسبب النظر الى عدم ما وموالي كونهما المشتمل للعقوبة والقصور اي ولقصور العقوبة
فيها حيث لم تكن كاملة لكون الصوم الذي تمت الفطر في اثنائه لم يصر حقا تاما مسلما لصاحب الحق وهو
الله عز وجل ونقصت الجناية عليه اي على الصوم قلنا اي لاجل ان الجناية وقعت عليه تادي هنا
الحق الواجب الذي هو الكفارة بالصوم والصدقة التي هي الاطعام فلوجود في هذه الكفارة معنى العبادة وان
كان معلوما تاديته بما هو من جنس العبادة وشرطت النية فيها اخذ العبادة لا تصح الا بالنية معطوف على تادي
تتفرع على غلبة معنى العقوبة درءها اي سقوط وجوب الكفارة بالشبهة اي شبهة الاباحة كما في الحد
ومن ثمة لم يجب اجماعا على من جامع ظانا ان الفجر لم يطلع او ان الشمس غابت ثم تبين خلافه فوجب الحق
المذكور مرة بمرار اي تفطير متعدد في ايام قبل التكفير من رمضان واحد عندنا لم يجدد منه ولحقه بزمانه
بعد اخرى اذا لم يجد بكل مرة وقال الشافعي فيجب بكل فطر يوم كفارة ومن اثنين اي ويجب كفارة واحدة
بفطر متعدد قبل التكفير من رمضانين عند الاكثر اي اكثر المشايخ وهو المختار في الصحيح خلافا للماتريدي فعنده
اي عن ابي حنيفة من انه يجب التعدد بالتداخل حيث قلنا به لان التداخل دريء يعني انما كان عليه العقوبة
في الكفارات الحقيقية بالحدود التي تندرئ بالشبهات حصل عنده تكرر موجبها قبل التكفير شبهة الاكتفاء
بكفارة واحدة عن الجنايات المتعددة نظرا الى حصول المقصود وهو الانزجار بواحدة فاندرئ تعدد الوجوب
بهذه الشبهة ولو كفر عن فطر يوم ثم افطر في اخر فاخرى اي فيجب كفارة اخرى لتبين عدم انزجاره بالاولى
اي بالكفارة الاولى والثاني حقوق العباد كضمان المتلفات وملك المبيع والثمن وحبس
الثالث ما اجتمعا اي حق الله وحق العبد فيه وحق الله تعالى غالب وهو حد القذف لانه من حيث انه يقع نفعه عاما
باخلاء العالم عن الفساد حق الله ومن حيث انه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف حق العبد اذ هو
ينتفع به على الخصوص ثم فيه حق الله تعالى ايضا لما فيه من صد الاستعباد فكان الغالب حق الله فليس
للمقذوف اسقاطه اي الحد لان حق الله لا يسقط باسقاط العبد وان كان غير متمحض لكنه يشبهه ولانه
الاجماع على عدم سقوط العدة باسقاط الزوج اياها وان كان المقصود منها الاحتراز عن اختلاط ماء الغير
بمائه الموجب للاشتباه في نسب ولده وفي ذلك حفظ لهما من حق الله عز وجل ولذا اي ولكونه الغالب
فيه هذا الحق حق الله تعالى لم يفوض اليه اي المقذوف ليستوفيه على انفراده لان حق الله تعالى لا يستوفيه
الا الامام لاستنابة الله اياه في استيفائه ولانه اي حد القذف لم ينصف اي القاذف المقذوف بالزنا وانه
الشيء من بابه اي باب ذلك الشيء واتباعه وحد الزنا حق الله اتفاقا فكذا حد القذف يكون حقا لله
كحد الزنا او لكونه اي حق الله تعالى والعبد فلا اقل من ان يقال فيتغلب حق الله به قال الثالث في اي
حد القذف انثى ولا اجده الان لكون الباعي عنه والا وجه ارجاع الضمير الى ما ذكر ما هو على كون
حق الله تعالى غالبا هنا لوجه صدر الاسلام الى ان الغالب فيه حق العبد وبه قال الائمة الثلاثة والرابع
ما اجتمعا اي حق الله وحق العبد فيه والغالب حق العبد وهو القصاص بالاتفاق فان لله تعالى في نفس
العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ثم ان القصاص من حيث انه ينبئ عن المماثلة يدل على ان

رعاية جانب العبد اكثر والاثر عايد اخلاء العالم من الفساد الذي هو النفع العام الراجع الى حق الله تعالى كان
يقتضي زيادة الزجر بعض اخذ المال ونحوه معه وينقسم متعلق الحكم الشرعي مطلقا ايضا باعتبار اخر
اصل وخلف اي ينقسم الى اصل وخلف فعلم ان الاعتبار الاخر الاصالة والخلفية لا يثبت كونه
خلفا الا بالسمع نصا او دلالة او اشارة او اقتضاء صريحا او غيره اي غير صريح فالاصل كالتصديق فالاقرار
بانه اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال والخلف عنه اي عن التصديق الاقرار
باللسان لانه معبر عما في القلب اذ لم يبق الاصل يقينا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى تعليل لاعتبار
الخلف اي لاعتباره اذ لا يمكن ادارة الاحكام على حقيقته لعدم العلم بها والى الاشارة بقوله اذ بني الحكم
عليه اي على الخلف فلو اكره الكافر على الاسلام فاقر به حكم باسلامه لوجوده ظاهرا وان لم يوجد
الاصل في نفس الامر فرجوعه عن الاسلام الى الكفر بحسب اللسان ردة لكن لا توجب القتل لان الاكراه
شبهة لاسقاطه بل يوجب الحبس والعذر حتى يعود الى الاسلام لا يقال ينبغي ان لا يقتل بدون
الاكراه ايضا لوجود الشبهة باعتبار عدم العلم بحقيقة الايمان تعينا لانا نقول لا عبرة بالشبهة ما لم
تكن ناشئة عن دليل مثل الاكراه ودفن من اكره على الاسلام حتى اقر به ثم لم يظهر منه خلافه الى ان
مات في مقابر المسلمين به اي باقراره بالاسلام مكرها وثبت ايضا باقي احكام الخلفية في الدنيا من اسقاط
الجزية عنه وجواز الصلاة خلفه وعليه الى غير ذلك اما الاخرة فالمذهب عند المحققين وهو نص ابي حنيفة انه
اي الاقرار ايضا اصل في احكامها ايضا فلو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بلا مانع له من الاقرار واستمر حتى مات
كان في النار وكثير من المتكلمين وهو رواية عن ابي حنيفة واصح الروايتين عن الاشعري الاصل في احكام الاخرة
التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا عليه كما قاله بعضهم اي الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي
وفي شرح المقاصد الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا
وترك التكلم به لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به
كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم صار اداء الابوين في الصغير والمجنون خلفا عن ادائهما اي
الصغير والمجنون لعجزهما عن ذلك فحكم باسلامهما تبعا لاحدهما اي الابوين اذا كان المتبوع والتابع حين الاسلام
في دار واحدة او المتبوع في دار الحرب التابع بعد الاسلام لا بالعكس كما نبه عليه في التابع وغيره
ثم تبعية الدار صارت خلفا عن اداء الصغير بنفسه في اثبات الاسلام له عند عدم اسلام احد الابوين
على الوجه المذكور فلو سبي فاخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه وكذا تبعية الغانمين
اي بنفسه للمسلمين الغانمين اذا لم يكن معه ابواه ولا احدهما واتفق به احدهم في دار الحرب بشرائه من
الامام وقسمة الامام الغنيمة ثمة صارت خلفا عن اداء الصغير كما اشار اليه بقوله فلو قسم في دار الحرب
فوقع في سهم احدهم اي المسلمين حكم باسلامه والمراد ان كلا من هذه خلف عن التصديق بنفسه
على الترتيب المذكور لا انه يخلف بعضها بعضا لان الخلف لا خلف له كذا قالوا ثم كون هذه
التبعيات مرتبة هنا هو المذكور في اصول فخر الاسلام وموافقيه وفي المحيط ان تبعية صاحب اليد

مقدمة على بنية الدار فقيل يحتمل ان يكون في المسئلة روايتان بناء على ان الخلفية لا تثبت الا بالسمع والظاهر
انه فيما كان بين مسلم اصلي وذمي الاجماع وقد يقال ما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من مولود
الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه يصلح سندا للاجماع اذ جعل اتفاقهما علة
ناقلة للولد عن اصل الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه فيثبت فيما اتفقا عليه ويبقى على اصل الفطرة
فيما اختلفا فيه واما فيما بين مسلم عارض اسلامه وذمي وبين مسلمة عارض اسلامها وذمي فظاهر
كلامهم ان الحديث المذكور لانه يفيد ثبوت الاوصاف الثلاثة للولد اذا كان ابواه على ذلك الوصف
عن اصلهما انتفت العلة فينتفي المعلول فيترجح الوصف المفطور عليه وهو الاسلام لكن يرد عليه ان
يقال فيلزم بعض هذا صيرورة الصغير مسلما بموت احدهما كما هو قول الامام احمد وهو خلاف ما عليه ائمتنا في
الامنوهذه الجملة ذكرها الشارح في تفاصيل اه وهذا كله اذا لم يكن الصغير عاقلا واما اي وان
لم يكن عاقلا استقل باسلامه فان اسلامه صحيح وحينئذ فلا يرتد بردة من اسلم منهما اي ابويه على ما سيعلم
في فصل الاهلية لكن ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ويستوي فيما قلنا ان يعقل او لا يعقل
وذكر قاضيخان في شرحه عليه لو اسلم احد ابويه يجعل مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا او لم يكن لان
الولد يتبع خير الابوين منه قال الشارح اي من الخلف على الاصل والصعيد ولا يخفى انه حينئذ لا وجه
لذكر او التيمم الا ان يكون المعنى ومن فوائد والصعيد ... على المسامحة وقد يقال ان قوله منه
متعلق بنفي لا يستعلم والضمير للموصول والجار والمجرور في موضع الفاعل نائبه خلف عن الماء فيثبت به
اي بالصعيد ما ثبت به اي بالماء من الطهارة الحكمية الى وجود الناقض على ما هو مقتضى الخلفية فالاصالة لانه
والخلفية بين الالتين فيجوز امامة المتيمم للمتوضي لوجود شرط الصلاة وهي الطهارة في حق كل منهما
فيجوز بناء احدهما على الاخر كما تقاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وهذا
قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر ايضا ان الاصالة والخلفية بين الفعلين اي التيمم والوضوء
او الغسل فلا يلزم ذلك اي ان يثبت بالصعيد ما يثبت بالماء اذ الغرض ان الخلفية ليست بينهما ولا يصلي
المتوضي خلف المتيمم لانه تعالى امر المحدث بالغسل اي الوضوء فقال اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
الاية وان كنتم جنبا فاطهروا ثم نقل الامر عن الوضوء الى الفعل الاخر وهو التيمم عند عدم القدرة على
الاقتدال وان كنتم مرضى الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الاية اذا لم يكن الصعيد خلفا للماء لم يثبت
بطهارة مطلقة كما يثبت بالماء البصرة فيكون للمتيمم المتوضي ولهما اي ابي حنيفة وابي يوسف انه تعالى
نقل الطهر عن الماء الى الصعيد عند عدم الماء حيث قال فلم تجدوا ماء فكان الماء هو الاصل وبه يجمع
قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المؤمن ولو الى عشر سنين وقد يقال كما ان الخلفية اذا اعتبرت
بين الالتين اقتضت ثبوت ما ثبت بالماء للصعيد كذلك اذا اعتبرت بين الفعلين اقتضت ان يترتب على التيمم
ما كان يترتب على الوضوء من الطهارة الحكمية الى وجود الناقض بمقتضى الخلفية فما الفرق بين الاعتبارين
والجواب انها اذا اعتبرت بين الفعلين تثبت ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كطهارة المستحاضة ويلزمه عدم جواز تقديمه على الوقت وعدم جواز صلاة

ما شاء من الفرائض والنوافل بخلاف ما اذا اعتبرت بين الالتين فانها تثبت حينئذ مطلقة يرتفع به
الحدث ويلزمه جواز ما ذكر فان قلت ما السر في تنويعها على وجه الضرورة اذا اعتبرت بين الفعلين
دون الالتين مع اشتراك ما يقتضي اعتبار الضرورة وهو عدم القدرة على الماء فلم تجد واما في الوجهين قلت الضرورة
التي اقتضاها النقل المذكور اعتبرناها فيهما والضرورة التي هي محل النزاع لا يقتضيها النقل
المذكور بل يقتضيها خصوصية الاصل في اعتبار الخلفية بين الفعلين بيان ذلك ان التراب في حد ذاته
مغبر محض لا يحصل حكمة الاسباب التطهير وهو تحسين الاعضاء فاللائق بشانه ان يكون الحاصل به
مجرد اباحة الصلاة كطهارة من بها الاستحاضة عن ارادة الشارع ولانه ان يحصل طهارة كاملة مثل
الماء على خلاف قياس العقل فالشان في معرفة اعتبار الشارع وذلك يعينه اعتبار الخلفية فان
اعتبرها بين الفعلين كان ذلك قرينة اعطائنا اياه مجرد الاباحة للصلاة لعدم ما هو صارف عن اعتبار
ما يليق بشانه من كونه لا اصل معروفا بما ذكر حينئذ ولا بد في تحقق الخلفية من عدم الاصل حال
انتقال الحكم عن الاصل الى الخلف اذ لا معنى للمصير الى الخلف في وجود الاصل ومن امكانه اي الاصل
ليتحقق السبب بالعجز عنه فيتحول الحكم عنه الى الخلف والا اي وان لم يكن الاصل ممكنا كما قررنا فلا اصل
اي فلا يوصف ذلك الامر بالاصالة لغيره واذا لا اصل فلا خلف اي فلا يوصف ذلك الغير بالخلفية
عنه ومن هنا لزم التكفير من حلف ليمس السماء لانها انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة
لان الملائكة يصعدون اليها والنبي صلى الله عليه وسلم صعد اليها ليلة المعراج الا انه معدوم عرفا
وعادة فانتقل الحكم منه الى الخلف الذي هو الكفارة ولم يلزم من حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن
في الماضي لعدم امكان الاصل الفصل الثالث في المحكوم فيه المحكوم فيه مبتدأ وقوله
وهو اي المحكوم فيه اقرب من المحكوم به معترضة وخبره فعل المكلف بيد ان التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم
فيه اقرب من حيث المناسبة واولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكره صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما
نقل الشارح عن المصنف انه قال الفعل المحكوم الشارع به على المكلف بل حكمه في الفعل بالوجوب بالمنع بالاطلاق
والظاهر ان ليس في منعه حكم به على المكلف ولا في الاطلاق فهو الاذن فيبني ان ما يقال ذلك في ايجابه وعند
التحقيق يظهر انه ليس ايجابه اي ايجاب الشارع فعله حكما بنفس الفعل ولو سلم كان باعتبار وقسم تجالعه
اقسام متعلق الايجاب حال من الجز والمتعلل معنوي هو الواجب اي يسمى الواجب لم يشتق له
اي لمتعلقه المذكور باعتبار اثره اي الايجاب المتعلق به اسما صيغة لموضوع الا اسم الفاعل واما
في متعلق الندب والاباحة والكراهة فمعنى اشتق لمتعلقها باعتبار اثرها اسم مفعول وهو مندوب
مباح مكروه و اشتقا كلا من اسمي الفاعل والمفعول لمتعلق التحريم فقالوا هو حرام محرم تخصيصا
بالاصطلاح في الاول اي دفع تخصيص في متعلق الايجاب بالاقتصار على اسم الفاعل وفي الاخير
يعني متعلق التحريم بان وسع له في الاشتقاق لا لغيره وكل ذلك لمجرد الاصطلاح لا بموجب يقتضي
ذلك ويرسم الواجب اي فعل يعاقب تاركه على تركه فقوله يرسم الواجب مبتدأ خبره مردود بجواز العفو

عنه اي بسبب الردائة ليس العقاب من لوازمه لجواز ان يعفى عنه فلا يعاقب ورسمه بالوعد بالعقاب
على تركه ان اريد بالترك الترك الاعم من ترك مكلف واحد او ترك الكل اي كل المكلفين فيتناول الترك
لفرض الكفاية اي الواجب كفاية في التعريف لزم التوعد والعقاب بتركه واحد في الكفاية مع فعل
غيره او اريد به ترك الكل خرج منه ترك الواحد في الواجب عينا انه لم يبين حكمه او اريد
به ترك الواحد خرج الكفاية ولا يرده اي التعريف المذكور بصدق ايعاده كوعده فيستلزم
العقاب يعني ان العدول عن المعاقبة الى الايعاد المعبر عنه بالوعد لا يصحح التعريف للزوم وقوع متعلق
الايعاد فلا فرق في الكلام يعني فما لكم بعقاب وعيني فقيلكم اوعده الله بالعقاب على الترك فكما ان ذلك مردود
يجي ان العفو كذلك عند اهل السنة فينافي تجويز العفو اذ لو عمنا تارك الواجب مطلقا بالعقاب وقلتم
ايعاده يستلزم العقاب فلم يبق لجواز العفو مجال وهو اي هذا الرد بالمعتزلة اليق لا ستحالة الخلف
في وعيده تعالى عندهم بخلاف اهل السنة ثم ان التناقض يلزم من ظن كون الايعاد المذكور في
التعريف مستلزما للعقاب في جميع الاوقات الا وقت ان يراد بالايعاد المذكور ايعاد تارك واجب الايمان
فان الخلف فيه غير جائز قطعا لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به واما الايعاد على ترك واجب غيره
فيجوز الخلف فيه لقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يخفى عليك انه لا يجوز ان يراد هنا الايمان
الخاص من التعريف اذ لا دلالة العام على الخاص بوجه فلا يبطل التعريف الا بفساد عكسه بخروج ما سوى
اي ما سوى واجب الايمان لا بخروج كل واجب وتحالف الشارح ان ظاهر المواقف والمقاصد لان الاشاعرة
على جواز الخلف في الوعيد لانه يعد جودا وكرما لا نقصانا لان في عدمها المنع منه معز والى المحققين
وان الشيخ حافظ الدين نص على انه الصحيح وان الاشبه ان يقال بجوازه في حق المسلمين خاصة جمعا بين
الادلة انتهى ولنذكر الحق ان من الوعيد ما فيه تفاصيل كثيرة كتخاصم اهل النار وحكاية تساؤلهم
ولعنهم وتعيير الملائكة وعيرهم عليهم وتأسفاتهم على ما فاتهم مع طلب الرجوع الى الدنيا
فعدم تحقق مثله مما يحيله العقل عادة اذ لا يليق بجنابه الاخبار عن المستقبل بتلك التفاصيل
من غير ان يكون له مصداق ويشبه ان يكون تجويز مثل هذا الاحتمال من باب الغرور وانما يجوز
الخلف في مثل قوله لاقتلنك وشتان بينهما وانما يرد هذا التعريف بان منه اي الواجب ما لم
يتوعد عليه اي على تركه فلا يصدق عليه ما اوعد على تركه فيدفع بثبوته اي الايعاد على الترك لكلها
اي الواجبات بالعمومات اي بالنصوص العامة كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ورسم الواجب ايضا بما يخاف العقاب بتركه وافسد طرده اي كون
هذا التعريف مانعا بما ليس بواجب اي لم يثبت وجوبه شرعا بل يشك في وجوبه فان المشكوك في وجوبه
يخاف على تركه لاحتمال كونه واجبا في نفس الامر فيصدق عليه الحد دون المحدود لان المعرف ما ثبت
وجوبه شرعا ويدفع هذا الافساد بان مفهومه اي ما يخاف العقاب بتركه ما اي فعل بحيث يخاف
العقاب بتركه يعني ان هذه الحيثية لازمة له فلا يختص ذلك الفعل بخوف واحد دون آخر بان

يخاف

يخاف بعض الناس العقاب بتركه ولا يخاف بعض آخر بل يعم الخوف كل احد ولا خوف للمجتهد في ترك
ما شك فيه بعد الاجتهاد وذلك ليأسه عما يتبين زوال الشك بعد بذل الوسع فلا يصدق
التعريف على المشكوك في وجوبه لما عرفت من اعتبار عموم الخوف فيه وافسد عكسه اي
جامعية التعريف المذكور بواجب اي بما ثبت وجوبه شرعا غير انه شك في عدم وجوبه فان
قلت الشك عبارة عن تساوي الطرفين فالشك في عدم الوجوب شك في الوجوب قلت
الشك كما قلت غير ان الشبهة طارية في الاول على امر ثبت وجوبه بدليله وفي الثاني على
امر ثبت عدم وجوبه فعبر عن كل منهما بما يليق به او ما ظن عدم وجوبه بان ظن المجتهد الذي
ادى اجتهاده الى وجوبه ابتداء عدم الوجوب او ظن غيره فانه اي الشان او الواجب المذكور لا يخاف
العقاب بتركه فلا يصدق التعريف على هذا الفرد من المعرف اذ ليس مثله مما يخاف على تركه حتى
لا يختص بواحد دون واحد اما اذا كان الظان غير المجتهد المذكور فظاهر واما اذا كان هو الظان
فالشارح ذكر انه لا يخاف بترك ما ظن عدم وجوبه ابتداء عادة وفيه نظر وهو اي افساد عكسه بهذا
خفي وينبغي دفع الاول اي منشأ دفع الاشكال على طرده من غير حاجة الى تفسيره بما يحتمل المعنى
المذكور اذ عدم الخوف مشترك بين ما ليس بواجب وشك في وجوبه وبين ما هو واجب وشك في
عدم وجوبه وذلك معلوم بحسب العادة وللقاضي ابي بكر رسم آخر وهو انه ما يذم شرعا تاركه بوجه
ما ويريد بقوله بوجه ما احد الوجوه المشار اليها بهذا التفصيل تركه في جميع وقته الذي وقت به
فاحترز به عن تركه في بعض ذلك الوقت بلا عذر نسيان ونوم وسفر فلا يذم اذا تركه باحد هذه الاعذار
وهذا في الواجب عينا يعني تركه في واما في الواجب كفاية فيعتبر هذه القيود مع قيد آخر وهو ما اشار
اليه بقوله مع عدم فعل غيره بان يتركه الجميع ان كان الواجب كفاية وترك الكل من الامور
المخير فيها في الواجب المخير فيعتبر الامور ولما اراد القاضي عدم الوجوب معها اي الاعذار الذ
على ما صرح به في التقريب من انه لا وجوب على النائم والناسي ونحوهما حتى السكران وان المسافر
يجب عليه صوم احد الشهرين فلا يذم المكلف معها اي الاعذار المذكورة ولو صحها بمعنى انه يستلزم
دخول النائم حوالها بالترك الى آخر الوقت اذ لا وجوب معها وبعدها اي الاعذار توجه وجوب
القضاء عنه اي القاضي فيذم المكلف بتركه اي القضاء بوجهما وهو اي ترك القضاء بوجهما
ما اي الترك الذي يكون في جميع العمر مع القدرة عليه ولبعضهم اعتراض عليه مبني بالاعراض شرع
عنده وجوبها القضاء ليس فرع وجوب الاداء اما على اصطلاح الحنفية فالوجوب ينفك عن وجوب الاداء
وهو اي وجوب الاداء في هذه الحالات هو الساقط لا اصل الوجوب تقسيم للواجب باعتبار
تقيده بوقت يفوت بفواته وعدم تقيده بذلك الواجب قسمان واجب مطلق وهو الذي لم يتقيد
طلب ايقاعه بوقت من العمر كالنذور المطلقة والكفارات وقضاء رمضان كما ذكر القاضي ابو زيد وصدر
الاسلام وصاحب الميزان وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي انه موقت لانه لا يكون الا في النهار

واجابوا عنهما بان كونه في النهار دخل في مفهومه فلا يقيد له والزكاة كما هو قول الشيخ ابي بكر الرازي
والوجه المختار ان الامر ما يصرف الى الفقير معه في سنة العمر وهي انه لدفع حاجته وهي معجلة فيلزم
بالتاخير من غرض ورد ائم نعم بالنظر الى دليل الاعراض لا يجب الفورية كما صرح به الحاكم الشهيد
والكرخي وذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره التاخير من غير عذر فيحمل على كراهة التحريم
وعنهما ما يفيد ذلك وبه قالت الائمة الثلاثة والعشر وادرج الحنفية صدقة الفطر في هذا القسم
نظرا الى انه وجب بها طهرة للصائم عن اللغو والرفث فلا يتقيد بوقت والظاهر تقييدها بيوم
اي بيوم الفطر من قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم قال المصنف في شرح
الهداية روى الحاكم في علوم الحديث عن ابن عمر قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة
الفطر قبل الصلاة وبعضه اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم فبعده اي فاخراجها فيما بعد يوم
الفطر قضاء ووجوبه اي الواجب المطلق على التراخي حتى ان تاخيره عن الوقت الذي وجب
فيه انما قال وجوبه على التراخي لئلا يتوهم انه التراخي واجب فيه كما هو ظاهر اللفظ فالمعنى
وجوبه كاين على وجه يجوز فيه التراخي مالم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فقد وسع له
في مدة عمره بشرط ان لا يخليها منه عند عامة الفرق من الحنفية والشافعية والمتكلمين خلافا
للكرخي وبعض الشافعية والمالكية والحنابلة على ما ذكره الشارح فانهم قالوا بوجوبه فورا وبناه
اي هذا الخلاف ان الامر المطلق للفور اولا وقد سبق الكلام فيه مفصلا وواجب مقيد به اي
بوقت محدود يفوت به الواجب به اي بفوات ذلك الوقت وهو اي الواجب المقيد به بالاستقراء
اقسام اربعة الاول ان يفضل الوقت عن الاداء ويسمى ذلك الوقت عند الحنفية ظرفا
اصطلاحا يعني ان تخصيصه به مجرد اصطلاح منهم اذ هو في اللغة ما يحل به الشيء وهذا المعنى
متحقق في كل وقت سواء فضل عن الاداء اولا وقد بنا التسمية كان غالب الظروف المحسوسة اعظم
مقدارا من المظروف فسمي هذا الظرف بما فيه باسمها وموسعا عند الشافعية وجه اي بالمعنى
سماه في الكشف الصغير اي كشف الاسرار شرح المنار للمؤلف كذا فسره الشارح وقال لم اقف عليه
وانما وقفت عليه في الكشف الكبير من كلام فخر الاسلام انتهى وعدم وقوفه لا يستلزم عدمه فيه مع
انه يحتمل ان يكون اسم كتاب اخر كوقت الصلاة المكتوبة فانه سبب محض علامة دالة على
الوجوب اي وجوبها فيه والنعم المتتابعة على العباد فيه اي الوقت هي العلة المثبتة للوجوب
بالحقيقة لانها صالحة للعلية بخلاف نفس الوقت فانه لا مناسبة بينه وبينها وانما جعل
سببا مجازا لانه محل حدوث النعم فانتهض قيامها منتسبا وشرط صحة متعلقه اي الوجوب
معطوف على قوله سبب وذلك لانه لا تصح الصلاة في غير الوقت اداء ومتعلقه هو المؤدي من حيث
هو كذلك اي هو شرط صحة المؤدي من حيث هو متعلق الوجوب اي من حيث هو مؤدي اذ هو
بهذا الاعتبار صار متعلق الوجوب وما قيل والقائل هو غيره من ان وقت الصلاة ظرف للمؤدي و

اي

اي المؤدي الفعل يعني الاركان المخصوصة وشرط للاداء وهو اي الاداء غيره اي الفعل فلا يتحد المظروف
والشروط غلط حتى للوصول لان الفعل الذي هو المشروط اي الذي يفعل في الوقت ولذا قال لان المفعول
حقيقة انما هو الحاصل بالمصدر هو المراد بالاداء لا الاداء الفعل الذي هو فعل الفعل قوله الذي صفة
اداء الفعل والمراد بفعل الفعل هو الوصف القائم بالفاعل اعني كونه موجودا بالمانع ذمته لانه اي
فعل الفعل امر اعتباري لا وجود له وما لا وجود له لا يصلح للشرطية وفيه ان الامر الاعتباري
اذا كان له ثبوت بحسب نفس الامر كو جهة الاربعة لم لا يجوز ان يقع مشروطا باشتراط فتامل ومنه اي
في هذا القسم مسئلة يعني مذكورة في مباحثه لانها من افراده السبب للصلاة المكتوبة هو الجزء
الاول منه اي الوقت عينا اي من حيث عينه فهو منصوب على التمييز لسبق الصلاة عليه لا مانع
يعني بعد ما تعين ان يكون الوقت هو السبب لوجوبها ولا يمكن جعله مجموع اجزائه لاستلزامه وقوع
الصلاة بعد الوقت لزم ان يكون بعض اجزائه وكل جزء يصلح لذلك والجزء الاول اسبق في الوجود ولا
معارض له حينئذ فتعين للسببية وعامة الحنفية على ان السبب هو اي الجزء الاول من الوقت
اذا اتصل به الاداء وان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية منه الى ما يليه كذلك فينتقل
من كل جزء الى ما يليه الى ان يصل الى ما اي جزء يتصل به اي بالاداء والا اي وان لم ينته الى جزء يتصل بالاداء
فعين الجزء الاخير للسببية يرد عليه ان الجزء الاخير ان اتصل بالشروع في الصلاة كان داخلا فيما
يتصل بالاداء لما سياتي من ان التحريمة اذا وقعت في الوقت تسمى اداء وان لم يتصل فينافي ما بعده
وهو قوله وبعد خروجه جملته اتفاقا والجواب انا نختار الشق الاول ونقول اتصاله بالشروع
يتحقق فيما اذا بقي من الوقت ما لا يسع التحريمة وحينئذ لا يتحقق الاتصال بالاداء فتدبر فان قلت
انتقال السببية فرع تحققها ولا تحقق لها بدون الاتصال بالاداء قلت المراد بها السببية بالقوة
القريبة من الفعل ولزفر اي وعين السبب عند زفر ما اي جزء يسع الجميع المركب المتصل من اخر الوقت
الاداء لما تقدم ولا بد ويجب ان يشترط وقوع الشروع في الصلاة فيما بين الجزء المذكور واخر
الوقت اذ لو لم يقع كان السبب جملة الوقت اتفاقا وبعد خروجه اي الوقت السبب جملته اي مجموع الوقت
اتفاقا نقل الشارح عن ابي اليسر ان السبب هو الجزء الاخير بعد مضيه ايضا وكانه لم يثبت عند المصنف
فادي عصر يومه يجب الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لانه وجب ناقصا لان نقصان
السبب موثر في نقصان المسبب فادي كما وجب تفريع على ما سبق من ان السبب الجزء المتصل بالاداء
فان الجزء المقترن بالتغير ناقص فيجب به على وصف النقصان لا يتادى في الوقت الناقص عصر امسه لانه
اي سبب عصر امسه ناقص من وجه لان عصره حيث لم يؤد في جزء من الوقت كان سبب وجوبه
جملة الوقت وهي تشتمل على الناقص وغيره فهو ناقص من وجه دون وجه فلا يتادى بالناقص
اي في الوقت الناقص من كل وجه لعدم اشتماله على غير الناقص والعزيمة بلزوم صحته اي لزوم عصر
امسه اذا وقع بعضه اي بعض عصر امسه فيما يجيء في الوقت الناقص وبعضه في الوقت الكامل

الذي هو ما قبل التغير لكنهم نصوا على عدم الصحة فعدل من الجواب المذكور الى الجواب بان الوقت
الكامل لما كان اكثر من الناقص نفي وجوب القضا كاملا ذهابا الى تغليب الصحيح الذي هو
اكثر اجزا سبب عصر امسه على جز الصحيح الذي هو الاقل الفاسد للغلبة للاكثر لان للاكثر
حكم الكل في كثير من المواضع فكامل سببه كامل متى عن نقص فلا يتادى في الوقت الناقص
فورد حينئذ من اسلم ونحوه كمن بلغ ومن طهر من حيض في الوقت الناقص فلم يصل فيه حتى مضى
لا يصح منه قضا تلك الصلاة في ناقص غيره من الاوقات مع تعذر الاضافة للسبب في حقه اي
من اسلم ونحوه الى الكل اي كل الوقت لعدم اهليتهم للوجوب في جميع اجزايه فينبغي ان يجوز
لان القضا حينئذ يكون بالصفة التي وجب بها الادا فتتقرر الجز الاخير للسببية في حقه
فاجيب بان لا رواية عن المتقدمين فتلزم الصحة اي صحة قضا من ذكر في الوقت الناقص كما
هو قول بعض المشايخ وعزاه في الفتاوي الظهيرية الى فخر الاسلام والصحيح ان النقصان لازم للادا
في ذلك الجزء الاخير لما فيه من التشبه بعبدة الشمس في ذلك الوقت لا لازم نفس الجزء
لانتفاء هذا المعنى فيه فيحمل النقصان في الادا فيه لوجوب الادا بسبب شرف الوقت وورود
السنة به واذا لم يؤد في ذلك الوقت والحال انه لا نقص في الوقت اصلا فوجب الكامل اي وجب
القضا على وجه الكمال بايقاعه في وقت لا نقص لما يقع فيه قالوا اي عامة الحنفية كونه اي
السبب الجز الاول يوجب كون الادا بعده اي الجز الاول من الوقت اذا لم يتصل به الادا قضا و
كونه الكل اي كل الوقت يوجبها اي الادا بعده اي الوقت ضرورة لعدم تقدم السبب على المسبب
وهما اي كون الادا بعد الجز الاول في الوقت قضا وايجاب الفعل بعد الوقت ادا منتفيان
اما الاول فلانه لا وجه للقول بالقضا مع وجود الوقت واما الثاني فبالاجماع قلنا نختار
الاول ثم الملازمة ممنوعة وانما يلزم كون الادا بعده قضا لو لم يكن الجز الاول سببا للوجوب
الموسع بمعنى انه اي الجز الاول علامة دالة على تعلق وجوب الفعل اي تعلق الوجوب بالفعل مجزا في اجزا
زمان مقدر اي محدود او معروض فتفرع اجزاه ظرفا للفعل يقع الفعل ادا في كل منها اي في كل
واحد من اجزا ذلك الزمان كالتخيير في المفعول من خصال الكفارة بجميعه اي جميع اجزاء ذلك الزمان
وقت الادا والسبب الجز السابق ولا يجب امتثال ادا الواجب بسبب وجوبه ولا تنعكس الفروع نقل
الشارح عن المصنف انه قال يعني انا وان قلنا السبب هو الجز الاول عينا لا تنعكس الفروع المذهبية
بل يستمر قولنا ان من اسلم وبلغ الى اخره في الوقت الذي يلزم الادا فيه نقصان المودي لا يصح
ادا عصره في مثله من يوم غيره لان ما يجب داعيا كاملا لا تتفرع في الوقت كما حقق فلا يتادى
بما ثبت فيه نقص الا عصر يومه وما نقل عن بعض الشافعية من انه اي المفعول الذي هو الصلاة
قضا بعده اي بعد الجز السابق وان كان في الوقت وفي الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وعن بعض الحنفية انه اي السبب الجز الاخير فيما قبله اي فالفعل الواقع فيها قبل الجز

الاخير نفل يسقط به الفرض ليس شي منها معروفا عندهم اي اهل المذهبين هذا ونقل عن بعض اصحابنا
ان ما فعله في اول الوقت موقوف فان لحق اخره وهو من اهل الخطاب به كان ما اداه فرضا وان لم
يكن من اهل الخطاب كان نفلا واليه اشار بقوله او موقوف عن الكرخي اذا لم يبق المكلف بصفة التكليف بعده
اي الجز السابق بان يموت او يجن كان ذلك المفعول نفلا والكل من هذه الاقوال بلا موجب
واحتج كل من يعلق الوجوب باول الوقت لا غير بان الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد وجود شرايطه
سوى دخول الوقت فيعلم انه متعلق به واذا ثبت الوجوب باول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع التوسع
في الوجوب ومن تعلقه باخر الوقت يحتج بانه كما قال البعض لانه يتمكن من الترك في اوله لا الى بدل واثم
وهذا حد النفل الا ان ما اداه يحصل المطلوب وهو اظهار فضل الوقت فيمنع لزوم الفرض لحدوث فرضا
قبل الوقت فيه نفلا ومع هذا يمنع لزوم فرض الوقت بعد دخوله ومن ثم فالما قال البعض الاخر
كان كزكاة المعجلة قبل الحول للمصدق كشاة من اربعين شاة فانه ان تم الحول وعنده تسع وثلاثون
اجزا وهو ان كان افضل كان له ان ياخذها من يد المصدق ان كانت قايمة كذا ذكره الشارح في مسايل
اخرى من هذا الباب ثم الاجماع على وجوبها على من بلغ او اسلم في وسط الوقت او اخره ان كان
ابتدا منه بيعها لو كان الوجوب متعلقا باوله لا غير لما وجبت عليهم وانما يلزم كونه قضا بعد
الجز الاول في الوقت لو كان الجز الاول سبب الوجوب المضيق وليس كذلك وقولهم اي الحنفية تتعين
السببية على ما اي جز يليه الشروع في الواجب فيه اي في قولهم ما سنذكر في المسيلة التي تلي مسئلة
الواجب بالسبب الفعل عينا مجزا في اجزا زمانه المحدود ولهذا قلنا اتفاقي الشافعية وقال القاضي ابو بكر
الواجب في كل جز من اجزا الوقت ما لم يتضيق احد الامرين منه اي الفعل ومن العزم عليه اي الفعل فيما
بعده اي في ذلك الجز الثاني هو وما يتلوه من الفعل فاذا لم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين الفعل
فاذا لم يفعل ولم يعزم على الفعل حتى مضى الوقت عصى وعنده دفع عصى بالتاخير عن قدر ما يسع
الادا من اجزا الوقت وكذا عنه ما في المختصر ودفع قول القاضي بان المصلي في الجزء الذي ليس باخر
ممتثل لكونه مصليا لا لكونه اتيا باحد الامرين الفعل او العزم منهما ولو كان هنا تخيير بين الصلاة
والعزم لكان الامتثال بها من حيث انها احد الامرين وله اي للقاضي دفعه اي دفع هذا الدفع
بان لا منافاة بين كونه ممتثلا لكونه مصليا وكونه اتيا باحد الامرين بل كونه مصليا يستلزم
كونه اتيا باحد الامرين فليكن امتثاله لكونه مصليا لكون الصلاة احدهما اي لاجل ان الصلاة احد
الامرين اذ لا شك ان الاتيان باحدهما بعينه اتيان باحدهما لا على التعيين والحق انه ان ورد التنصيص
من الشارع بان المصلي في الجزء المذكور ممتثل لكونه مصليا فالظاهر من هذه العبارة كون المامور
به الصلاة عينا لا ما هو اعم منها والا لكان حق الادا ان يقال ممتثل لكونه اتيا بالمامور به ويعبر عنه
بنفس المامور به او بما هو مساو له لا بما هو اخص منه لا مستلزمه الاعم لكن ورود ذلك من الشارع
غير ثابت فلا يحتج به ودعوى التعيين اي كون الواجب احدهما بعينه محل النزاع فلا يثبت الا بدليله وما

ذكر لا يصلح دليلا لما ذكر اي وجوب احدهما بعينه في المصلي عند التضييق في الوقت بحيث لم يبق منه
الا ما يسعها وليس الكلام فيه وفي البديع في جواب القاضي لو كان العزم بدلا لما تأدت الصلاة سقط
به اي العزم المبدل وهو الصلاة كسائر الابدال كالمسح وغيره وليس كذلك والجواب عنه انا
منع الملازمة اي لا نسلم سقوط المبدل مطلقا بالاتيان بالبدل مطلقا حتى انه لا يكون البدل بدلا
من كل وجه فلا نسلم ان العزم بدل عن الصلاة من كل وجه فلا يلزم سقوطها مطلقا بل اللازم
سقوط وجوبها في ذلك الوقت والبدلية ليست الا في هذا القدر اي في سقوط الوجوب في ذلك الوقت
فيسقط الوجوب فيه بالعزم فيه على الفعل في ثاني الحال كما يسقط بالاتيان بالصلاة فيه قيل وايضا
هو لم يجعل العزم وحده بدلا بل العزم مع الفعل في ثاني الحال فمجرد العزم لا يوجب السقوط بل الجواب
عن القاضي ان الكلام في الواجب بالوقت ولا تعلق لوجوب العزم به ايما لوقت بل وجوب العزم على فعل
كل واجب موسعا كان او مضيقا اجمالا عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند التفصيل حكم من
احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب اولا فهو واجب مستمر يتجدد وجوبه مع
تجدد الالتفات اليه ليتحقق التصديق الذي هو الاذعان والقبول غير مختص بالصلاة ولا بدلية له
عنها هذا ولا يبعد ان مذهب القاضي ان الواجب باول الوقت الصلاة او العزم على فعلها اي
الصلاة بعد اي اول الوقت فيه اي الوقت كما هو المنقول عن المتكلمين في برهان امام الحرمين والاجب
اراد انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكم بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة
كانسحاب النية على العبادة الطويلة لا انه كما اراد يلزم فيها الفعل او العزم المستلزم لاستصحاب
العزم من اول الوقت الى اخره لانه بعيد قال الشارح لان احدا لا يقول بانه في الجزء الاخير كما نقل عن القاضي
ان هذا التخيير عنده في غير الجزء الاخير اما في الجزء الاخير فيتعين الفعل قطعا انتهى وانت خبير بان سبب البعد
ما اشار اليه بقوله لانه كما اختار في قوله المستلزم الى اخره وهو ظاهر مسئلة تثبت السببية
لوجوب الاداء في الواجب البدني باول الوقت موسعا كما ذكرنا اشارة الى ما سبق في تقسيم سببيته
للوجوب الموسع من قوله يعني انه علامة على تعلق وجوب الفعل بجزء في اجزاء ما ينعقد سببا في ادائه في كل
منها عند الشافعية بخلاف المالي فيثبت بالنصاب اي بملكه والراس الذي يموته ويلي عليه على قول ابي الفطر
لمجيء غروب الشمس اخر يوم من رمضان على الصحيح عند الشافعية والفطر المؤجل الى وقت معين اصل الوجوب
للزكاة وصدقة الفطر وتعرف في الذمة وتأخر وجوب الاداء الى تمام الحول وطلوع فجر اول يوم من شوال
وحلول الاجل بدليل المشروط لهذه الاشياء عن الحلف بالتعجيل لها وهو اي سقوطها بالتعجيل فرع سبق الوجوب
لها وفرع تأخر وجوب الاداء والحنفية كذلك اي قائلون بانفصال الوجوب عن وجوب الاداء في البدني
ايضا كما في المالي فيثبت بالاول من اجزاء الوقت اصل الوجوب فيصير حال المكلف في الجزء الاخير من الوقت
من الحيض والبلوغ بان يحاله يرد عليه ان قوله فيثبت بالاول اصل الوجوب ان اراد به ثبوته بشرط ان
يكون اهلا لزم وجود البلوغ في الجزء الاول فلا معنى لاعتبار حاله في الجزء الاخير من حيث البلوغ وان اراد به

والذي

ثبوته

ثبوته وان لم يكن اهلا لزم اثبات الحكم بدون الاهلية اللهم الا ان يقال باهلية الصبي المميز لوجوب الصلاة
كما قيل في حق اصل وجوب الايمان وفيه تامل والسفر واضدادها اي الطهارة والصبا والاقامة فلو كانت
طاهرة اول الوقت فلم تصل حتى حاضت اخره لا قضاء عليها ولو كان الباقي ما يسع الصلاة او تحريمها فقط وقال
زفر لا بد ان يبقى ما يسع الاداء والا فليس عليها القضاء وقال الشارح يعني اذا ادرك من عرض له احدى هذه العوارض يعني
الحيض والنفاس والجنون ونحوها قبل عروضها اخف ما يمكنه فعله وجب والا فلا وفي قلبه اي فيما اذا كان نفساء
اول الوقت ثم طهرت اخره قلبه اي قلب الحكم في القضاء فيجب القضاء قال الشارح ولو كان الباقي من الوقت
قدر ما يسع التحريمة عند علمائنا الثلاثة اذا كان حيضها عشرة ايام فان كان اقل والباقي قدر الغسل مع مقدماته
كالاستنجاء وخلع الثوب والتستر عن الاعين والتحريمة فعليها والا فلا انتهى وقال زفر لا يثبت الوجوب ما
لم يدرك ما يسع جميع الواجب وعلى هذا الخلاف اذا زال الكفر والجنون وقد بقي من الوقت قدر التحريمة
يجب عند الثلاثة ولا يجب عند زفر وقال الشارح يعني يجب اذا زالت هذه العوارض وقد بقي من الوقت قدر
تكبيرة ولا ينكرون اي الحنفية امكان ادعاء الشافعية اي ان ما ادعاه الشافعية من ان اول الوقت سبب
لوجوب الاداء موسعا بالمعنى المذكور امر ممكن يصلح للاعتبار لكن ادعوه اي لكن الحنفية يدعون كونه غير
واقع بدليل وجوب القضاء على نائم استغرق نومه كل الوقت من الجزء الاول الى الجزء الاخير وهو اي وجوب
القضاء عليه فرع وجود اصل الوجوب عليه اذ وجوب القضاء فرع كون الاصل واجبا الا ترى ان من صار
له اهلية بعد مضي الوقت باسلام او بلوغ لا يجب عليه القضاء اجماعا وقد يفرق بينهما مع قطع النظر عن
وجود الوجوب بوجود الاهلية في النائم دونهما ولا سبيل الى القول بوجوب الاداء على النائم المذكور
لما قالوا ان النائم لا يصلح للخطاب فكيف يطلب منه اداء الفعل منجزا او رد عليه ان وجوب القضاء بالنص
ابتداء الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم اذا نسي احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها واجيب بانه لو كان
كذا لما بقي عنه شرائط القضاء كنية القضاء وغيرها ودفع بان عندهم الحنفية لا فرق بين الاداء والقضاء في
النية لا في الصلاة ولا في الصوم بل يحتاج الى ان ينوي ما عليه منهما ولا اعتبار بقول من جعله اي القضاء
المذكور ادا منهم اي الحنفية قال فخر الاسلام النائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلاة وجب
الاصل وتراخى وجوب الاداء الى الخطاب انتهى فانه لم يجب الاداء في الوقت لا يتحقق بعده القضاء اذ هو فرع
وجوب الاداء منه والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه اي النائم المذكور وفي الكشف الاداء نوعان احدهما
ما يكون المطلوب فيه نفس الفعل وياثم بتركه ولا بد فيه من سلامة الالات والاسباب والثاني ما يكون المطلوب فيه
خلفه لا نفسه وهو القضاء فلا ياثم بترك الفعل ويكفي فيه تصور توقف سلامتها ففي مسئلة النائم وجوب
القضاء مبني على وجوب الاداء بالمعنى الثاني والمتفق على انتفائه وجوبه بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ان اصل الوجوب
بهذا المعنى الذي ليس فيه تعرض للاداء باصل النوعين فتامل وفي التلويح لقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم
اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه وهل هذا الا
جواز خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود وقال شمس الائمة من شروط وجوب

الاداالقدرة الممكنة الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الادا فان النبي صلي الله عليه وسلم كان مبعوثا الي الناس
كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الادا بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الادا انتهي وهذا لا ينافي
الاتفاق المذكور لان المراد منه انتفا وجوب الادا صحيحا او ما هو جزاه لما هو وجوبه تعليقا فان قلت الصدد
والنايم مع قطع النظر عن عدم قابليتهما للاتيان بالمامور به لا يفهمان الخطاب فلا يخاطبان بالخطاب التعليقي
ايضا قلت يفهمان فيما بعد وان لم يفهما في زمان الخطاب فتامل وفي الخلاصة والمختار ان النايم المذكور عليه
القضا وينقل عن ابي حنيفة **والا** اي وان لم يكن قول من جعل الادا غير معتبر بان يجعل وجوبه ابتدا **كان الوجوب**
مطلقا لا موقتا وقد قال تعالي ان الصلاة كانت علي المؤمنين كتابا موقوتا ويحتمل ان يكون المعني وان لم ينتف وجوب
الادا بان يجب الادا في اول الوقت كان ذلك الوجوب غير موقت لان المفروض استغراق النوم الوقت وكان
متضمنا وجوب الادا في وقت ما فتدبر **وكذا صح صوم المسافر عن الفرض** اي فرض رمضان **فرع الوجوب عليه**
اي علي المسافر لعدم صحة وقوع ما ليس بفرض عن الفرض وعلي تقدير عدم الوجوب يلزم عدم فرضيته **وعدم**
الاثم اي المسافر **لو مات بلا ادا للصوم في سفره** الذي افطر فيه وقت له عدم اثمه مستند الي جزئه محذوف اعني
دليل عدم وجوب الادا عليه والقرينة قوله وكذا توضيحه انه ذكر فيما سبق امران احدهما دليل سبق الوجوب
وهو وجوب القضا علي النايم المذكور والثاني دليل انتفا وجوب الادا وهو الاتفاق او كونه موقتا علي ما
ذكره صهنا ايضا ذكر امران احدهما دليل سبق الوجوب وهو صحة صومه عن الفرض والثاني دليل عدم
وجوب الادا وهو عدم الاثم فالمشبه والمشبه به الشارالبه بقوله وكذا المجموع الامرين **وهو** اي الحنفية
بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو اي اصل الوجوب **مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته** اي المكلف **جزاء الفعل** فقوله
الفعل اسم ان وفي ذمته خبرها وهي مع اسمها وخبرها مفعول اعتبار وجر انه علي الصديد اي جزا المكلف
علي شغل المكلف الذمة جزا **كما اشتغل بالدين** اي شغله منه كشغلها بدين الناس في ان كلا منهما اعتبار شرعي
وهو اي الدين **فعل عند ابي حنيفة** وهو تمليك المال او تسليمه اذ يوصف بالوجوب وهو صفة الافعال
ومعني اوفي الدين اي ينفا الفعل اي تمليك المال او تسليمه ومعني قوله علي الف واجبه واجب ادا اما ه
وقد يشكل المذهب مذهب الحنفية وانت ينبه **لان الفعل** اي فعل المكلف لقصد اداما في الذمة بعد اصل الوجوب
قبل وجوب الادا **بلا سبق طلب كيف يسقط الواجب وهو** اي الواجب انما يكون واجبا **بالطلب والمسقط** انما
يكون **يتقدم** اي الطلب ايضا **وعند الامتثال** انما يكون **بالعلم به** اي بالطلب فاسقاط الواجب يستدعي
سبق الطلب من الوجوه الثلاثة فكيف تثبت الحنفية بمجرد سبق الوجوب الخالي عن الطلب **والشافعية** ان
ارادوا اي ارادوا انتفي الوجوب في محل اثبتوه ما اراد الحنفية به **فكذلك** اي ورد عليهم ما ورد علي الحنفية
من انه اسقاط قبل الطلب **وان دفعه** اصل الوجوب **طلب** لا صل الفعل والجملة مسلوقة علي قوله وهو
الي اخره فهذا الفرض لما يقابل ما صرحا به وما بينهما متعلق بالشق الاول **قلنا لا يعقل طلب فعل بلا طلب**
ادايه و بلا طلب **قضايه لانه** اي الفعل **اما مطلق عن الوقت وهو** اي المطلق عنه **مطلوب الادا في العمر او**
مقيد به اي الوقت **وهو مطلوب الادا فيه** اي في وقته المحدود **ولتحيزه في الاجزا** اي في انقاعه في اي جزء من

اجزا

اجزاء كل الوقت **وهو الواجب الموسع** فيه وهذا التوسع قبل ان يتضيق الوقت **ثم يجب مضيقا** بعيد تخيير
موجب للمسعة وذلك عند ضيق الوقت **وقول الحنفية يتضيق** الوجوب **عند الشروع** في الفعل **وبتقرر السببية**
للذي يليه الشروع **يلزمه** اي القول المذكور **كون المسبب هو المعرف للسبب وهو** اي كون السبب هو
المعرف للمسبب **عكس وضعه** اي السبب لان شانه ان يكون معرفا لا معرفا **و عكس وضع العلامة** لان العلامة هي
المعرفة لما هي علامة له كما ان السبب هنا معرف للمسبب وفي بعض النسخ معقوفا لمقصودها وبني عليه الشارح
وقال الظاهر معقوفات ولبس في النسخة التي اعتمادي عليها صاحبه الزيادة وهو اولي اذ ليس في تلك النسخة
زيادة فايدة اذ نفس مقصود العلامة بالتعريف لما هي علامة له وهذا المعني يفهم بدون تلك الزيادة
ربه اي يكون السبب هنا هو المعرف للمسبب **يصير** هذا القول **اضعف المذهب المرذول** رذلكم و علم
ممن ذلك ورذلم عيرهما رذله عده رذلا وهو **ان التكليف مع الفعل** لا قبله **لكن لهم** اي الحنفية تعليل
بيان وجه الذهب المرذول **ان الطلب** الذي هو التكليف **لم يسبقه** اي الفعل **اذ لا طلب في اصل الوجوب**
كما ذكروا علي ما مر في قوله وصرحوا الي اخره **وهو** اي اصل الوجوب **السابق** علي الفعل لا طلب اذ
هو مع المباشرة وانما كان اضعف لتضمنه كون التكليف مع الفعل مع لزوم عكس وضع السبب والعلامة
والوجه ان ما امكن فيه اعتبار وجوب الادا بالسبب موسعا اعتبر وجوب ادايه بذلك السبب علي الوجه المذكور
كالدين المؤجل يثبت بالشغل اي شغل ذمة المديون بذلك الدين **وجوب الادا موسعا اي مخيرا** في ادا
الدين في اي جزء شا من المدة المحدودة **الي الحلول** اي حلول الاجل **او الي الطلب بعده** اي الحلول
فيتضيق فان قلت ان وجوب الادا قد انتقل عن التوسع الي التضيق بمجرد حلول الاجل فما معني حدوث
التضيق بعده المستفاد من عطف الطلب علي الحلول قلنا هذا علي تقدير رضي الدين بالتاخير عن الاجل
وكالثوب المطار اي الذي اطارته الريح **الي انسان يجب** اداه بمعني تسليمه للمالك **كذلك** اي وجوبا
موسعا **الي طلب مالكه** فيتضيق حينئذ **وما لا** يمكن فيه اعتبار وجوب الادا بالسبب موسعا **كالزكاة عند**
الحنفية فانه لو وجب الادا بملك النصاب موسعا فاما الي اخر الحول فيتضيق واما الي اخر العمر والاول اي
وجوب الادا بملك النصاب موسعا الي الحول فيتضيق **منتف لانه** اي وجوب الادا **بعد الحول علي التراخي علي ما**
اختاروه وكذا الثاني اي وجوب الادا بملك النصاب موسعا في **لان حاصله انه واجب موسع من حين الملك الي اخر**
العمر فيضيع معني اشتراط الحول لتمييز كون الزكاة واجبة الادا بملك النصاب موسعا الي الحول **علي قول**
المضيق للوجوب **بالحول** والمصرف ثم تعلق لوجوبها لا مبتدا او مسلوقة علي ما امكن جزءه **فيجب ان يعتبر فيه** اي
في هذا **اقامة السبب مقام الوجوب عند عائق عن التعجيل فلو لم يعجل لا يتحقق هذا الاعتبار** وهو ان
لا يقيم السبب مقام الوجوب او يعتبر فيه انه بالمبادرة المادون شرعا الي سد خلة اصحاب الغنيمة **دفع عنه** الي المعجل
الطلب ان يتعلق به اي بتعلقه وهو ادا الزكاة **شرعا** وانما قلنا ذلك لانه **الزم** علينا اعتبار هذا
التاويل **ذلك الدليل** المذكور **وكذا اقيم السبب مقام وجوب الادا في مستغرق الوقت نوما** اي في حق من
استغرق اوقات صلواته ما احجر عن صلاحية طلب الفعل منه كنوم لما عما دحي هما ليظهر اثره في بقوته

الي اخر العمر

شرعا

وجوب القضا ولو اراد الحنفية هذا الذي ذكرنا بما اجمله المتقدمون منهم في هذا المقام لم يفتقروا الى اعتبار
شيء يسمى بالوجوب ولا طلب فيه والى تكلف كلام زايد لم يحتج اليه في توجيه ما تكلفوا الدين الشاق ولا يستقيم
ما ذكروا الا على ما ذكرنا لما عرفت مما اوقفنا عليه سبب الاداء له فعل الواجب في الغالب وهو ايقاعه
في وقته المقيد اي الذي قيد الواجب به شرعا اي في الشرع فهو ظرف للتقييد والمراد بتقييده به شرعا
جعله ظرفا لايقاعه لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات فانه يخرج ما جعل العمر وقتا له والبدا شامل
بقوله العمر وهو بدل البعض من وقته المقيد به وغيره اي العمر من الاوقات المحدودة فاندرج فيه الواجب
المطلق والموقت في الاصطلاح المشهور وفي الشرح العضدي لا اداء الا في وقته المقدر له شرعا اولا
فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا وما وقع في وقته المقدر له
ثانيا كالناسي اذا ذكر الصلاة بعد خروج وقتها فان وقت التذكر قدر له شرعا لكن الواقع فيه قضا
وهو اي اعتبار اشتراط ايقاع الفعل في الوقت المذكور على وجه توهم اشتراط استغراق الوقت جميع اجزاء
الفعل متساهل في العبارة اذ استغراقه كذلك ليس بشرط بل الشرط ان يقع ابتداه اي الفعل في غير العمر
اي فيما عدا العمر من الاوقات المحدودة لاداء الواجبات ثم مثل ذلك لابتدا الواجب ايقاعه في الوقت بقوله
كالتحريمة ثم التقدير في ابتدا الصلاة بها والاكتفا بها في هذا القدر من ادراك الوقت انما هو للحنفية في غير صلاة
الفجر فان بادراكها في الوقت يكون مدركا للصلاة وان وقع ما سواه خارجه وهو وجه عند الشافعية تنبيها
لمانع الوقت وركعة للشافعية وهو اصح الاوجه عندهم لقوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة من الصلاة
فقد ادرك الصلاة متفق عليه وفي المحيط الصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها ادا وبعضها قضا كما اذا غربت
الشمس في خلال صلاة العصر … الى هنا الناطفي وقيل هو قول عامة الشافعية اصحابنا والكلام فيما
والاعادة فعل مثله اي الواجب فيه اي في الوقت فخرج به القضا لانه فعل المثل في غير وقته فان قلت ما في
بقوله ثانيا غير الاول فالمعنى الاعادة قلت … الثاني … عين الاول لمماثلته لخلل غير الفساد كترك ركن
وغير عدم صحة الشروع لفقد شرط من طهارة او غيرها اذ الاول في الصورتين لا وجود له فالخلل بما
يوثر نقصا في الصلاة قال الشارح وحينئذ فهل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح اصول فخر
الاسلام بانها ليست بواجبة وانه بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الثاني
بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو والاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم ويوافقه ما عن
السرخسي وابي اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة زاد ابو اليسر ويكون الفرض هو الثاني ثم نقل عن المصنف
ابدا لا اشكال في وجوب الاعادة لخصوص الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض
لا يتكرر وجعل الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك
امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه انتهى ثم اطنب الكلام
في ان الاعادة هل هي اداء او قضا او غيرهما وكلام المصنف ظاهر في انها قسيمة لهما مقابلة للاولين ولما نقل عن
من ان الفرض هو الاول فلا يكون الثاني فعل الواجب في الوقت عينا ان يتعلق الا ان يقال الى اخره بحذف مثله

اداء والصلاة المفعولة جماعة بعد فعلها على الانفراد اعادة لان عدم الخلل بحيث يعم ما ليس واقعا على الوجه الاكمل
والقضا تعريفه بناء على انه واجب بسببه اي الاول اذ لو كان وجوبه بسبب اخر لا يصدق عليه التعريف لان
الواجب بسبب اخر لا يكون عين الاول فعله اي الواجب بعده اي الوقت ففعل مثله اي الواجب بعده
اي الوقت لخلل وقع في ادائه خارج عن تعريف القضا لانه فعل عين الواجب لا مثله وفسر الشارح بانه
خارج عن الاقسام الثلاثة وكانه دعاه اليه قوله كفعل غير المقيد بوقت من السنن اذ خروجه لا يخص تعريف
القضا وانت خبير بان ما فسرنا به مقتضى السياق والتفريع ولا بعد في قولنا هذا خارج عن هذا التقسيم كما
ان ذلك خارج عن الاقسام على ان خروجه عن القضا مستلزم لخروجه عنها اذ من المعلوم انه ليس باداء ولا
اعادة والمقيد منها بوقت كصلاة الكسوف والخسوف بوقتيهما والمعنى على ما ذكرنا فعل مثل الواجب بعد الوقت
خارج عن تعريف القضا كما ان فعل غير المقيد الى اخره خارج عن تعريف كل منها وبعضهم جعل الاداء نوعين
واجب ونفل ولم يأخذ فيه قيد الوجوب واليه اشار بقوله ومن تحقق القضا في غير الواجب مثل سنة الفجر
كما ذكر اصحابنا وغيرهم فبدل الواجب بالعبادة فتعرف فعل العبادة بعد وقتها فتسمية الحج الصحيح بعد
الحج الفاسد قضا كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز لانه في وقته وهو العمر وتضيقه اي تضيق الحج
بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتاخيره الى عام اخر لا يوجبه اي كونه قضا بعد الافساد لعدم فوات وقت
الاحرام به كما زعموا كالصلاة في الوقت ثانيا بعد افسادها والتزام بعض الشافعية قال الشارح اي القاضي
حسين والمتولي والروياني انها اي الصلاة المذكورة قضا لانه يتضيق عليه وقتها بدخوله فيها فوقعت
لها بعينه اذ لا يبرى القضا بها … لو كانت قضا لوجبت نيته وما قيل من انه لا يشترط نية القضا في
القضا خلاف الجمهور ثم صحح … اهل الوقت نعم او نحوه ومن ظن خروج الوقت او بقاه ثم تبين خلاف ظنه
واما العلم بالحال فلا تنعقد صلاته … الاداء او القضا ثم التضييق بالشروع بفعله لا بامر الشرع والنظر
في الاداء والقضا الى امر الشرع وبعضهم اي الشافعية قال هي اعادة فلا يعتبر في تعريفها كونها لخلل غير الفساد
واستبعاد قول القاضي اي من ابن الحاجب وغيره فمن ادرك وقت الفعل ثم اخر الفعل عن جزء منه مع ظن
موته فيه اي الفعل حتى اثم بالتاخير اتفاقا ويفعله … انه اي يفعله بعده في الوقت قضا خلافا للجمهور …
كونه اداء ان اراد به ما يستلزم صحته بنية القضا فهو في موقعه فان الشرطية جزاء استبعاد منع الجزاء المعلوم به
… وجه البعد … قضا اذ لا يبري والا اي وان لم يرد ه ولم يشترط فيه نية القضا فلفظي الى
… لفظي يرجع الى التسمية بلفظ القضا لا … توافق الجمهور … انه فعل وقع في وقت كان مقدرا
له لانه … مانع … بحسب ظنه فلا نزاع في المعنى ونقل
الى القضا بفعل مثله اي الواجب كما ذكره الحنفية انما يجب على انه اي القضا وجوبه بامر اي بسبب
غير سبب الاداء ولا … مثل الواجب الاول بل هو عينه … المقدر له لانه
واختلف فيه اي في القضا بمثل معقول اي معلوم للعقل فيما ثبتت المثابة كالصلاة للصلاة هل يجب بما يجب
الاداء او بامر اخر فاكثر الاصوليين منهم العراقيون من اصحابنا وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة

علي انه يجب بما هو صار والمختار عند الحنفية كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام انه يجب به اي بما يجب به
الادا وبه قال كثير من الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث وانما فيه المثل المعقول لا به بل بغيره كرد
المثل مما تلفه للغاصب لعجزه كالفدية للصوم لا يجب الا بامر اخر بالاتفاق لنا اولا القطع بعدم اقتضا صم الخميس
صوم يوم الجمعة في الشرح العضدي لو وجب القضا بالامر الاول لكان مقتضيا للقضا واللازم منتف اما
الملازمة فبينة اذ الوجوب اخص من الاقتضا وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم واما انتفا اللازم فلانا
قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضا ورابعا لو اقتضاه
كان ادا ولكان بمثابة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني ادا براسه لا قضا للاول
وايضا يلزم ان يكونا سوا فلا يعصي بالتاخير واليه اشار ببقوله وثانيا اي وان لم يكن كذلك بل اقتضاه كانا اي
صوم يوم وصوم يوم الجمعة سوا في كونهما ادا لان صم اما يوم الجمعة واما يوم الخميس والجواب عن هذا
الاستدلال انه يقال مقتضاه اي صم يوم الخميس امران احدهما التزام اصل الصوم والثاني كونه اي الصوم
فيه اي يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني وهو كونه فيه الذي هو كمال المامور به لفواته بقي اقتضاه الصوم
في خصوص الخميس ولا في الخصوص عجز عنه وانما يلزم ما ذكر من المساواة لو اقتضاه اي صم يوم الخميس الصوم
في يوم معين غيره كيوم الجمعة وليس كذلك نعم لو اقتضى فواته اي الادا ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته
اما بالنصب عطفا علي ظهور واما بالجر عطفا علي بطلان سقط الواجب بالكلية لانه لا يتحقق بلا مصلحة مع
ظهور فساده لمعارض الراجح وهو ظهور بطلان المصلحة والمفسدة وهو اي اقتضا فواته ذلك بعيد اذ تكليفه
حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله اي كمصلحتها فيها قبل الوقت اذ المقصود بها تعظيم الله تعالى
ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وانما امتنع التقديم علي الوقت لامتناع تقديم الحكم
علي السبب كما سيجي وغاية تقييده اي الواجب به اي بالوقت انه لزيادة المصلحة فيه اي في الوقت لشرفه
وكمن فواته والتعريض بتغير مسقط له وثانيا اي القايلين بانه لا يجب بما يجب به الادا لو لم يكن الوقت
فيه اي في حصول الواجب داخلا في المامور به جاز تقديمه اي المامور به علي الوقت المقيد به مدفوع
بان الكلام في الواجب لا واجب قبل التعلق اي قبل تعلق الوجوب به ولا يتعلق الوجوب الا عند دخوله
او تعين الواجب الموقت ثم قيل ثمرته اي الخلاف تظهر في الصيام المنذور المعين اذ افاته وقضاه يجب
قضاؤه علي القول الثاني وهو انه يجب بما يجب به الادا لا يجب علي الاول وهو انه يجب بامر اخر لعدم ورود
ما يدل عليه وقيل القطعيه اتفاق فلا ثمرة لهذا الخلاف ويقولون اي القايلون بانه يجب بالامر الاخر
بالامر الجديد فيها اي في هذه الصورة الدال علي وجوب قضا الصوم المذكور والاتيان به منعقد فيها
بظهور قيل يدل بما هو صديد بسبب اخر كما هو عبارة السرخسي وغيره شمل القياس يمكن ان يجيبوا
بان السبب الاظهر القياس علي الصلاة المفروضة في الصلاة المنذورة وعلي الصوم المفروض في الصوم
المنذور فانه قال صلي الله عليه وسلم فاذا نسي احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال تعالى
فمن كان منكم مريضا او علي سفر فعدة من ايام اخر اعتبار الماضي ما جب بايجاب العبد بما هو واجب بايجاب

اسه تعالي ابتدا وفي فرض المختار عند الحنفية وهو انه يجب بما يجب به الادا بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه
اي رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاه بصوم جديد وعن ابي يوسف اي نذر اعتكافه صوم لوجوبه بدون
النذر ثلاث وجوب القضا بغيره اي غير ما يجب به الادا او بطل النذر بعد انتفا الاعتكاف اي لا يبقى له
موجب كابي يوسف والحسن اي كما قالا اذ لا يمكن ايجاب القضا بدون الصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم
الا يلزم الزام الزايد علي ما التزم وعليه ان هذا كله فرع كون الصوم الجديد قضا وهو غير لازم لكون
الاعتكاف قضا لجواز كون الصوم ادا تبعا للاعتكاف من حيث التحقق لا من حيث كونه قضا اجيب بانه
اي نذر الاعتكاف موجب للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشي يجب بتعينه وجوبه الا انه امتنع
ايجابه لنذره في خصوص ذلك اي نذر اعتكاف رمضان لمانع هو وجوبه قبل النذر فان اضافته الي رمضان
وشرف الوقت مع حصول المقصود بصوم الشهر لان الشرط من حيث هو شرط يعتبر وجوده تبعا لمنع ايجاب
اعتكاف بصوم في غير رمضان عند الادا فينعدم اي المانع وهو رمضان اذا لم يعتكفه ولزم القضا
ظهر اثره اي نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم كمتطهر نذر ان يصلي ركعتين فانه يصليهما بتلك الطهارة واذا
انتقضت لزمته لا اداهما بتلك النذر لا بسبب النذر ولزم انه لا يتقضى في رمضان اخر ولا واجب اخر لان
الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه فاذ ظهر اثر النذر في ايجابه
لا يتادى بواجب اخر كما لو نذره مطلقا او مضافا الي غير رمضان سوى قضا رمضان الاول فانه يجزي فيه
للخلفية اي الخلفية صوم الشهر للمقضي عن صوم الشهر المنذور اذ الخلف في حكم الاصل وقد تادي بالصوم
الواجب اصالة لا من قبل النذر بتبعية الاعتكاف في الاصل فكذا في الخلف تقسيم متعلق به لا دا
والقضا يشتمل علي اقسام اما باعتبارات مختلفة قسم الحنفية الادا حال كونهم محجوبين التقسيم لذي الماثلات
كما في العبادات الي ما ليس بمعنى القضا وهي تنقسم الي كامل مستجمع لجميع الاوصاف المشروعة فيه كالصلاة
المشروع فيها الجماعة كما في الصلوات ... ما ليس في معنى القضا وهو ينقسم الي ... مستجمع كالمكتوبة والعيد
والوتر في رمضان والتراويح بجماعة وقاصر غير مستجمع لذلك كالمكتوبة اذا صلاها منفردا وفي الصحيح عنه
صلي الله عليه وسلم صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وفي رواية بخمس وعشرين
ضعفا والي ما اي ادا في معنى القضا كفعل اللاحق وهو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام
لنوم او سبق حدث ما فاته من صلاة الامام بعد فراغ الامام فهو ادا باعتبار كونه في الوقت قضا باعتبار فواته
مع الامام ثم لما كان ادا باعتبار الاصل قضا باعتبار الوصف جعل ادا شبيها بالقضا لا العكس ولذا اي كونه
في معنى القضا لا يتغير فيه ولا يسجد لسهوه ولا يتغير فرضه من الثنائية الي الرباعية لو كان مسافرا
بنية الاقامة فيه في موضع صالح لها والوقت باق لان القضا لا يتغير بالمغير لانه مبني علي الاصل وهو لم يتغير
لانقضايه فكذا ما في معنى القضا خلافا لزفر فيه هذا كله في حق الله تعالى واما في حق العباد
فالكامل مثاله رد عين المغصوب سالما اي علي الوجه الذي غصبه والقاصر مثاله رده اي عين المغصوب
مشغولا بجناية لزمته في يد الغاصب يستحق بها رقبته او طرفه او بدين باستهلاكه مال انسان فانه حينئذ

لا يبقى الرد على الوجه الذي غصبه ويكون اداء الوصف للمالك قبل الدفع الى المجني عليه او البيع في الدين برئ الغا
والمنقص او اذا دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد
وما في معنى القضاء مثاله تسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لزوجته التي سماه لها مهرا فكونه اداء لكونه عين
المسمى مهرا فيجبر الزوجة عليه اي على قبوله كما لو كان في ملكه عند العقد ولا يملك الزوج منعها منه وشبيه
القضاء لانه اي الزوج صار مشتريا ملكه حتى نفذ عتقه وبيعه وغيرهما من التصرفات فيه منه اي الزوج لا منها
اي الزوجة لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا فانه صح عنه صلى الله عليه وسلم انه اكل من لحم تصدق به على بريرة
وقال هو عليها صدقة ولنا هدية و قسموا القضاء ايضا اي قضاء بمثل معقول و بمثل غير معقول كالصوم للصوم
والفدية اي للصوم وهي الصدقة بنصف صاع بر او صاع من شعير او تمر بدلا منه عند العجز المستدام منه فالاول مثال
المعقول والثاني مثال غير المعقول وما اي والذي قضاه يشبه الاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع عند ابي حنيفة ومحمد
اذا ادرك الامام وخاف ان يرفع راسه منه لو اشتغل بها فكبر للافتتاح ثم للركوع ثم اتى بهن فيها خلافا لابي يوسف
حيث قال لا ياتي بها فيه لفوات محلها وهو القيام وعدم قدرته على مثل من عنده قربة في الركوع كما لو نسي الفاتحة
او السورة او القنوت ثم ركع وجه ظاهر الرواية ان الركوع لما اشبه القيام حقيقة من حيث بقاء الانتصاب في الاستواء
في النصف الاسفل من البدن وحكما لان المدرك المشارك للامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لم يتحقق الفوات لبقاء
محل الاداء من وجه وقد شرع ما هو من جنسها وهو تكبير الركوع فيما اشبه القيام فان الاصح ان الاتيان بها في حالة
الانحطاط وهي محسوبة في الركعة الثانية من تكبيراتها والتكبير عبادة وهي تثبت بالشبهة فكان الاحتياط في فعلها
بتلك جهة الاداء بقيام المحل من وجه بخلاف القراءة والقنوت فان كلا منهما لم يشرع فيما اشبه القيام من وجه ثم لا يرفع
يديه فيها لانه وضع الكف سنتان الا ان الرفع فات عن محله في الجملة والوضع لم يفت فكان اولى هذا في حق
الله تعالى و في حقوق العباد ضمان المغصوب المثلي من مكيل او موزون او معدود متقارب بالمثل صورة و يشبهها
المعنى ضرورة كالحنطة بالحنطة والزيت بالزيت والبيضة بالبيضة قضاء كامل بمثل معقول فضمانه بالمثل معنى
بالقيمة بدل من قوله بالمثل معنى للعجز عن المثل صورة ومعنى تعليل للاكتفاء بالمثل معنى في الضمان وذلك عند انقطاعه
بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر بمثل معقول اما كونه قضاء فظاهر واما كونه قاصرا فلانتفاء الصورة واما كونه
بمثل معقول فللمساواة في المالية وبغير معقول اي والقضاء بمثل قاصر غير معقول ضمان النفس والاطراف في
القتل والقطع الخطأ اذ لا مماثلة بين شيء منهما والمال لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال
مملوك مبتذل والمقصود لم يشرع الا عند تعذر المثل الكامل المعقول وهو القصاص صونا [illegible] لعدم [illegible] واعطاء
قيمة عبد سماه مهرا بغير عينه قضاء بشبه الاداء حتى اجبرت الزوجة عليها اي على قبول قيمة عبد وسط اذا اتاها
بها كما تجبر على قبول عبد وسط اذا اتاها به لكونه عين الواجب وان كانت القيمة قضاء بشبهه اي القضاء بالاداء
لمزاحمتها اي القيمة المسمى اذ لا يعرف هذا المسمى وهو العبد الموصوف الا بها اي بالقيمة اذ لا يمكن تعيينه بدونها ثم هي
لا تتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى فيها اي عند القدرة عليه و فيه اي في حكم
هذه المسئلة بالجبر وتعليلها المذكور نظر لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف وفي نظايره يعتبر الوسط

نظرا

نظرا الى الجانبين وبه ترتفع الجهالة فيلزمه تسليم عبد وسط فلا يسلم المزاحمة المذكورة ومن سبق المماثل
صورة ومعنى في المقتضي من جنس الاعتبار وشرعا على المماثل معنى فقط قال ابو حنيفة فمن قطع يد انسان عمدا
ثم قتل القاطع المقطوع ايضا عمدا قبل البرء اي برء القطع للولي كذلك اي ان يقطع يده ثم يقتله لان ذلك
يقتله من غير قطع اذ الاول مثل كامل باعتبار الصورة والمعنى وهو ازهاق الروح بخلاف الثاني فانه مثل
قاصر لفقد الصورة فيه والكامل سابق في الاعتبار فيعتبر ان له الاقتصار على القاصر لانه حقه كما ان له العفو
فقيل هذا يقتضي ان هذا لو كان بين صغير وكبير هو وليه لم يتمكن الكبير من الاقتصار على القتل عنده لانه حق
الصغير في الكامل وهو ممكن خلافا لهما حيث قالا ليس له سوى القتل بناء على انها اي هذه الافعال جناية
واحدة معنى عندهما وهي القتل لان ما تقدم ظهر انه اي الى في حقه اي القتل بالقطع فصار كما لو قتله
بضربات يحتمل اخرها ماحيا لاثر الاول فانه لا ينقص له ان يحكم بالسراية بعد فوت المحل به فينعدم الحكم اليه
تعالى وقد اكل السبع الاماد كيف حمل التمكنه ماحيا اثر جراحته سواء السبع كذا ذكره ابن رجب وفيه
ما فيه وجنايتان عنده اي ابي حنيفة وهما القطع والقتل لما ذكرنا اي صاحباه من ظهور انه قصد القتل بالقطع
ليس بلازم لجواز حدوث داعية القتل بعد القطع بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما فان الاتفاق على ان له ان
يقطع ثم يقتل لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء وعنده ايضا يسبق المماثل صورة ومعنى على القاصر
في الاعتبار ايضا قال ابو حنيفة لا يضمن الغاصب المغصوب المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل من ايدي الناس
الا يوم الخصومة والقضاء بها لان التضييق لوجوب اداء المثل الكامل الواجب في ذمته بالقضاء به عليه
عنده اي القضاء به عليه يتحقق العجز عنه فيتحول الى القاصر بخلاف المغصوب القيمي حيث يجب قيمته
يوم الغصب اتفاقا لانه وجب تقويمه اي القيمي باصل السبب الذي هو الغصب فيعتبر الوجوب
يوم الغصب كما قال ابو يوسف انه يجب قيمة المثلي يوم الغصب لانه لما التحق المثلي بما لا مثل له بالانقطاع وجب
الخلف وهو القيمة ووجوبه اي الخلف بسبب الاصل اي المثل صورة ومعنى وهو اي سبب الاصل الغصب
ومحمد قال القيمة للعجز عن المثل صورة ومعنى وهو اي العجز بالانقطاع فيضمن يومه اي الانقطاع
وفي التحفة الصحيح قول ابي حنيفة واتفقوا اي اصحابنا على انه لا باتلاف المنافع للاعيان كاستخدام العبد
وركوب الدابة وسكنى الدار لا ضمان لعدم المثل القاصر لان المنفعة لا تماثل العين صورة وهو ظاهر ولا
معنى لان العين مال متقوم بخلاف المنفعة لان المال ما يصان ويدخر لوقت الضرورة والحاجة والمنافع
لا تبقى بل كما توجد تتلاشى والتقوم الذي هو شرط الضمان لا يثبت بدون الوجود والبقاء والاتفاق
واقع على نفي الضمان بالكامل اي على ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع هذا على تقدير رفع الاتفاق
اما على تقدير جره فالتقدير والاتفاق الدافع الى اخره لو وقع اي لو وجد المثل الكامل كالحجر
على كيفيات متساوية الحجر كمدرج حجرة للعرضة يعني كاتلاف منفعة حجرة من الحجر الكائنة على كيفيات
متساوية المتماثلة منافعها صورة ومعنى فانها لا تضمن بمنفعة حجرة اخرى مثلها ولانه لا تضمن بالمال
مع انه لا مماثلة بينهما صورة ومعنى اولى وذهب الشافعي الى ضمانها بناء على انها مال متقوم كالعين

بعدليل ورود العقد عليها فاشار الى دفعه بقوله وورود العقد عليها لتحقق الحاجة اي بثبت تعق
في العقد على خلاف القياس باقامة العين مقامها لضرورة حاجة الناس الى عقد الاجارة وخلاف
القياس تقتصر على قدر الضرورة فانتفت الحاجة ماسة الى ضمانها ايضا لان في القول بعدم وجوبه
انفتاح باب الظلم قلت نهي الشارع بدفعه ولم يتحقق فيها اي حاجة دفع العدوان في التضمين بل
العزم والحبس ادفع للعدوان من التضمين ولكن اوجبناهما او احدهما على المتعدي وفي المجتبي واصحابنا
المتاخرون يفتون بقول الشافعي في المسبلة والاوقاف واموال اليتامى ويوجبون اجر منافعها
على الغصبة وفي الفتاوى وغيرها منافع العقار الموقوفة مضمونة سواء كان معدا للاستغلال
او لا وفي جامع الفتاوى عن المحيط الصحيح لزوم الاجر ان كان معدا للاستغلال بلا خلاف وحكى بعضهم
الاجماع على هذا وسنذكر في كلام المصنف ما يؤيد هذا ولا يضمن القصاص بقتل المستحق عليه
القصاص بقصاص ولا دية ولا يضمن ايضا ملك النكاح لشهادة الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا اي
الشهود بالطلاق بنفي خلافا للشافعي فيهما اي في هاتين المسئلتين اذ عنده القاتل للقاتل يضمن الدية
لان القصاص ملك متقوم للولي وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن والشهود يضمنون للزوج مهر المثل
لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا وانما قلنا لا يضمن القصاص بالدية
وملك النكاح بمهر المثل بالمهر لان الدية ومهر المثل لا يماثلانهما اي القصاص وملك النكاح صورة
وهو ظاهر ولا معنى اذ المقصود من القصاص الانتقام والتشفي باعدام الحياة ومن ملك النكاح السكن
والازدواج وابتغاء النسل فليس بمال متقوم والتقوم بالمال في باب القتل وملك النكاح شرعي للخطر كما
في قتل الاب ابنه عمدا او الحجر كما في قتل الخطا والخطر اي ولشرف المحل فيهما ايضا صيانة للدم عن الهدر
ولشرف بضع المراة حالة ثبوته تعظيما له احترازا عن تملكه مجانا للنسل لا للتقوم المالي وفي التهذيب البضع
القاتل لا يضمن الدية لكنه صبأنا القسم الثاني كون الوقت سببا للوجوب مساويا للواجب بان
يوجد بان كل جزء من الوقت جزء من الواجب وكل موقت فالوقت شرطا دائما اذ لا يتحقق بدونه وهو غير
موثر في وجوده وكان مقتضى الظاهر ان يذكر هنا عند تقسيم الواجب بالموقت وغيره وكان اراد
بيان كون هذا القسم جامعا للاوصاف الثلاثة ويسميه اي الحنفية هذا الوقت معيارا لتقدير الواجب
اذ يزداد بزيادته وينقص بنقصه فيعلم به مقداره كما يعرف مقادير الموزونات بالمعيار وهو
رمضان عين شرعا لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترطوا اي الحنفية
نية التعيين اي تعيين كونه الصوم الفرض عند العزم على ادائه فاصيب صوم رمضان بنية مباين
لنية صوم رمضان ومباينتها باعتبار متعلقها وهو المنوي كالنفل والكفارة بناء على لغو الجهة
التي عينها الناوي لان تعيين الشارع الوقت لرمضان لا يخلي لما عينه العبد اعتبارا فيلغو فيبقى
الصوم المطلق بعد طرح خصوصية النفلية والكفارة وبه اي بالمطلق يصاب الصوم الفرض الرمضاني
اذ لا الاخص مثل زيد يصاب بالاعم مثل انسان ومعنى مصابية زيد بالانسان انه اذا قال المتكلم

رأيت

رأيت انسانا مثلا في نفس الامر رؤية زيد يكون مصداق هذا الحكم ومحمله خصوصية زيد وان كان
الزملاحظة متعلق الرؤية ذلك المفهوم الكلي ولا شك ان الكلي من حيث هو كلي لا يصلح لان يصير ظرفا
لنسبة خارجية فالمتكلم والمخاطب يعلمان اجمالا ان طرفها في نفس الامر فرد منه واذا انحصر تحققه
باعتبار تلك النسبة في خصوص فرد يصير ذلك الكلي في نفس الامر عبارة عنه ضرورة ولذلك يحكم
بانه رأى زيدا اذا لم يكن هناك غيره والجواب على تقديره اي نفي صحته عن رمضان بهذه النية وهو اي
نفي وقوعه عنه الحق لان نفي شرعية غيره اي غير صوم رمضان انما يوجب نفي صحته اي العبد اذا
نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح ان ينوي يعني فرض رمضان وهو اي الحال
ان الناوي مناف له ويقول لم ارده لان تعيين غيره في النية وقوعه كذلك جبرا وهو مناف للصحة اذ
لا بد في اداء الفرض من الاختيار ولبيوا صابة الاخص بالاعم دل ارادة الاعم لان اصابة الاخص من حيث هو
اخص باعتبار التبيين والقصد ولم يحصل واليه اشار بقوله واصابة الاخص بالاعم انما يكون بارادته اي الاخص
به اي بالاعم ونقول لو اراد نية صوم الفرض بالصوم اي لو قصد بنية الصوم المطلق في التكلم بنية
صوم الفرض صح صومه عن رمضان لانه اي الناوي اراده اي نواه لان المعتبر في النية قصد القلب وقد
تحقق واندفع الخلاف واما كونه التعيين اي تعيين الوقت الذي هو رمضان لصومه منزعا عن جب
الاصابة اي اصابة فرض رمضان بالامساك بلا نية اي بلا ارادة صوم كرواية عن زفر اي لا ودي
عند قال الشارع وذكر السرودي عن عطا ومجاهد ايضا فيجب لان ذلك انما يتجه لو لم يكن الاختيار
شرط الصحة الفعل المطلوب من المكلف شرعا لكنه شرط بالنص والاجماع وانكر الكرخي حكاية هذا عن
زفر وقال انما قال زفر انه يجوز بنية واحدة واستثنى ابو حنيفة وقوع صوم غيره عن رمضان عن رمضا
بنية المسافر غيره اي غير رمضان في رمضان بان نوى واجبا اخر من نذر او كفارة او قضاء فقال
يقع ذلك المنوي عن الغير باتفاق الروايات عنه ذكره في الاجناس لان اثبات الشارع الترخص له
اي المسافر بترك الصوم في وقته المعين له تخفيفا لمشقة السفر وهو اي الترخص بما يتحقق في الميل
الى الاخف عنده من شغل الوقت بغيره من الواجبات ومن الفطر وهو اي الاخف صوم
الواجب المغاير لتشريع الوقت فيما اخف بذلك الواجب ومصلحة الدين اهم من مصلحة البدن فتعين كونه
اخف وعلى هذا التوجيه يقع المنوي بنية النفل عن رمضان اذ لم يرخص له فيه لان الفائدة المطلوبة
وهي الثواب في الفرض اكثر فكان صرفه اي النفل الى الافضل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم
فيقع عن فرض الوقت وهو رواية ابن سماعة عنه اي عن ابي حنيفة وفي الكشف وغيره وهو الاصح
وفي نوادر ابي يوسف رواية عن ابن سماعة يكون من التطوع وكذا الى تحقيق الكرخي ولان انتفاء غيره
اي غير فرض الوقت ليس حكم الوجوب فان الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو حكم التعيين
اي تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعيين عليه اي المسافر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان
فيصح نفله كما يصح واجب اخر عليه كما في شعبان وقيل لو لان الى اخره معطوف على قوله لا ثبات

عن فرض رمضان بهذه النية كاما وقع له

فانه اذا اختاره بناء على ان اسقاطه من ذمته اهم عنده لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لو كان يؤاخذ بفرض الوقت صح

الشافعي فهو تعليل لقوله امر لوقوع ما نواه المسافر من غير رمضان عن رمضان وان اختلفا باعتبار
ما يتفرع عليهما من وقوع ما نواه بوصف التعليق عن رمضان او النفل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
ايضا وهو اي هذا التوجيه مغلطة لان التعيين عليه اي المكلف يعني التعيين الذي نفاه عن المسافر
متعلق لا تعيين عند كشفان ليس تعيين الوقت على ما سنفسره فيندرج تعيين الوقت فيه اي في
نفي ما نفيناه يعني لو كان تعيين الوقت مما نفيناه لكان يشمله النفي وينتفي بانتفائه لكنه ليس منه
ثم فسرهما على وجه تميز احدهما عن الآخر بقوله بل معناه اي التعيين الذي نفيناه في حقه اي
المكلف ان لم يكن مسافرا ونفينا عنه ان كان مسافرا الزامه صوم الوقت على وجه لا يتخلص له عنه
ان لم يكن مسافرا او مريضا وعدمه اي عدم الالزام اياه الذي شرع في حقه هنا السفر رخصة في تجويز
الفطر يعني عدم الالزام اياه الذي شرع في حقه هو المذكور يتحقق بمجرد تجويز الفطر من
غير ان يجوز له صوما آخر وتعيين الوقت الذي نفيناه عن التعيين المذكور معناه ان لا يبقى فيه اي
في الوقت صوم آخر ولا شك ان الزام صوم الوقت مستلزم عدم صحة صوم آخر من غير عكس اذ يجوز
ان لا يجوز في الوقت صوم آخر ويجوز الفطر والمباشرة بفعله فجاز اجتماع عدم التعيين بمعنى
الالزام المذكور عليه بتجويز الفطر مع وجود تعيين الوقت بان لا يبقى فيه اي في الوقت صوم
غيره اي غير فرض الوقت لو صامه اي لو نوى صيام ذلك الغير فلم يلزم من نفي التعيين عليه
بمعنى الالزام نفي تعيين الوقت بالمعنى المذكور وفي حق المريض تفصيل بين ان يضره الصوم كمن
مرضه حمى مطبقة او وجع الراس او العين كذا ذكره الشارح فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز في
حقه او بخوف الزيادة للمرض فكالمسافر اي فهو اي المريض كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر
لا بحقيقة العجز وفي يقع صومه عما نواه قال الشارح وعلى هذا يحمل ما مشى عليه صاحب الهداية
واكثر مشايخ بخارى من ان المريض اذا نوى واجبا آخر او التنفل يقع عما نواه كما هو رواية الحسن عن
ابي حنيفة وبين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم والامراض الرطوبية فبحقيقتها اي
فتتعلق الرخصة بحقيقة المشقة التي هي العجز فيقع ما نواه هذا المريض من الغير عن فرض الوقت
اذا لم يهلك به لانه حينئذ يظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الرخصة وكان كالصحيح هنا ونقل الشارح اجماع
من يعتد باجماعه على ان المرض المبيح للفطر ما يخاف بسبب الصوم على اختلاف فيه وادناه الازدياد
والامتداد واعلاه الهلاك فالذي لا يضر بسبب الصوم لا يبيح الفطر اجماعا

القسم الثالث

من اقسام الواجب المقيد بالوقت واجب وقته معيار لا سبب كالنذر المعين اي كنذر صوم معين
فان السبب فيه النذر لا الوقت وادرج النذر المطلق والكفارة والقضاء فيه اي في هذا القسم كما فعل
البزدوي وقال السرخسي غير صحيح لان الامر فيها مطلق لا يتقيد بالوقت فلا يشترط فيها التبييت لو في
الخروج عن عهدة النذر ليتعين اي لتعين الوقت له شرعا فيتادى بمطلق النية وبنية النفل
الا في رواية الحسن عن ابي حنيفة على ما في المحيط ولا يتادى بنية واجب آخر بل يقع فيهما نوى بلا خلاف

بخلاف

بخلاف رمضان لان ولاية العبد قاصرة فلا يبطل ما له وهو صلاحيته للنفل وليس له ابطال ما عليه وهو
صلاحيته للواجبات وبه تعالى الولاية الكاملة فله ابطال ما للعبد وما عليه فابطل صلاحيته لغير صوم
رمضان نفلا وواجبا وفي الشرح هاهنا مناقشات واجوبة طوينا ذكرها بخلاف ما ادرجوه من
النذر المطلق والكفارة والقضاء فانه لا بد فيه من التبييت ليلا قبل طلوع الفجر لعدم تعين الزمان وهو
القسم الرابع من اقسام الواجب المذكور مؤقت ذو شبهين شبه بالمعيار والظرف اي وشبه بالظرف
وهو وقت الحج لا يسع في عام سوى حج واحد فمن هذه الحيثية تشبه المعيار لكنها … للعموم
فانه لا يستوعب الاوقات … اي الحج وقته اي جميع اجزاء وقته كاستغراق … النهار
ومن هذه الحيثية تشبه الظرف والخلاف في تعينه اي تعين وجوب ادائه من اول سني الامكان
اي امكان ادائه بحصول شرائط وجوب ادائه من الزاد والراحلة وغيرهما عند ابي يوسف فيجب على الفور
عنده وكذا عند ابي حنيفة كذا ذكره الشارح وكان المصنف لم يجد نقلا صريحا عنه فلهذا لم يتعرض له
خلافا لمحمد حيث قال يجب على التراخي الا اذا غلب على ظنه الفوات اذا اخر فحينئذ لا يحل له التأخير
ويصير مضيقا عليه وليس هذا الخلاف مبنيا على اختلافهما في ان الامر المطلق عن الوقت يوجب
الفور عند ابي يوسف فاوجب الحج مضيقا اذ لا يوجبه عند محمد فاوجبه موسعا كما ذهب اليه
بعض المشايخ كالكرخي فان الصحيح الذي عليه عامة المشايخ انهما اتفقا على ان الامر المطلق لا يوجب
الفور بل الخلاف بينهما في الحج ابتداء فابو يوسف قال بالفور للاحتياط عنده لان العام الاول
موجود تعينا والعام الثاني وجوده مشكوك فالتاخير يحمله في معرض الفوات وهو غير جائز
ثم ايد هذا الشك بقوله لان الموت في سنة غير نادر والمشكوك لا يزاحم المتيقن فيتعين العام الاول
للاداء تحرزا عن الفوات فيأثم بالتاخير عنه والا اي وان لم يكن الاحتياط فرضه اي الحج الخامس
مطلق عن خصوصية الوقت فلا يوجب الفور وفاقا اي الاحتياط عنده اتفقا اي ابو يوسف ومحمد
على انه لو فعل الحج بعده اي بعد اول سني الامكان وقع اداء فاذا قلنا بتعينه للاداء للشك في ادراك
العام الثاني لانه خارج عن وقته فاذا ادرك زال الشك وحصل اليقين بكونه من عمره وعدم فوت
الامر من الفوات فتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام ويتادى فرضه اي الحج باطلاق النية
للحج نظرا لظاهر الحال اي حال من يجب عليه الحج لان الظاهر منه انه لا يتحمل المشاق الكثيرة لغير شغل
ذمته بالتهيئة والكون في الاسلام وكثرة ثواب اداء الفرض وبراءة الذمة وليس التادي المذكور
لتعين الوقت كما في رمضان لان حكم الاشكال اما جمع شكل بمعنى المثل والشبه واما مصدر
اشكل الامر اي التبس والمعنى لان تاديه بمطلق النية من حكم كون الوقت مشتبها بالظرف وبالمعيار
فباعتبار شبهه بالمعيار يتادى بالمطلق ولذا اي ولكون التادي به لظاهر الحال يقع حجه عن
النفل اذا نواه اي النفل لانتفاء الظاهر بالتصريح بخلافه وقد بينا انه اي تادي فرضه بمطلق النية
ووقوعه عن النفل اذا نواه على الشبهين شبه المعيار وشبه الظرف فالاول اي التادي المذكور

لتشبه المتباين كما ان فرض الصوم يتأدى بالمطلق والنفل اي ووقوعه عن النفل فنظرت اي تشبه الظرف
كوقوع المؤدي عن الصلاة النافلة اذ اوقعها في وقت الصلاة ويجيب عدم ورود الدليل وهو ظاهر
الحال على الدعوى وهي تاديه مطلق النية باسقاط الفرض عن ذمته وانما يستلزم الدليل المذكور حكم الخا
اي غير الناوي لخروجه عن دائرة الاطلاع على ما في ضميره عنه اي الخارج الناوي مطلقا متعلق
بالحكم بانه اي الخارج نوى الفرض لا انه يستلزم سقوطه اي الفرض عنه اي الخارج عند الله اذ لم
ايجب مطلقا في الواقع وليس الكلام الا في هذا مسئلة الامر بواحد اي ايجاب واحد مبهم من
امور معلومة صحيح عند جمهور الفقها والاشاعرة واختاره الآمدي وابن الحاجب ويعرف بالواجب المخير
كخصال الكفارة اي كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الى قوله الامر بالاطعام
وعطف عليه الكسوة والتحرير فكل واحد منها واجب على البدل لا الجمع على ما يقتضيه كلمة او
وقيل والقايل بعض المعتزلة لا نص امر بالجميع ويسقط وجوب الجميع بفعل البعض وقيل والقائل
منهم ايضا امر بواحد معين عنده تعالى دون المكلفين وهو اي الواحد المعين ما يفعل كل من
المكلفين به فيختلف المامور به بالنسبة اليهم ضرورة ان الواجب في حق كل واحد ما يختاره وقيل
وقيل لا يختلف المامور به باختلاف المكلفين ويسقط ذلك الواجب المعين به اي بالاتيان بالمامور
به وبالاتيان بغيره اي غير المامور به منها ويسمى هذا قول التراجم لان الاشاعرة ترويه عن
المعتزلة والمعتزلة عن الاشاعرة فاتفق الفريقان على فساده وعن السبكي انه لا يجوز نقله عن
احدهما وقال والده لم يقل به قايل ونقل وجوب الجميع على البدل لا اعرف ولا معنى له الا ان يكون
معناه نص المذهب المختار بناء على امتناعهم بانه ثابت بها جميعا لا يأثم من ترك واحدا وعقابهم جميعا لم
يثب ثواب واجبات لنا القطع بجواز ان يقول اوجبت احد هذه الامور فانه اي قوله هذا لا يوجب جهالة
ما تعين من الامتثال لحصول التعيين بالفعل يعني اذا اختار واحدا منها بعينه فعله بعين كونه الواجب
لتحقق الواحد المبهم في ضمنه وعدم امتثاله يحصل بعد ذلك في ضمن معين اخر وهذا بالنسبة الى العبد
واما بالنسبة اليه سبحانه فما يفعله العبد متعين قبل ان يفعله لما اجاب عن العقل بانه امر بواحد معين
عنده تعالى الى اخره بقوله وتعلق علمه تعالى بما يفعل كل من المكلفين لا يوجب وجوبه اي مفعوله لكل عينا
على فاعله بل يوجب تعيين ما يسقط به الوجوب من مفعول كل من الامور المخير فيها على ان تعلق العلم
بما ذكر مخصوص بصورة تحقق الفعل امتثالا ولها الذي لم يتحقق فما الذي يوجب تعيين ذلك المبهم فانه لا دليل
لا يتم تمام المدعى ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان كل واحد منها بعينه مخير فيه المكلف بين الفعل والترك
ولا تحقق لاحد هذه الامور الا في ضمن واحد منها بعينه فيلزم ان يكون الواجب وهو احد هذه الامور
مخيرا فيه بين الفعل والترك وهذا ينافي الوجوب اجاب عنه بقوله ولا يلزم اتحاد الواجب والمخير فيه
بين الفعل والترك لان الواجب انما هو الواحد المبهم والمخير فيه بين الفعل والترك انما هو كل واحد بعينه
والمبهم وان لم يكن له تحقق الا في الواحد منها بعينه لكن التخيير فيه بين الفعل والترك لا يكون تخييرا في المبهم

حقق

اذ ترك الواحد منها بعينه لا يستلزم ترك الكل بخلاف ترك المبهم فانه يستلزمه اذ نفي الاعم يستلزم نفي الا
خص ولما كان قول الواجب المبهم يوهم ان يكون بشرط الابهام دفع ذلك بقوله لا على معنى انه المبهم ماخوذا
بشرط الابهام بل بمعنى انه لا بعينه الموجب تعالى بان يطلب من المكلف ايقاع ذلك الواحد في ضمن واحد
بعينه كيف ولو كان ماخوذا بشرط الابهام لما كان له تحقق في الخارج لما علم من ان الماهية بشرط عدم
التعين لا يمكن تحققها بل المعتبر انما هي الماهية لا بشرط شيء قلنا اي نكون المعتبر الماهية المطلقة لا بشرط
الابهام سقط الواجب عن ذمة المكلف بالمعين اي بالاتيان بواحد منها بعينه لان المطلق يتحقق في
ضمن الفرد الخاص لتضمنه اي المعين مفهوم الواحد المبهم ثم على قول الجمهور ان اتى بالكل ما على
ثوابا وعقاب فقيل المثاب عليه الاعلى سواء فعلها مرتبا او معا وان ترك الكل عوقب على ادناها
وقيل غير ذلك اطنب فيه الشرح وطويناه لعدم الحاجة في البحث مسئلة الواجب على سبيل الكفاية
وهو مهم متحتم يقصد حصوله من غير نظر الى فاعله اما ديني كصلاة الجنازة واما دنيوي كالصنائع المحتاج
اليها فخرج المسنون لانه غير متحتم وفرض العين لانه قاصد منظور الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين كالمفروض
على النبي صلى الله عليه وسلم دون امته او كل واحد واحد من المكلفين على الكل ويسقط الوجوب عنهم
بفعل البعض وهذا قول الجمهور والمراد الكل الافرادي وقيل المجموعي اذ لو تعين على كل احد كان
سقوطه عن الباقين بعد تحققه نسخا ولا نسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على المجموع من حيث هو فانه
لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون التاثيم على الجميع بالذات وعلى كل واحد بالعرض واجيب بمنع
لزوم النسخ اذ قد يسقط بعد التحقق بانتفاء علة الوجوب لحصول المقصود ههنا على انه يلزم
النسخ على هذا القايل ايضا لان فعل البعض ليس فعل المجموع قطعا وقد سقط عن المجموع من غير
ان يفعله المجموع هذا ولكن لا نسلم طلب الفعل من المجموع من حيث هو الا في مثل حمل جسم عظيم لا يقدر
البعض على حمله ومع ذلك يلزم على كل واحد المشاركة في الحمل لا الاستقلال وقيل واجب على البعض
وهو قول الامام الرازي واختاره السبكي ثم المختار على هذا اي بعض كان اذ لا معين فما قام به سقط
الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله دون الناس فيسقط الواجب
بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين باداء غيره عنه فرض على المختار اثم الكل بتركه اتفاقا ولو لم يجب
على كل واحد لما اثم قالوا اي القايلون بانه على البعض سقط الوجوب بفعل البعض ولو كان على
الكل لما سقط اذ لا يسقط عن شخص بفعل غيره قلنا لا يستبعد هنا لان المقصود وجود الفعل لا
ابتلاء كل مكلف كما في فرض العين وقد وجد كما يسقط ما على زيد من الدين بفعل عمرو لحصول الغرض به
وتعبد الشارع بما اذا كان زيد ضامنا عنه ولانه قد ادى اما في ذمة المؤدي واسقاط ما في ذمة غيره
كما في محل النزاع وانت خبير بان الاستبعاد انما جاء من قبل اسقاط ما في ذمة شخص بفعل غيره مما ذكر
المصنف كاف في المقصود من غير هذا القيد قالوا اي القايلون المذكورون لا يبعد صحة امر واحد
مبهم امر واحد مبهم كذلك اي كالامر بواحد مبهم من الخصال المذكورة فكما جاز ذلك جاز هنا

اجب بالعزم بان انشد مكلف مبهم غير معين بخلاف اثم المكلف بترك احد امور معينة مبهما فانه معين
اذ تركه لم يترك جميع ما يتحقق فيه من الامور المعينة قيل والقايل المحقق التفتازاني وهذا انما يصح لو لم
يكن مذ علم اي القايلين بالوجوب علي البعض اي موجب عدم قيام بعض اثم الكل بسبب ترك
البعض لكن نقول قايله اي الوجوب علي البعض انه اي الاثم يتعلق بمن غلب علي ظنه انه اي الآخر
لن يفعله غيره فان ظنه اي عدم الفعل الكل عم الاثم وان خص ظن عدم الفعل لبعض خصه
اي ذلك البعض الظان الاخص علي تقدير الترك وحينئذ فالمعين المكلف بالوجوب لبعض غير معين وقت
الخطاب لانه اي المكلف لا يتعين للوجوب عليه الا بعد تلك الظن وهو ظنه انه لم يفعله غيره ولو لم يظن
عند الظن احد لا يأثم احد وهذا حينئذ ببطلان معني الوجوب فان لا زعم لا اثم علي تقدير الترك
فاذا انتفي انتفي الملزوم وقد يقال في الجواب عن هذا انما يبطل الوجوب لو كلف المكلف بالواجب
المذكور مطلقا اي سواء ظن انه لا يفعله غيره او لا اما لو كلف الظان انه لن يفعله غيره فقط فلا
يبطل معني الوجوب اذ لا تكليف حينئذ فلا وجوب والحق انه اي المقول بوجوبه علي البعض عدول عن
مقتضي الدليل الدال علي وجوبه علي الكل كقاتلوا الذين لا يؤمنون ونحوه لعموم الخطاب كل من يتأتي
منه القتال بل ملجئ للعدول عنه لما حققناه من انه يتوهم كونه صارفا عن السقوط بفعل البعض
ليس بصارف اذ لا محذور فيه قالوا ثالثا قال تعالي فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان تحصيل
العلوم الدينية في ما يحتاج اليه كل واحد مما يتعلق بالعمل الواجب عليه عينا واجب علي الكفاية
وقد صرح بوجوبه علي طائفة غير معينة من كل فرقة من المسلمين بلولا الداخلة علي الماضي الدالة
علي التنديم واللوم الذي لا يكون الا عند ترك الواجب قلنا هذا مؤول بالسقوط بفعلها اي الطائفة
من الفرقة جمعا بينها كان قيام البعض بذلك مسقطا عن الكل نسب اللوم الي البعض نظرا الي ذلك وان
كان الكل مستحقا له وفي العرف يستعمل في نحو ان يخرج اهل البلد جميعا لم لا يقل بعضكم هذا الامر ونحوه
منه عرفا لوم الكل وانما صرفناه الي التأويل جمعا بين الدليلين وفي نسخة جمعا للدليلين بمعني صحة الاتيان
باعتبار ظاهرها ودليلنا الدال علي الوجوب علي الجميع فان هذه تحتمل التأويل بخلاف ذلك فلو حملنا ها
علي ظاهرها لزم الغاء ذلك وهو اقوي واعلم انه اذ اقيل صلاة الجنازة واجبة اي فرض علي الكفاية كما
صرح به الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح
عند الشافعية والجواب عن هذا الاشكال بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد
من لفظ الوجوب يعني لو لم يوصف الفعل بالوجوب كما نقله فقد تحقق الفعل وان لم يكن موصوفا بالوجوب
لكنه ورد في الشرع ان المطلوب فعل موصوف به وفعل الصبي ليس كذلك فلم يتحقق المطلوب مسئلة
لا يجب شرط التكليف اي تحصيله اتفاقا كتحصيل النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد اي تحصيله
لوجوب الحج واما ما يتوقف عليه الواجب حال كونه سببا له اما عقلا اي من حيث العقل كالنظر
اي ترتيب الامور المعلومة للتأدي الي مجهول فانه سبب للعلم والمراد به العلم الواجب كالتصديق

الايجابي وفيه اي في كون النظر سببا عقليا للعلم نظر اذ هو سبب عادي لحصول العلم لجواز ان لا يحصل عقيبه
بخلقه تعالي بطريق اجراء العادة وغيرهما او شرعا كالتلفظ اي التلفظ للعلم بعقد عرفت وهو العتق
للعتق الواجب او حال كونه شرطا للواجب عقلا كترك الضد للواجب او عادة كغسل جزء من الرأس
لغسل الوجه اذ لا يتحقق غسل الوجه عادة الا مع غسل جزء من الرأس او شرعا كالوضوء للصلاة
فالحنفية والاكثر علي ان كل واحد مما ذكر واجب به اي بسبب وجوب ذلك الواجب المتوقف
عليه وقيل الوجوب فيما يتوقف عليه الواجب مسلم في الشرط الشرعي فقط لا في غيره وهو مختار
ابن الحاجب فيما هو مقدور للمكلف وقيل ما يتوقف عليه الواجب لا يجب بوجوبه سواء كان مقدورا للمكلف
او لا في الشرط ولا في غيره فيحفظ انه اي هذان القولان للاتفاق علي الاسباب اي علي ان ايجاب
السبب ايجاب لتحصيل سببه الا ان يقال التعلق للايجاب انما هو بها اي بالاسباب ابتداء فالامر بالقتل
والعتق يتعلق بالجرح للعتق والتلفظ بصيغة العتق ابتداء لا بنفي الحياة وبازالة الرق اذ لا يتعلق بغير المقدور
اذ التكليف لا يمكن الا به والمسببات قد لا تكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الاسباب فانها
في وسع العبد ظاهرا فالمتعلق للايجاب حقيقة انما هو السبب وان كان وسيلة المسبب فهذا التأويل
مخلص عن التخطئة ولا بد في قول لم ما يتوقف عليه الواجب واجب من قيد به اي من اعتبار قيد هو
لفظ به والضمير للواجب اي ما يتوقف عليه الواجب وجوبه بسبب وجوب ذلك الواجب والا اي وان
لم يعتبر هذا القيد لزم الكفر قال المصنف رحمه الله لان المتبادر من اطلاق الواجب لذاته وهو ليس الا رب
العالمين مع انه ليس المراد من هذا الاطلاق قطعا انتهي ولا يخفي عليك انه ليس المراد بالوجوب هاهنا
ما يقابل الامكان بل احد الاحكام الخمسة غير انه لا يظهر لكلام المصنف وجه للاكثر لو لم يجب ما
يتوقف عليه الواجب لجاز الترك اي ترك ما يتوقف عليه الواجب دائما وارتفع اي لا ثم جواز تركه دائما
جواز ترك ما لا يتأتي بدونه اي ما يتوقف عليه الواجب وهو اي جواز ترك ما لا يتأتي بدونه مناف لوجوبه
اي وجوب الواجب نفي وثبت ما ظرف لوجوبه اولا زعم جواز فعله اي الواجب الذي هو المشروط
دونه اي الشرط فما فرض شرطا ليس شرطا لتحقق الواجب بدونه ولا يخفي منع الملازمة اي لا نسلم انه
لو لم يجب به يعني جواز الترك للشرط لجواز ان وجوبه بغيره والابتداء بعقله وانما يجوز الترك لو لم يجب ما
يتوقف عليه الواجب مطلقا اذ حينئذ لا يبقي لوجوب لا به ولا بغيره فيلزم جواز تركه دائما واستدل لا لم
اي الاكثر بالاجماع علي وجوب التوصل الي الواجب ولو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب التوصل
الي الواجب اذ لا معني للتوصل الا الاتيان بجميع ما يتوقف عليه في غير محل النزاع لان الوجوب اي
حينئذ استدلالا بالاجماع علي ان التوصل الي الواجب واجب عن وجوب الاصل الذي هو الواجب الاصلي
فان موجبه الامر وموجب ما يتوقف عليه الاجماع وايضا فلا اجماع للنافي لوجوب ما يتوقف عليه
الواجب بايجابه في غير الشرط الشرعي كابن الحاجب وصاحب البديع الي الجواب بتخصيص الدعوي
بغير الاسباب لا نفلاه واستدل لا له اي النافي بانه لو وجب امتنع التصريح بنفي وجوبه للتناقض

العادة عند الحنفية والاشاعرة

بابتداء العتق فانه سبب شرعا للعتق الواجب بنذر
او كفارة ومعنيهما او عادة كالاولي

بينهما لكنه غير ممتنع للقطع بوجوب غسل الوجه وعدم وجوب غسل غيره مما جاور الرأس ان اراد
بنفي وجوبه الذي لا يمتنع التصريح به نفي وجوبه به اي بايجاب الواجب فنفي التالي وهو امتناع
التصريح بنفي وجوبه عين محل النزاع او نفي وجوبه مطلقا نفينا الملازمة لجواز وجوبه بشيء
آخر غير ايجاب الواجب وكذا قوله اي الثاني وصح قول الكعبي في نفي المباح عطفا على قوله لامتنع التصريح
الى آخره وذلك لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا بالمباح فيجب المباح وهو باطل وعبارة ان
قول الكعبي نفي كل مباح والذي يلزم هاهنا على تقدير التنزل نفي بعض المباح وهو الذي لا يتم
ترك الحرام الا به عليه منع الملازمة وكذا قوله الثاني ووجب نية المقدمة وهي ما يتوقف عليه الواجب
لانها عبادة واجبة وعضا اي وجوب نية للمقدمة كالواجب المباح للامتثال او شرع ما يتوقف عليه
الواجب غيره اي غير ايجاب الواجب اي نفي المباح ووجوب نية للمقدمة اي المباح
الواجب شرعت عما يتوقف عليه عبادة لكنه اي الامتثال يمكن بغيره اي بغير المباح كالواجب
ويلزمه اي وجوب النية في مقدمة هي عبادة لا مطلقا وكذا قوله اي الثاني لو كان ما يتوقف عليه
الواجب واجبا لزم تعقله اي ما يتوقف عليه الواجب للآمر لامتناع طلب الشيء بدون تعقله
والقطع حاصل بنفيه اي نفي لزوم تعقله لان الآمر بالشيء ربما يذهل عما يتوقف عليه ذلك الشيء
عند الامر به ممنوع الملازمة بانه اي لزوم تعقل الآمر بالشيء ربما يذهل اغماض في الواجب انما لزم
اي في ايجاب الشيء بعينه غيره فلا ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو انه لو وجب ما يتوقف عليه
الواجب بايجاب الواجب من غير ان يتعقله الآمر لزم وجوبه بلا تعلق الخطاب اجاب بقوله ولزوم
الوجوب بلا تعلق الخطاب به ممنوع لما ذكر قريبا فاذ دفع منع تعقل الامر بان المراد تعقله لو كان
لزم تعقله له لو دل دليل عليه تعقل وذلك لان المراد بتعقله لو كان لو وجب به ووجوبه
به حاصله كونهما مقارنين بايجاب واحد فيلزم تعقلهما معا من ذلك الايجاب واذا لم يعقل لم يدل
فلا ايجاب به اي بدليل الواجب ووجوبه اي وجوب ما يتوقف عليه الواجب بغيره اي بغير دليل
الواجب ليس الكلام فيه فتقرير لزوم الوجوب الى آخره ابطال للسند المساوي للمنع اذ لا مخلص
من لزوم تعقل الآمر الا بعض اثبات للمقدمة الممنوعة ولذا اورد عليه المنع وقيل لو فان دفع
جواب بتغيير الدليل على وجه لا يرد عليه المنع فقوله قلنا الى آخره ابطال لما صرح به على وجه
يصير دليلا لما ذكر ما اليه اشار بقوله ومعنى لنا هذا هو الدليل الحق للاكثر ان الدلالة على راي
الاصوليين لا تختص باللوازم البينة بالاخص اي لا يلزم فيها ان يكون للمدلول لازما بينا بالمعنى
الاخص وهو ان يحصل اللازم في الذهن كلما يحصل الملزوم فيه بل يكفي فيها ان يكون لازما بينا بالمعنى
الاعم وهو ان يكون تصور الملزوم واللازم كافيا في الجزم باللزوم بينهما ولا شك في دلالة دليل
الواجب عليه بهذا النوع من الدلالة وتقدم في بحث مفهوم الموافقة كونه حرمة الضرب من جهة الثاني فيف
انه دلالة اي مفهوم منها فذكره نظيرا لو بجري منها اي في دلالتها الخلاف بان يدعي نظر مجتهد الى

انها تجب عينا كما لو وجب ما يتوقف عليه الواجب
بغيره اي غير ايجاب الواجب وانما يلزمان
اي نفي المباح ووجوب نية المقدمة لو نفي

اثباتها وتنظر الى نفيها فلا يبعد وقوع الخلاف في دلالة دليل الواجب عليه يعلى ما علم مقدمة اي
تدل دلالة دليل الواجب على ما علم كونه مقدمة من ملزوم محكم اي المقدمة محكم بيوقف عليها اظهر
خبر المبتدأ المحذوف المذكور اعني دلالته واللزوم هو الشارع والمعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ في
مفهوم الموافقة مع نظر بينهما فدلالته على ما علم كونه موقوفا عليه شرعا من قبل اللزوم الذي
اوجب مدلوله الصريح اظهر من دلالة مفهوم الموافقة على الذي لم يعلم من الشارع توقف مدلوله
الصريح عليه اذ طلب المتكلم من المأمور فعلا اجمل صحته موقوفة على فعل آخر وعلم منه ذلك طلب
لهما جميعا وهو ظاهر هذا او قد الشارع اللزوم باللفظ ولا يخفى ما فيه وفرع عليه اي على وجوب
المقدمة بوجوب ما هي مقدمة له تحريم الزوجة اذا اشتبهت بالاجنبية لان الكف عن الاجنبية
واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيجب الكف عنها ليتحقق الكف عن الاجنبية كذا ذكره
الشارح وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان التيقن بالخروج عن عهدة الواجب واجبا واما اذا
كان الظن بالخروج المذكور كافيا وغلب على ظنه انها زوجته فلا غرم فتأمل مسئلة يجوز ان يحرم
احد اشياء معينة كالايجاب اي ايجاب احد الاشياء الا ان التخيير هناك في الترك وهناك في الافعال فله
اي المكلف فعلها اي الاشياء الا واحدا لا جميعها فعلا بان يفعل جميع تلك الاشياء لئلا يكون فاعلا
للمحرم كما انه هناك ليس له تركها جميعا لئلا يكون تاركا للواجب وله ان يتركها جميعا كما ان له
ان يفعلها جميعا هناك وفيها اي في هذه المسئلة من الاقوال مثل ما تقدم في الواجب المخير
فقيل المحرم واحد منها لا بعينه وقيل يحرم جميعا فيعاقب بفعلها عقاب فعل المحرمات ويثاب بتركها
ثواب ترك المحرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم واحد معين عند الله ويسقط
الواجب بتركه او بترك غيره منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك منها فيختلف باختلاف الاختيار
وفي الشرح زيادة تفصيل فيها هنا او وقع بعض المعتزلة انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد من
اشياء معينة ورد بالمنع حتى لولا الاجماع على النهي عن طاعة الجميع في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
لم يحمل الآية على ذلك فتفريع تحريم الكل في قوله لزوجاته احداكن طالق على هذا الاصل
مناقضة لهذا الاصل اذ من حكم ان لو فعلها الا واحدا فتحريم الكل مناف له بخلاف تحريم الزوجة
في الاشتباه بالاجنبية فانه لا مناقضة فيه لهذا الاصل اذ ليس تحريم الزوجة مع الاجنبية بسبب
تحريم احدهما وانما حرمت الزوجة لاحتمالها اي الزوجة المحرمة احتياطا ولا احتمال في الواحدة
الموطوءة هنا لانه موجب اي احداكن طالق ترك واحدة لا على التعيين وقد يقال اذا وطئ الا واحدة
الا ان يعين احديهن للطلاق وينسى والمعينة كالاشتباه اي فيحرم من احتياطا لاحتمال ان يكون كل
منهن المحرمة في مسئلة الاشتباه في المحصول اذا قال احداكن طالق يحتمل ان يقال لا يبقى حل وطيهن
لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يقع بل الواقع امر له صلاحية التأثير
في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة وجزم

(لا يجوز)
البيضاوي هذا تفريعا على وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب مسئلة
في الفعل الواحد بالشخص والجنس وجوبه وحرمته اتفاقا على مانعي تكليف المحال وبعض المجوزين له
لتضمنه اي جواز اجتماعهما فيه الحكم بجواز الترك اذ الحرام يجب تركه ويجوز اجتماعهما في الواحد الشخصي
ذي الجهتين الغير المتلازمتين فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى كالصلاة في الارض المغصوبة عند الجمهور لا
فيجب لكونها صلاة ويحرم لكونها غصبا خلافا لاحمد واكثر المتكلمين والجبائي فلا تصح اي فانهم قالوا لا تصح
الصلاة في المغصوبة فلا يسقط الطلب بفعلها فيها وخلافا للقاضي ابي بكر فانه قال لا تصح الصلاة
ويسقط الطلب بفعلها فيها لنا القطع فيمن امر بخياطة وامره بان لا يفعلها في مكان كذا فخاطه اي الثوب
فيه اي في ذلك المكان انه اي بانه فانه متعلق بالقطع مطيع عاص للجهتين لانه ممتثل لامر الخياطة
غير ممتثل للنهي عن ذلك المكان فكذا فيما نحن فيه مطيع من جهة انه صلى عاص من جهة انه غصب ولانه
اي اجتماع الوجوب والحرمة لو امتنع فلاتحاد المتعلق اي فانما يمتنع لاتحاد متعلقيهما والقطع بالتعدد
بان متعلق الامر بالصلاة الصلاة ومتعلق النهي عن ايقاعها في المغصوبة الغصب فيه شغله الحد (لا الغصب)
النهي لا ايقاع في المغصوبة فجمعهما اي المتعلقين المكلف بامتثال الامر وترك امتثال النهي مع امكان الانفكاك
بان يفعل المأمور به ولا يفعل المنهي عنه فيصلي في غير المغصوبة وايضا لو امتنع الجمع بين الوجوب
والحرمة في الواحد امتنع صحة صوم مكروه وصلاة مكروهة لان الوجوب كما يضاد التحريم يضاد
الكراهة اذ لا مانع الا التضاد واللازم باطل لثبوت كراهة كثير من الصلاة والصوم ودفعه اي هذا الدليل
كما ذكره ابن الحاجب وغيره بان جهة متعلق الامر والنهي هنا اي في الصلاة في الارض المغصوبة وهو اي
متعلقهما الكون في الحيز وهو حصول الجوهر في حيزه لان حصول المصلي في ذلك المكان جزء من الصلاة المامور
بها ونفس الغصب المنهي عنه بخلاف المكروه من الصوم والصلاة لعدم اتحاد متعلق الوجوب والكراهية
فيه فان فرض المكروه كذلك اي ان متعلق الامر والنهي متحد منع صحته اي المكروه والا اي وان لم
يفرض كذلك لم يفد صحة المطلوب لان الكلام فيما اذا اتحد متعلقهما تناقض جوابهم الاتي قريبا كما سيظهر
من تجويز اجتماعهما مع اتحاد المتعلق باختلاف الجهة وهو جواب قوله ودفعه الى اخره بل ليس منها اي
في الصلاة في الارض المغصوبة وفي الصلاة المكروهة وفي الصوم المكروه تحتم منع اي ليس فيها
نهي مقطوع به والا لما كان للاجتهاد مساغ فمن حيث انه فعل واحد متعين لامر ونهي يظن كونه منهيا
مطلقا ومن حيث انه امساك لامر ايجابي والنهي باعتبار بعض جهاته يظن انه ليس منهيا مطلقا واذا لم
يقطع بالمنع فلا ينافي كونه ممنوعا من وجه الصحة باعتبار الجهة التي بها يؤدي الواجب فالمانع
من الصحة في الواحد الشخصي المذكور خصوص تضاد وهو فيما اذا لم يكن فيه اختلاف الجهة وقال
الشارح فالمانع من الجمع بينهما في واحد شخصي ذي جهتين خصوص تضاد وهو المنع الحتم القطعي
عن الشيء والامر به ولا يخفى ما فيه لا مطلقه اي التضاد سواء اختلفت الجهة او اتحدت والاستدلال
للمختار بانه لو لم يصح الصلاة في المغصوبة لم يسقط التكليف بها وهو اي عدم سقوطه منتف

قال القاضي للاجماع السابق على ظهور المخالف وهو احمد ومن وافقه على سقوطه فالصلاة صحيحة ثم
الاستدلال مبتدأ خبره دفع بمنع صحة نقله اي الاجماع كما قال امام الحرمين لو كان اجماع لعرفه احمد لانه
اعرف به من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فاندفع قول الغزالي الاجماع حجة
على احمد قالوا اي القاضي والمتكلمون لو صحت الصلاة في الارض المغصوبة لان كونها صحيحة في اتحاد
المتعلق للامر والنهي لان الصلاة حركات وسكنات وهما اي الحركات والسكنات فيها مامور بهما شغل حيز (فيها مامور بها وشغله)
اي الحيز ظلما هو الغصب وهو منهي عنه اجيب بانه اي متعلقهما واحد لكن يجتنب يتوجه به باعتبار
انه صلاة ونهي عنه لانه غصب وهذا هو الجواب الذي ذكر المصنف انه مناقض لما تقدم من الدفع بنا تقضه
والزم على القول بصحة الصلاة في الارض المغصوبة بناء على تعدد الجهة صحة صوم يوم العيد لكونه
مامورا به من حيث انه صوم منهيا عنه من حيث انه في يوم العيد والجواب بتخصيص الدعوى وهو جواز
اجتماعهما في الواحد الشخصي من ذي الجهتين بما يمكن فيه انفكاكهما اي الجهتين بان لا يتلازم جهتا الوجوب (ب)
والتحريم كما هو في الخلافية اذ كل من جهتي الصلاتية والغصبية لا يستلزم الاخرى فانه يتحقق الصلاة
بلا غصب بخلاف صوم يوم العيد فانه كونه صوما وهو المجوز لا ينفك عن كونه في يوم العيد وهو المحرم
فان قلت خصوصية كونه في العيد اعتبرت في جهة الصوم فقلت بعدم الانفكاك فلم لم تعتبر خصوصية
مكان الصلاة في جهة الصلاة في الخلافية فيلزم عدم الانفكاك وان قطعت النظر عن خصوصية
المكان في الخلافية فلم لم تقطع النظر عن خصوصية الزمان في الصوم المذكور فانه يتحقق جنسه صوم
بلا جهة محرمة قلت المراد تحقق الجهتين معا وفي الصوم المذكور لا يمكن تحقق جهة الصوم الشخصي بلا
محرم مع جهة كونه في يوم العيد معا لكون الزمان جزءا من حقيقة الصوم وعدم كون المكان جزءا من
حقيقة الصلاة فليتأمل واجيب بان نهي التحريم ينصرف مطلقا الى العين اي عين المنهي عنه والقبيح لعينه
لا يكون له صحة فيجب القول به الا لدليل يقتضي خلافه وقد وجدت الاطلاقات مقيدة للصحة في حق الصلاة
تنبو عنها بشمول صحة الصلاة في الارض المغصوبة لانها من افراد الصلاة فتلك الاطلاقات المقيدة
لصحتها اوجبته اي كون النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة لانها من افراد الصلاة هو لخارج اي لوصف
خارج عن ذات المنهي اذ لو كان لعينه لاقتضت عدم الصحة ولزمت المدافعة بين تلك الاطلاقات والنهي
المذكور واجماع غير احمد على صحة الصلاة في المغصوبة لا في الصوم اي بخلاف الصوم في يوم العيد فانه
لم يتم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك كما ذكره المحقق التفتازاني ولا يخفى ما فيه
اي في الفرق المذكور فانه وجد في الصوم الاطلاقات ايضا اللهم الا ان يفرق باعتبار اجماع غير احمد
على ان الحنفية يصححون الصوم فيه وعليه ايضا يصححون نذره وانه لو صامه خرج عن عهدة النذر وان
اوجبوا عليه الافطار ثم القضاء ثم اشار الى فرق اخر بينهما بقوله ولان منشأ المصلحة والمفسدة
في الصلاة في المغصوبة وهو كونه مطيعا من جهة انه صلاة وكونه عاصيا من جهة انه غصب
متعدد بخلاف صوم يوم العيد فان الجهة التي يتوهم منها الاطاعة وهو الصوم الخاص هي بعينها منهي عنها

وتدبيح هذا بل الشغل للحيز الذي هو الحركات والسكنات المذكورة وعين الغصب منشاهما اي الصلوة
والمفسدة وهو بحث كما سبق هذا اما الخروج من الارض المغصوبة بعد توسطها فنقتضي اي فالبحث
عن حكمه بحث فرعي لا اصلي لان الاصولي يبحث عن احوال الادلة للاحكام لا عن احوال افعال المكلفين
فانه وظيفة الفقيه وهو اي الحكم الفرعي له وجوبه اي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية
عن نفسه فقط اي لا وجه حرمته كما هو حق الي هاشم انه مامور به لانه انفصال عن الملك ومنهي
عنه لانه تصرف في ملك الغير واستبعد استصحاب المعصية للامام في الشرح العضدي من توسط
ارضا مغصوبة تحط الاصولي فيه بيان امتناع تعلق الامر والنهي معا بالخروج وبيان خطا الي
هاشم في تعلقهما معا بالخروج واذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فانقطع
نفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه في الخروج من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها
ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه
مع ايجاب الخروج وهو بعيد اذ لا معصية بايقاع المامور به الا بفعل منهي او ترك مامور به
وقد سلم انتفا تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر باعتبار
تفريغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سوا قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال
فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جا الاتحاد باختيار المكلف انتهى
فالمستبعد ابن الحاجب وغيره والمستبعد امام الحرمين واستصحاب المعصية عبارة عن ابقا حكمها عليه
مع ايجاب الخروج بنا على ان الاستيلا على ملك الغير بالدخول لم يزل مالم يتم الخروج ووجه الاستبعاد
ما اشار اليه بقوله اذ لا نهي عنه اي عن الخروج بخصوصه ولا معصية الا بفعل منهي او ترك مامور به
وقد اعترف بانتفا تعلق النهي بالخروج وشرطها اي المعصية بلا نهي اي فعل منهي او ترك مامور به
ممنوع قال المحقق التفتازاني في ما هما حكما بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام
المعصية لا يكون الا بفعل منهي او ترك مامور به بدليل من تاب ابتدا ... قال الابهري واذا عصي
المكلف بفعل ... هو سبب ... فعله على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة فله وزرها
ووزر من عمل بها الى ... معصية بفعل لا عن مكلف ... سبب عن فعله الاختيار ...
الجوهر ... الى هاشم ... بتعلقهما وادعا جهتي التفريغ لملك الغير بالخروج ودخوله فيتعلقان
معطوف على ادعا اما بتاويل ... جانب المعطوف عليه كانه قال تختلف الجهتان فيتعلقان او ... جانب
المعطوف اي فتعلقهما به وخبر المبتدا والغصب اي الادعا المستفاد للتعلق عدم امكان الامتثال
للامر والنهي لان جهة التفريغ لا تنفك عن جهة الغصب وحينئذ فتكليف بالمحال اذ معناه طلب الخروج
وعدمه بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال للامر والنهي فيها لامكان انفكاك جهتيهما فيها
كما تقدم مسئلة اختلف في لفظ المامور به في المندوب اي في ان تسميته به حقيقة او مجاز فقيل كما
في الشرح العضدي نقلا عن المحققين انه تسميته به حقيقة وقالت الحنفية وجمع من الشافعية

والغصب بمرور في ملك الغير فيتعلقان
اي الامر والنهي به اي بالخروج

بلزمه

مجاز

مجاز ويجب كون مراد المثبت للحقيقة ان الصيغة اي صيغة الامر في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة
بناء على عرف النحاة في ان الامر يعني امر راسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي والمضارع اي وصيغة
المضارع حال كون الصيغة المذكورة مستعملة في الايجاب او غيره كالندب والاباحة فمتعلقه اي متعلق
الامر الذي هو عبارة عن الصيغة المذكورة المندوب صفة لمتعلقه وخبره مامور به حقيقة اذ قد
عرفت ان مبدا الاشتقاق وهو الامر حقيقة في الصيغة المستعملة في الندب فالندب امر ... ضرورة
كون الفعل المندوب مامورا به حقيقة فان قلت لا نسلم انه يلزم من كون صيغة الندب تسمى بلفظ
امر كون متعلق مدلول الصيغة مامورا به فالجواب ان المراد بالمامور به ما تعلق به مدلول لفظ الامر
بحسب الاصطلاح والنافي للحقيقة بني نفيه على ما ثبت من ان الامر خاص في الوجوب والمراد
بالامر المحكوم عليه بانه خاص فيه الصيغة كافعل ونظايره فان قلت اذا الاختلاف اذ مراد المثبت
ان لفظ الامر حقيقة في الندب وغيره على عرف النحاة ومراد النافي ان صيغة افعل كهو وصله
حقيقة في الوجوب مجاز في الندب لا ان لفظ الامر مجاز في صيغة الندب وقوله وهو اي نفي
الحقيقة اوجه يدل على الخلاف كما ان قول ... الاختلاف ... مصرح فيه قلت الذي يفعل ان
صيغة افعل خاص في الوجوب يقول ان لفظ امر ايضا مخصوص بالصيغة المخصوصة بالوجوب
ولا يطلق عنده لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الندب حقيقة فليس المندوب عنده
مامورا به ثم بين كونه اوجه بقوله لابتنائه اي النفي على الاصل الثابت لغة وهو
ان لفظ الامر خاص بالصيغة المستعملة في الوجوب ومدار الاحكام المستنبطة من الكتاب
والسنة على اللغة وابتنا الاول وهو ان المندوب مامور به حقيقة على الاصطلاح للنحاة وهو
ان الصيغة لما هو اعم من الوجوب واستدلال المثبت باجماع اهل اللغة على انقسام الامر الى امر
ايجاب وامر ندب لا يطلع على ارادة ... اجماعهم على ارادة اهل الاصطلاح من النحاة باهل اللغة لما
بينهما من المناسبة لان ما ثبت من ان الامر خاص في الوجوب على ما مر من قبل النافي حكم اللغة
... نقض باجماع اهلها على خلافه هذا استدلال المذكور باعتبار ابتنائه على الاصطلاح كما استدل
بانه فعل اي المندوب طاعة وهي اي الطاعة فعل المامور به وفسر الموصول في المامور به
بقوله اي فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به في الاصطلاح النحوي فقوله فعل مصدر مبني
للفاعل وما يطلق عليه عبارة عن الحاصل بالمصدر كسائر افعال المكلفين مما يفعلونه لقصد القربة
والا اي وان لم يكن مرادهم ذلك بل ما يطلق عليه في اللغة فعين النزاع اي فالمراد حينئذ عين
المتنازع فيه اذ الخصم لا يسلم ان كل طاعة يطلق عليها لفظ المامور به حقيقة بل يطلق على
الواجبة فقط مع انه اي هذا الاستدلال انما يبتني على تقدير اصطلاح في الطاعة وهو ان الطاعة
فعل المامور به مطلقا وهو اي هذا الاصطلاح فيها منتف للقطع بعدم تسمية فعل المهدد عليه
طاعة لاحد اي لا يقال للفعل الذي يتعلق به افعل على سبيل التهديد انه طاعة اذا فعله

المهدد عليه بل ولا يقال انه مامور به ولا انه امر بذلك الفعل مع صدق الامر اصطلاحا نحويا على
صيغته ولو كان كل ما يتعلق به المسمى بالامر في الاصطلاح النحاة طاعة بحسب الاصطلاح للزم
كون فعل المهدد عليه طاعة واللازم باطل وفعله لا هو اما صلة طاعة واما متعلق بتسميته ولا
رجوع الى اول المبحث والمعنى ولئن لم يكن مراد المثبت ان الصيغة في الندب يطلق عليها لفظ امر
حقيقة بناء على عرف النحاة بل اللغة فانما يريد كونه مامورا به حقيقة بحسب اللغة بناء على ان الصيغة
التي هي مسمى لفظ امر حقيقة في الندب مشتركا بينه وبين الايجاب او خاصا بالندب كما هو قول
البعض وهم اي المثبتون يمنعونه اي كونها مشتركة او خاصة فيه ويجعلونها حقيقة في الوجوب
خاصة فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة وحينئذ فاستدلال النافي بانه اي المندوب لو كان
مامورا به حقيقة لكان تركه معصية لان المعصية تارك المامور به عاص ولما صح قوله صلى الله
عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة او عند كل صلاة
كما في الصحيحين لان النبي صلى الله عليه وسلم ندبهم الى السواك ثم قوله استدلال النافي مبتدأ خبره
زيادة منه غير محتاج اليها لتمام المطلوب بما تقدم وتاويله لفظ الامر في الحديث وما قبله
بجعله اي الامر على قسم خاص هو امر الايجاب كما ذكر ابن الحاجب وغيره مخالفة للظاهر بلا
دليل وقولهم اي المثبتين انه يصار الى التاويل المذكور لدليلنا مدفوع لانه ظهر انه اي الدليل
لم يتم وحينئذ فاطلاق الامر على المندوب على التقديرين محل الخلاف لفظيا فالمثبت يعني الاصطلاح النحوي
ولا ينكره النافي والنافي يعني اللغة ولا ينفيه المثبت والمراد … بقوله ومثله الخلاف
في التكليف اي في كون … الخلاف في ان المندوب مكلف به والصحيح الذي عليه الجمهور
عدمه اي عدم كونه مكلفا به خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني والقاضي وانما جعلنا الخلاف لفظيا
لدفع بعده اي بعد جعله معنويا اذ يبعد من الاستاذ وغيره اعتبار التكليف فيه اذ التكليف الزام
ما فيه مشقة وكلفة فيأول كلامه بان المراد بقوله الندب تكليف ايجاب اعتقاده اي اعتقاد
كونه مندوبا وان كان التاويل ايضا بعيدا لان الندب حكم ووجوب الاعتقاد حكم اخر لكنه اخف
من الاول ويقبل كون الخلاف لفظيا باعتبار تفسير التكليف فمن فسره بالالزام المذكور نفاه عن
المندوب ومن فسره بطلب ما فيه كلفة اثبته له والمصنف ذهب الى الاول فلزمه كون المباح ايضا
مكلفا به من حيث الاعتقاد والبيان … بقوله الا ان المباح في اي حتى يراد بكونه تكليفا ايجاب
اعتقاد فيه تكليف ايضا لوجوب اعتقاد اباحته وبه اي تكون الاباحة تكليفا قال الاستاذ
ايضا ومن سواه على انه ليس بتكليف ومثلهما اي المندوب والمباح من حيث الخلاف في تعلق
الامر حقيقة ومجازا وفي التكليف وفي كون الخلاف لفظيا المكروه فهو منهي عنه اي اصطلاحا
نحويا حقيقة مجاز لغة لان النهي في الاصطلاح … لا تفعل استعلاء … على سبيل الحتم
او لا اما في اللغة فلا يقال حقيقة نهي عن كذا الا اذا الحتم منه فالقايل حقيقة يريد الاصطلاح

والقايل

والقايل مجازا يريد اللغة وانه اي المكروه ليس مكلفا به عند الجمهور لانه ليس الزام ما فيه كلفة وتكليف
عند الاستاذ وفيهما اي في مسئلة المكروه هاتين ما فيهما اي في مسئلتي المندوب من مامور
به والمندوب والمباح مكلف بهما والمراد بالمكروه المكروه تنزيها لان المكروه تحريما لا خلاف في
انه تكليف ويطلق المكروه على الحرام … على خلاف الاولى … فيه كثيرا كالصحيح

(في الهامش: فالتنزيهية مرجعها اليه / منه)

وهذا اذا فرق بين الكراهة وخلاف الاولى والا اي وان لم يفرق بينهما نظرا الى المال وكذا
يطلق المباح على اي الى خلاف الاولى اذ حاصلها ما تركه اولى والتفرقة مجرد اصطلاح وكذا
يطلق المباح على متعلق الاباحة الاصلية التي هي عدم المواخذة بالفعل والترك لما هو من
النافع لعدم ظهور تعلق الخطاب به كما يطلق المباح ايضا على متعلق خطاب الشارع تخييرا
وكلاهما اي المتعلقين انما يعرفان بعد الشرع على ما تقدم في اخر المسالة الثانية من مسالتي
الشرع … اما المعتزلة فانهم من ذلك اي فالمباح عندهم يطلق على ما هو اعم من متعلق الاصلية
والشرعية والعقلية اذ متعلقها عندهم الافعال الاختيارية التي يدرك العقل عدم اشتمالها
على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها خطاب بحكم العقل بعدم الحرج في فعلها وتركها واما
من جعله اي جوازا اطلاق المباح شرعا على متعلق غير الشرعية وهو انتفاء الحرج في الفعل
والترك وعدم جواز ذلك خلافا في ان لفظ المباح هل يطلق في لسان الشرع على غير ذلك
اي غير متعلق خطاب الشارع تخييرا قال المحقق التفتازاني في الكلام في ان المباح عند بعض المعتزلة
ما انتفى الحرج في فعله وتركه وعندنا ما تعلق خطاب الشارع بذلك به فلا حاصل له
لانه ان اراد الشارع فلا يعرف له اي للشارع اصطلاح في المباح او اراد اهل الاصطلاح
الفقهي فلا اطلاق بها … انما هو حينئذ لفظي مبني على الاصطلاح ويرادف المباح الجايز ويرد
عليه في الاطلاق باطلاقه اي الجايز على ما لا يمتنع شرعا ولو كان ذلك واجبا ومكروها
اي او مكروها فيطلق على المندوب والمباح بطريق اولى وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن
العام سوا كان واجبا او راجحا او متساويا اي الراجح وهما المرجوح والمساوي وهذا اعم من الاول
مطلقا ومن الثاني من وجه كما يقال الشكوك على الموهوم سبب نفي الكعبي المباح
خلافا للجمهور لانه اي المباح ترك حرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل
وترك اي الحرام واجب ولو كان واجبا مخيرا فيه بين ان ياتي بواجب وغيره واجب كالمندوب
والمكروه تنزيها فاذا اتى اي واحد منها كان واجبا لكونه تركا فاندفع بقوله ولو مخيرا منع تعين

(في الهامش: حرام)

[illegible] فيه بين ان ياتي بواجب وغيره واجب كالمندوب والمكروه تنزيها فاذا اختار ان ياتي واحدا منها
المباح على راي الجمهور لا ترك للحرام لجوازه اي ترك الحرام بواجب ولا يتعين كونه الواجب المخير
منها لما عرفت في خصال الكفارة ويورد على الكعبي انه ليس تركه اي الحرام عين فعل المباح
… انه يحصل به لا انه لا يحصل الا به كما قال الشارح واجاب الكعبي بان ما لا يتم … الا به

الواجب الا به فهو واجب ويرد عليه انه لا يسلم انه لا يتم الواجب الذي هو ترك الحرام الا به لجواز ان يتحقق في ضمن واجب او مكروه فتامل واورد علي هذا التاويل انه مصادمة الاجماع علي انقسام الفعل الي المباح وباقيها اي اقسام باقي الواجب والحرام والمكروه والمندوب فلا يسمع فاجاب الكعبي بوجوب تاويله اي الاجماع علي انقسام الفعل بانه منقسم اليها باعتباره اي الفعل في ذاته اي مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام لا بملاحظة ما يلزمه اي الفعل من كونه يحصل به ترك حرام وانما اولناه لتعينه دليلنا المذكور جمعا بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال وبتعين كونه ايضا التاويل مراد القايلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به قال الشارح قال المصنف فان قولهم يقتضي وجوب مباحات كثيرة فهم يحتاجون الي مثل قول الكعبي فمرادهم ان تلك المقدمات مباحة في ذاتها ولكن لزمها الوجوب لعارض التوصل الي الواجب بها قلت لزوم وجوب المعصية مجوزا ما ذكره الكعبي اشارة الي بعض اجمالي تقريره لو صح ما ذكره الكعبي لزم كون المحرم اذا ترك به محرما اخر كاللواطة اذا ترك بها الزنا واجبا لان هذا المحرم يتحقق به ترك الحرام فقد ذكر جوابه وهو ما ذكره في الزام طرف الاجماع وحاصله التزام كونه حراما في نفسه واجبا لكونه تركا للمحرم وجوابا لاول اي قول الكعبي ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب في جواب قول الجمهور ليس تركه عين فعل المباح وتاويله في مقابلة ايراد عليه مصادمة الاجماع منع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب اما كونه جوابا عن الاول فظاهر واما عن التاويل فلان التحريج البد وجوب ما لا يتم الواجب الا به وانتصارهم اي المتقدمين والمتاخرين منهم علي هذا المنع متجاوزين فيه الاقتصار عن اظهارهم وهذا علي سبيل المبالغة اذ لا يمكن التجاوز عن الاظهار والمعني عن اظهارهم الي اولهم بعمل الا ابتدا السلسلة من حيث التصاعد تنادي بانتفاد فهمه اي دفع قول الكعبي الا الثاني كون ما لا يتم الواجب الا به واجبا وليس هذا النفي هو المذهب الحق للفقها والمحدثين وغيرهم فلا تخلص لا صله اي الحق عن الكعبي فيلزمهم نفي المباح راسا وهو اي الدفع لقول الكعبي ازيد بلكه هنا كناية عن كمال الظهور اذ لا يمكن ان يكون غير نفس الشي لاقرب منه اليه لا نكشاف منع ان كل مباح ترك حرام بل لا شيء منه اي من المباح اياه اي ترك حرام ولا يستلزمه اي المباح ترك الحرام للقطع بانه الترك وهو كف النفس عن الفعل فرع خطوره اي الفعل وفرع داعية التسلط اي للفعل ونحن نقطع باسكان ساير الجوارح اي جميعها وفعلها اي الجوارح معطوف علي اسكان حال كون كل من الاسكان والفعل الا عن داعية فعل معصية تركنا اي للمعصية حال منه اظهر عن الضمير المستكن في الحال الاولى الراجع الي الاسكان والفعل بذلك متعلق بيقطع اي بخطوره الفعل وداعية النفس لم توضيحه ان الترك الذي هو كف النفس عن فعل المعصية تارة يتحقق باسكان الجوارح عن الحركة نحوها وتارة يتحقق ببذل الجوارح بان يشغلها بفعل اخر عنها والمباح ايضا تارة يتحقق باسكانها وتارة بتحريكها وفعلها فيتوهم ان المباح هو الترك المذكور واذ لا يوجد شي من اسكا

نها

وفعلها ولم يكن صدوره مسببا عن داعية فعل المعصية بان يكون المقصود منهما كما ولنا الي القطع بصدورها لا عن تلك الداعية لعدم سبق خطوره فعل المعصية وداعية النفس لها فلم من بار

ع

تحقق وليس هناك الترك المذكور قطعا فلا يستلزمه وعند تحققها اي داعية المعصية فالكف للنفس عن فعلها واجب ابتدا لا ثانيا بسبب تحريم المحرم الذي هذا الكف ترك له يثبته اي وجوب هذا الواجب ابتدا فاعله الدليل في فعله بما قام باطلاقه الدليل الي الاول متعلق بالاثبات وانما في بالقيام يعني اثباته الوجوب بسبب تحريم باطلاقه وهو عمومه وشموله لزوم الكف عن كل داعية معصية ويجوز ان يكون ضمير الموصول محذوفا والتقدير بما قام به ويكون قوله باطلاقه بدلا عن قوله بما قام به بسببية فيه المباح جنس الواجب اذ المباح ما اذن في فعله والاذن جزء حقيقة الواجب لاختصاص الواجب بتفرده به لانه ما اذن في فعله لا في تركه وهو اي هذا القول غلط بل المباح نتيجة اي الواجب مندرج معه اي الواجب تحت جنسهما اطلاق الفعل عطف بيان لجنسهما وهو اذن في الفعل بما ميز بالاذن في الترك وعدمه لمباينته اي المباح للواجب بفصله اي المباح اطلاق الترك منه كاطلاق الفعل اذ الواجب يميز عن اطلاق الترك وتقدم في مسئلة لا شك في تبادر كون الصيغة في الاباحة والندب مجازا في بحث الامر ما يرشد اليه اي الي كونه مباينا لما قلنا فليراجع اليها تقسيم للمنقسم الحكم اما رخصة وهو اي الرخصة ما اي حكم شرع تخفيفا لحكم اخر مع اعتبار دليله اي الحكم الاخر فقيام الحكم لبنا العمل به لعذر ضعف نزاهة النفس والعقل ولو له علة تخرج العزيمة لانها لم تشرع تخفيفا لحكم بل شرعت ابتدا لا لعارض ومنها اعضا الكفارة المرتبة والتعميم عن فقد الما كاجرا المكره بذلك متعلق بالمكره اي بما يحصل به خوفه علي نفسه او عضوه كلمة الكفر علي لسانه وقلبه مطمئن بالايمان مفعول اجرا وجنايته اي المحرم المكره بذلك علي احرامه سواء كانت الجناية بالافساد او بما يوجب الدم كما هو الظاهر من الاطلاق وبرمضان اي وجنايته الصايم في رمضان صحيحا مقيما مكرها بذلك بالافساد وترك الخايف علي نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة المفروضة معطوف علي الامر وتناول المضطر مال الغير معطوف علي اجرا وهو اي هذا النوع من الرخصة احق نوعيها اي اولاهما حقيقة باسم الرخصة لقيام دليل العزيمة فيه وقيام حكمه من غير دليل دال علي تراخيه عنه وكلما ترجح جانب العزيمة فيه في جانب خلافه معني الرخصة المبنية علي كونه معه ولا البعد عن الاصل للضرورة وحينئذ فالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولي لما ذكر من قيام دليلها وبقاء حكمها من غير موجب للتراخي ولو مات بسببها اي العزيمة فاما قيام دليل وجوب الايمان الي اخره فلا نه يخطع لا يتصور تراخي حكمه عنه عقلا ولا شرعا فيدوم بدوامه وانما رخص في اجرا تلك الكلمة في تلك الحالة لئلا ينهدم حقه صورة ومعني بتخريب البدن وزهوق الروح مع ان حق الله لا يفوت معني لاطمينان

ن

القلب بالايمان غير ان العزيمة اولي لما فيه من رعاية تعظيم الله سبحانه صورة ومعني وحصول

وفعلها

الشهادة والاقارير في هذا كثيرة شهيرة وعلي هذا القياس قيام دليل التنافي وبقا حكمه من غير تراخ والثوق
العزيمة فيه علي ما يتبين في محله وقالوا في حرمة اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر انها في حالة الاختيار
واما في حالة الاضطرار فبني علي الاباحة الاصلية حتي قيل انه لو لم ياكل حتي يموت كان اثما او ماشا
تخفيفا للحكم الاصلي مع اعتبار دليله منراخيا حكمه عن محلها اي الرخصة كفطر المسافر اي كرخصة فطره والمريض
في رمضان فان دليل وجوب صومه وهو قوله تعالي فمن شهد منكم الشهر فليصمه قائم لكن تراخي
حكمه عن محل الرخصة وهو السفر والمرض لقوله تعالي فعدة من ايام اخر وقد يقال ان قوله تعالي
فليصمه لا يعم المسافر بقرينة اخر الكلام فلم يتحقق بالنسبة اليه دليل مناط الحكم ويجاب بانه يدل
علي انه لولا وجود عذره لكان مثل غيره في طلب الصوم وبهذا الاعتبار دخل دليلا بالنسبة اليه
ايضا غير انه متراخ الحكم والعزيمة في هذا النوع اولي ما لم يستضر بها نظرا الي قيام السبب واما
اذا استضر فلا اولوية للعزيمة وقد روي عنه صلي الله عليه وسلم هي رخصة من الله فمن اخذ
بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وصام صلي الله عليه وسلم في السفر ايضا كما في الصحيحين
فلو مات بها اي بالعزيمة اثم لقتله نفسه بلا مبيح فانه في صحيح مسلم من ان النبي صلي الله عليه وسلم
خرج عام الفتح الي مكة في رمضان حتي بلغ كراع الغميم ثم دعا بقدح من ماء فشرب فقيل له ان بعض
الناس قد صام فقال اولئك العصاة محمول علي انهم استضروا به بدليل ما في لفظ له فقيل ان الناس
قد شق عليهم الصوم والعزيمة ذكر الحكم المعبر عنه بنيله تخفيفا للحكم ولا يخفى ان الانسب ذكره قبل
قوله فالعزيمة اولي لكنه اخره لما ذكر بعده مما يتعلق به فتقيد العزيمة بمقابلة رخصة وقد لا
تقيد بها بل تقال العزيمة فيقال العزيمة ما شرع ابتداء غير متعلق بالعوارض فتعم ما كان في مقابلة رخصة
وما لم يكن وتعرف الرخصة بانها تغير من عسر الي يسر من الاحكام فتقسم كل من العزيمة والرخصة
بهذين المعنيين اربعة من الاقسام فتقسم العزيمة الي فرض وهو ما اي حكم قطع بلزومه ماخوذ
من فرض بمعني قطع وواجب اي حكم ظن لزومه سمي واجبا لسقوط لزومه اي وقوعه علي المكلف
بلا علم لثبوته علي القطع فهو ماخوذ من وجب بمعني سقط قال تعالي في الهدي بعد النحر فاذا
وجبت جنوبها اي سقطت ويحتمل ان تكون التسمية باعتبار سقوط درجته عن مرتبة العلم عن اثم
لا يلزم الا الحنفية وقال الشافعية بل الجمهور الفرض والواجب اسمان مترادفان للفعل المطلوب جزما
ولا ينكرون اي الشافعية انقسام ما لزم فعله الي قطعي اي ثابت بدليل قطعي دلالة وسندا وظني
اي ثابت بدليل ظني دلالة او سندا ولا ينكرون اختلاف حالهما اي القطعي والظني من حيث الاكفار
لمنكره وعدمه الي غير ذلك وانما النزاع في ان الاسمين هل هما لمعني واحد فتفاوت في بعض
الاحكام بالنظر الي ثبوته طريقة او كل منهما لقسم منه مغاير للاخر باعتبار طريقه فهو نزاع
لفظي غير انا افردنا كل قسم باسم انفع عند الوضع لموضوع المسئلة للحكم عليه فانك
تضع الفرض موضوع مسئلة للحكم عليه بما يناسبه وتضع الواجب كذلك بخلاف ما اذا كانا

مترادفين

مترادفين فانك حينئذ تحتاج الي نصب قرينة بحسب المواضع والي سنة اي الطريقة الدينية
الماثورة منه صلي الله عليه وسلم او الخلفاء الراشدين كلهم او بعضهم التي نطالب المكلف
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب ولم يذكر هذا القيد لظهوره بقرينة التقابل وعنه
صلي الله عليه وسلم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ
حسنه الترمذي وصححه واخرجه ابن ماجة واحمد وابو داود وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم كما ذكره البيهقي وغيره لما صححه احمد وابن حبان والحاكم من حديث سفينة
الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا واحتج به احمد وغيره علي خلافتهم فقد كانت مدتهم
هذه الا ستة اشهر مدة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينقسم مطلقها اي السنة الي سنة هدي
وهي ما تكون اقامتها تكميلا للدين كذا ذكره الشارح ويرد عليه ان ما سيأتي من السنن الزوائد
كثير منها يصدق عليه هذا التعريف اذ يقصد به اتباعه صلي الله عليه وسلم اللهم الا ان يقال ان
المنظور بقصده صلي الله عليه وسلم وصولها بقصد بالزوائد ذلك تاركها بلا عذر مضلل ملوم
كالاذان للمكتوبات علي ما ذهب اليه كثير من المشايخ وذهب صاحب البدائع الي وجوبه ومال
اليه المصنف لمواظبته صلي الله عليه وسلم من غير ترك والجماعة لما في مسعود من سره ان يلقي
الله غدا مسلما فليحافظ علي هذه الصلوات حيث ينادي بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدي
ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم
وفي رواية ان رسول الله صلي الله عليه وسلم علمنا سنن الهدي وان من سنن الهدي الصلاة في
المسجد الذي يؤذن فيه رواه مسلم واصحاب السنن وانما يقاتل المجمعون علي تركها اي سنة الهدي
كما قال محمد في اهل بلدة تركوا الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح للاستخفاف
لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار علي تركه استخفاف بالدين فيقاتلون علي ذلك ذكره في المبسوط
فهذا القتال لا يدل علي وجوب الاذان كما استدل به بعضهم ويشكل علي هذا قوله ولو تركه واحد
ضربته وحبسته وفي شرح مختصر الكرخي عنه انه قال لو ترك اهل كورة سنة من سنن رسول
الله صلي الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته لان السنة لا يعزر ويحبس
عليها الا ان يحمل علي ما اذا كان مصرا علي الترك من غير عذر فانه استخفاف كما في الجماعة المصرين
عليه من غير عذر كذا ذكره الشارح وفيه انه يحتاج حينئذ الي الفرق بين اصرار الكل واصرار البعض
حيث يقاتل في الاول ويعزر ويحبس في الثاني فليتامل وقول الشافعي مطلقها اي السنة اذا
اطلقها الصحابي او المتكلم بلسان الشرع منصرف اليه اي الي مسنونه عليه السلام صحيح في
عرف الان والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي صحابيا كان او غيره السنة
او من السنة وكانوا اي السلف يطلقونها اي السنة علي ما ذكرنا اي سنته صلي الله عليه وسلم
وسنة الخلفاء الراشدين ففي صحيح مسلم عن علي رضي الله عنه في قصة جلد الوليد بن عقبة من شرب الخمر

لما في الجلد وما لا اشكال على الاربعين جلد النبي صلى الله عليه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين
وكل سنة وهذا احب الي وقال مالك قال عمر بن عبد العزيز سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة
الامر من بعده سننا الاخذ بها اعتصام بكتاب الله وقوة على دين الله ونقل عن ابن شهاب
عن سالم وغيره ما يوافق الشافعي ذكره الشارح في تفضيله والى سنن زايدة كاذانه واكله وقعوده ولبسه
صلى الله عليه وسلم قال اخذها هدى وتركها لا باس به اي لا يتعلق به كراهة ولا اساءة والى نفل
معطوف على قوله الى هدى وهو المشروع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن لنا لا علينا يثاب
على فعله لانه عبادة فقط ولا يعاقب على تركه ومنه اي النفل الركعتان الاخريان من الرباعية للمسافر
اذ يثاب على فعلهما عن انه يصير مسيئا حتى السلام ولا يعاقب ولا يعاتب على تركهما فلم ينوبا
عن سنة الظهر على الصحيح لان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم بتحريمة مستقلة ٥
ولذا لم يحتج الى نية السنة في وقوعهما سنة على ما هو المختار ثم عطف على الاخريان وما يتعلق بتردد دليل
ندب بجمعه وهي المستحب والمندوب كالركعتين او الاربع قبل العصر والستة بعد المغرب كما ذكره
الشارح وقال المصنف في شرح المنار اختلف في الافضل بعد ركعتي الفجر قال الحلواني ركعتا
المغرب لانه عليه السلام لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التي بعد الظهر لانها سنة متفق عليها وقيل التي
بعد العشاء والتي قبل الظهر وبعده وبعد المغرب كلها سوا وثبوت التخيير شرعا في ابتدا النفل النفل
بين التلبس به وعدم التلبس لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي التخيير بعده اي بعد
الابتدا او الشروع فيه كما قال الشافعي ولو لم يستلزمه فجاز الاختلاف بين حالتيه ما قبل الشروع
وما بعده باعتبار التخيير ولزوم الاتمام بعد انه اي الاختلاف في ذلك يتوقف على دليل وهو اي
الدليل النهي عن ابطال العمل الثابت بنص القران والقياس على الحج النفل فوجب الاتمام فلزم
القضا بالافساد وتسمى الرخصة الى ما ذكر في اول التقسيم من التقسيم) ووصف اوليهما بانه
احق نوعيها والى ما وضع عنا من اصر اي حكم مغلظ مشاق كان على من قبلنا من الامم فلم يشرع
علينا اي في ملتنا اصلا تكريما لنبينا صلى الله عليه وسلم ورحمة لنا كقرض موضع النجاسة من الثوب
والجلد واداء الربع في الزكاة لتعلق الوجوب بربع المال واشتراط قتل النفس في صحة التوبة
وتعين القضا بالقصاص عمدا كان القتل او خطا واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وتحريم
الطيبات بسبب الذنوب وان كان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة
في اليوم والليلة خمسين وعدم صلاتهم في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العتمة في الصوم والاكل بعد
النوم فيه قال الشارح وكتابة ذنب المذنب ليلا على بابه وانه صباحا ولا يخفى انه ليس مما نحن فيه
والى ما اي حكم سقط اي لم يجب مع العذر مع شرعيته في الجملة ويسمى رخصة اسقاط وترفيه
فهي ما وضع عنا وما سقط مع العذر الى اخره جعلا قسميا باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقط
سوا كان بطريق الحقيقة او المجاز من غير اعتبار حقيقتها وهو ان يشرع تخفيفا للحكم مع اعتبار دليله

قايم

قايم الحكم لعذر او هو ما اجيب والبيان اشار بقوله لا حقيقتها كالقصر للصلاة الرباعية للمسافر وانما حكمنا
بكون القصر فيه حقيقة الرخصة بايجاب السبب الاربع في غير المسافر فالسبب الموجب للاربع
وهو النص الدال على وجوب الاربع ليس في محل القصر وايجاب السبب ركعتين فيه اي في المسافر
وذلك بحديث عايشة في الصحيحين فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في
صلاة الحضر وسقوط حرمة الخمر والميتة للمضطر الى شرب الخمر واكل الميتة لمخافة الهلاك على نفسه
من العطش والجوع فان دليل الحرمة لم يبق في محل الرخصة وهو الاضطرار والمكره على شرب الخمر واكل
الميتة بالقتل وقطع العضو فحرمتهما ساقطة مع عذر الاضطرار والاكراه ثابتة عند عدمهما على ما هو
ظاهر الرواية للاستثنا في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم اذ الا استثنا
من الحظر اباحة فيجب الرخصة ههنا كما يجب شرب الما واكل الخبز لدفع الهلاك ولو مات للعزيمة
ههنا بان يمتنع عن شرب الخمر واكل الميتة عند الاضطرار والاكراه اثم لانه القى بنفسه الى التهلكة
من غير ملجي لكن هذا اذا اعلم بالاباحة في هذه الحالة لخفا انكشاف الحرمة فيعذر بالجهل ولا يحنث
باكلهما فمن حلف لا ياكل الحرام وذهب كثير منهم ابو يوسف في رواية الى ان الحرمة لا ترتفع
بل انهما يرتفع كما في الاكراه على الكفر فلا ياثم بالامتناع ويحنث في الحلف المذكور فعلى هذا يكون
من القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اذ المغفرة
انما تكون بعد الاثم والجواب ان المغفرة باعتبار التناول للقدر الزايد على ما لا بد منه في بقا المهجة
اذ يصعب على المضطر رعاية ذلك ومنها اي من هذا القسم الاخير من الرخصة سقوط غسل الرجل
مع الخف في مدة المسح لان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث اليها فوجوب الغسل الذي
هو العزيمة ليس في محل الرخصة فغسل الرجلين في هذه الحالة ساقط والمسح شرع ابتدا تيسيرا
لان الغسل يتادى بالمسح وقولهم اي جماعة من الحنفية في هذه المسألة بالاخذ بالعزيمة وهي
غسل الرجلين اولى من الاخذ بالرخصة وهو المسح معناه اماطة اي ازالة سبب الرخصة
بالنزع للخف ليغسلهما اولى من عدمها والمسح هنا وذكر الزيلعي ان كون المسح على الخف من هذا
النوع سهو لان من شان هذا النوع عدم بقا مشروعية العزيمة معه لكن الغسل مشروع وان
لم ينزع الخف ولذا ابطل مسحه اذا خاض في الما ودخل في الخف حتى انغسل اكثر رجليه وكذا لو تكلف
وغسل رجليه من غير نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضا المدة انتهى فقوله اجزاه
عن الغسل اي عن الغسل بعد النزع وقوله حتى لا يبطل الى اخره يرد عليه ان الغسل لا معنى
لبطلانه بانقضائها ولو فرض وجود مسح قبل هذا الغسل لا معنى لبطلانه ايضا لانه اضمحل مع
وجود هذا الغسل اللهم الا ان يتوهم لهذا الغسل مدة كما للمسح ولا يخفى ما فيه وقال الشارح
وتعقبه المصنف بان مبناه على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته
نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها

ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح ويبني عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت ويجز ذلك من الخلا فيا
وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سوا اذالم يبتل به ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث
لانه في غير محله الحقيقي لدو الاوجه كون الاجزا اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة
انما لاتتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى ثم ذكر روايات
من الكتب المعتبرة بعيد ما ذكره المصنف منها ما في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا ينتقض تسحه
علي كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الي الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب
بطلان المسح وما في المجتبي من انه لا ينتقض وان بلغ الما الركبة ثم ذكر ان النبي يظهر له انه يجب عليه
غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع او انقضا المدة يعمل
ذلك الحدث السابق فيسري الي الرجلين فيحتاج الي مزيل له عنهما حينئذ للاجماع علي ان المزيل لا يظهر
عمله في حدث طاري بعده ثم قال فليتامل ولعله وجه القائل ان السراية وان تاخرت عن الغسل الذي
لكن سبب السراية سبقه **وعن هذا القسم السلم** وهو بيع آجل بعاجل **سقط اشتراط ملك المبيع**
فيه مع اشتراطه فيما عداه من البياعات اجماعا وقد قال صلى الله عليه وسلم ولا تبع ما ليس عندك
وقدم صلي الله عليه وسلم وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال من اسلف في تمر فليسلف
في كيل معلوم ووزن معلوم الي اجل معلوم تيسيرا وتخفيفا لانه بيع المفاليس فكان رخصة مجازا
لا حقيقة لان السبب المحرم قد انعدم في حقه شرعا **فلم يبق سببا او ثابتا حكما** لا انه اي الفاقة يفضي الي
الي التهلكة من غير ملجي **واكتفي** في صحة السلم **بالعجز التقديري عن المبيع** بان يكون المسلم فيه في ملكه
ولكنه مستحق الصرف الي حاجته ودليل الحاجة اقدامه عليه فانه لا يرضي باوكس الثمنين الا لحاجة
فلم يشترط عدم القدرة عليه اي لم يشترط العجز الحقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة **واقتصر**
الشافعية في تفسير الرخصة **علي ان ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر رخصة**
اي اكتفوا في تحقق حقيقة الرخصة مطلقا بمجرد وجود العذر الذي لولاه لتحقق قيام المحرم فلم
يشترطوا قيام المحرم بالفعل في شي من اقسام الرخصة وقالوا **والا** اي وان لم يكن الحكم المشروع
عليها الوجه المذكور **فعزيمة ويقتضيه** اي هذا الاقتصار **انتفا التعلق** اي تعلق التحريم **بقيام**
العذر اي بالفعل الذي قام عذره لانهم اكتفوا بمجرد كونه بحيث لولا عذره لكان حراما بمقتضي
القوانين الشرعية وكلمة لولا تدل علي عدم الحرمة مع وجود العذر **ويقتضي** انتفا تعلق التحريم بمحل
الرخصة **انتفاء صبر المكره علي كلمة الكفر** اي علي اجرا كلمة الكفر علي لسانه بالقتل او قطع العضو **حتي القتل**
او القطع بان يمتنع عن اجرائها حتي يقتل او يقطع فقتله حتي غاية للصبر وذلك **لحرمة** القطع و
قتل النفس اي الذي يفضي اليه ذلك التسبب **بلا مبيح** اذ المفروض عدم تعلق الحرمة باجرائها بنا
علي اقتصارهم وفي الشرح العضدي دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طاري في
حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة انتهي واستنبط الاسنوي من هذا انه ان

لم يبق مكلفا عند طرو العذر لا رخصة في حقه لانها من الاحكام التي يشترط فيها التكليف فعدم تحريم مثل
اجرا المكره كلمة الشرك علي لسانه وافطاره في رمضانه وانلافه مال الغير ليس برخصة لان الاكراه
الملجي يمنع التكليف **تتمة** لهذا الفصل **الصحة ترتب المقصود من الفعل عليه** اي علي الفعل
في المعاملات المقصود منه **الحل والملك وفي العبادات عند المتكلمين موافقة الامر** اي امر الشارع
وهو ان يكون فعله مستجمعا ما يتوقف عليه من الشروط وغيرها **وهو** اي كونه مستجمعا اياه **معنى الاجزا**
والفقها قالوا **هما** اي الصحة والاجزا في العبادات **اندفاع وجوب القضا** تفسير باللازم اذ الاندفاع
وصف وجوب القضا لا الفعل الموصوف بالصحة **فعليه** اي الحكم الذي هو الصحة عند الفقها **زيادة**
قيد عليه عند المتكلمين لان حاصله انه موافقة الامر علي وجه يندفع به القضا وهذا التعبير
احسن من قول بعضهم كون الفعل مسقطا للقضا لان الاسقاط فرع وجوب القضا ولم يجب **فصلاة**
ظان الطهارة مع عدمها الطهارة في نفس الامر **صحيحة ومجزية علي الاول** اي قول المتكلمين اذ المعتبر في الموافقة
للامر شرعا حصول الظن بها لانه الذي يجب في الوسع **لا الثاني** اي قول الفقها لعدم اندفاع القضا
لانه في معرض التقدم علي احتمال ظهور بطلان الظن واليه اشار بقوله **والاتفاق علي القضا** اي علي
وجوبه **عند ظهوره** اي عدم الطهارة **ثم ان الاجزا لا يوصف به وبعدمه الا محتملهما** اي الاجزا
وعدمه **من العبادات** كالصلاة والصوم والحج **بخلاف المعرفة** بالله تعالي لانها لا تحتملهما اذ ليس فيها
ما يطلق عليه المعرفة وهو غير مجزي لانه اذا وصفه بما لا يليق به يسمي ذلك جهلا لا معرفة غير مجزية
وقيل يوصف بها اي بالاجزا وعدمه ما ليس بعبادة ايضا وهو **رد الوديعة** مثلا **علي المالك** حال
كونه **محجورا** لسفه او جنون فيوصف بعدم الاجزا **و**حال كونه **غير محجور** فيوصف بالاجزا
ودفع قال الشارح الداخل الاسنوي **بانه** اي ردها **ليس الا شيئا يستحق التسلم** يعني ليس
رد الوديعة مما يقع علي وجهين مجزي وغير مجزي بل مما لا يقع الا علي جهة واحدة وهو التسليم
لمستحق التسلم فان رددت للمحجور لا يقال انه رد غير مجزي وفيه نظر **ثم قيل يقتضي كلام الفقها**
ان الاجزا **لا يختص بالواجب فقي حديث الاضحية** عن ابي بردة انه ذبح شاة قبل الصلاة فذكر ذلك للنبي
صلي الله عليه وسلم فقال لا تجزي عنك فقال عندي جذعة من المعز فقال النبي صلي الله عليه وسلم
تجزي الجاذعة اي عنك ولا تجزي احدا بعدك مرواه ابو حنيفة ومعناه في الصحيحين وغيرهما
ثم هذا بنا علي ان الاضحية سنة كما هو قول الجمهور **ونظر فيه** اي في كون ذلك مرضيا للفقها
باستدلالهم اي الفقها **بروايته** هو عنه باسناد صحيح **لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بام القران علي وجوبها**
اي ام القران في الصلاة فان الاستدلال بها علي الوجوب دليل علي ان الاجزا خاص به يعني لو لم
يكن الاجزا مختصا بالواجب لجاز كون عدم الاجزا لفوات السنة وكذا تقرير الاستدلال
باعتبار عدم اجزا الصلاة فان معناه لا يجزي عما يجب في ذمة المكلف لا باعتبار نفس الاجزا فانهم
وقالوا هو اي هذا الحديث بهذا اللفظ في الدلالة علي وجوبها **ادل من الصحيحين** اي من لفظهما

الدارقطني

على وجوبها وهو لاصلاة لمن لم يقرأ بام الكتاب لجواز ان يكون نفي الصلاة الكاملة كما يجوز
ان يكون التقدير لاصلاة صحيحة وباستدلالهم بما في حديث الاستنجا عن عائشة مرفوعا
اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فليستطب بها فانها تجزي عنه على
وجوب الاستنجا وهذا النظر يخرز الدليل المذكور على ان الاجزا يوصف به غير الواجب
اعتراضا عليهم اي على الفقها تقريره انكم جعلتم الاجزا دليل الوجوب قلنا ولا وجوب للاضحية وقد
وقع في الشارع استعمال الاجزا فيها والصحة عمتهما اي العبادات والمعاملات كالفساد
في عمومه لهما وهو اي الفساد البطلان عند الشافعية والحنفية اي يقولون بان الفساد
هو البطلان في العبادات يتحقق بفوات ركن او شرط والعبادة الفاسدة والباطلة ما فات
فيها ركن او شرط وقدمنا ما اخترناه من الزيادة في بحث النهي وحاصله ان كل فعل هو من جنس
العبادات اذا اتى به المكلف على وجه نهي عنه نهي تحريم فهو باطل لان بطلان الفعل عبارة
عن كونه بحيث لا يترتب المقصود منه عليه ولما كان المقصود من العبادة الثواب واندفاع العقاب
لا غير كان المنهي تحريما باطلا لعدم ترتب المقصود بخلاف غير العبادة اذ لا يستلزم عدم ترتب
الثواب فيه عدم ترتب مقصود اخر كالملك والانتفاع ومبنى هذا الكلام ان المنهي عنه تحريما
لا ثواب له وما يندفع به العقاب اما اذا جاز ترتب الثواب عليه بدون الاندفاع المذكور
او عكسه فلا يلزمه الخلو عن الغاية ثم مقتضى هذا بطلان صوم يوم العيد وعدم وجوب القضا
بعد الشروع فيه والابطال والحنفية لا يقولون ببطلانه ولا بلزومه بالابطال والقضا
بل يقولون بصحته لو صامه وقد علم بذلك ان الباطل من العبادة لا يختص بفائت الركن او الشرط
بل كل ما نهي عنه تحريما باطل وفي المعاملة عند الحنفية كونها اي المعاملة مترتبا اثرها مستندا
حين ترتب والجملة خبر الكون اي كون المعاملة يترتب عليها ما هو المطلوب منها شرعا حال
كونها مطلوبة التفاسخ شرعا الفسخ وغير مطلوبة اي التفاسخ شرعا الصحة وعدمه اي عدم
ترتب اثرها عليها البطلان وانما قالوا هكذا لثبوت الرتبة اي ترتب اثر المعاملة عليها حال
كونها كذلك اي مطلوبة التفاسخ في الشرع بما قدمناه في مبحث النهي كالبيع الفاسد اذا
اتصل به القبض فعرف بين المعاملات بالاسما المذكورة فما كان مشروعا باصله ووصفه
سمي صحيحا لكونه موصلا الى تمام المقصود مع سلامة الدين وما كان مشروعا باصله دون
وصفه سمي فاسدا كما يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب بياضها ولمعانها ولحم
فاسد اذا انتن ولكن بقي صالحا للغذا وما لم يكن مشروعا باصله ولا بوصفه سمي باطلا كما يقال
لحم باطل اذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذا واستدلالهم لما نفي اتصاف المندوب بالاجزا
من الفقها بما في الاستنجا من الحديث المذكور انما على وجوبه باعتبار لفظ الاجزا فقد
يمنع كون المراد بالاجزا المذكور فيه الاجزا عن الواجب عندهم اي الفقها فانه اي

الاستنجا

الاستنجا مندوب عند الحنفية اذ المبلغ الخارج قدر الدرهم كاستدلال العممين اي كما يمنع استدلال
القائلين بانه يوصف به الواجب والمندوب بما في الاضحية من الحديث السابق ذكره لانها اي
الاضحية واجبة عند ابي حنيفة ولا بعدهم اي مانعي اتصاف المندوب بالاجزا ما في الفاتحة
من الحديث المذكور لانهم لم يوجبوها اي الفاتحة في الصلاة ويقتضي الدليل التعميم اي تعميم اتصاف
الواجب والمندوب به عندهم لحديث الاستنجا ثم قد يظن ان الصحة والفساد في العبادات
من احكام الشرع الوضعية وقد انكر ذلك كما ذكره المحقق اي بما علمه الكمال اذ تأملت لا
للامر الطالب له اي لان كون الفعل كما هو معنى الصحة عند المتكلمين وتوصيف الامر بالطالب على سبيل
المجاز اذ الطالب انما هو الامر وكونه مخالفا للامر الطالب له كما هو معنى الفساد عندهم وكونه
اي الفعل تمام ما طلب حتى يكون مسقطا اي دافعا لوجوب قضائه كما هو معنى الصحة عند الفقها وعدمه
اي وعدم كون الفعل تمام المطلوب كما هو معنى عدم الصحة عندهم وكون الفعل مبتدا خبره يكفي
في معرفة العقل حال كونه غير محتاج الى توقيف الشرع اي الاطلاع على ذلك كالمنه اي كما
يعرف كونه مؤديا للصلاة وتاركا لها بالعقل يحكم به اي بكل من الصحة والفساد فيعلى
صرف اي فالحق والمقبل انه لا شك في انهما من احكام الوضع في المعاملات اذ لا يستقل في ان
كون المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقفة على توقيف من الشارع تقييد العقيف
فلا ولا يخفى ان ترتب الاثر على الفعل كالصلاة والبيع وضعي اذ ليس من قضية العقل ان يترتب
على تلك الاركان المخصوصة بل الثواب الموعود وان يترتب على الايجاب والقبول الملك بل غير حب
تعيين الشرع ان يكون لكل واحد اثر كذا وكون الحكم به اي بترتب الاثر على الفعل بعد معرفة
اي الترتب حاصلا بالفعل شيء آخر غير اصل الترتب ويحتمل ان يكون بالفعل متعلقا بالمبتدأ وهو
الكون بمعنى التحقق وخبره شيء آخر والخاصل ان اصل ترتب الاثر الخاص ليس بعقلي بل بوضع الشارع
لكن حكمنا بكون الفعل الواقع المستجمع لشرائطه المعتبرة شرعا بحيث يترتب عليه اثره امر عقلي
لا نراه اذا نظرنا فيه فوجدناه مستجمعا لما ذكر حكمنا بكونه مترتب الاثر واعلم ان نقل الحنفية عن الفقها
والمتكلمين في الاصل المذكور في تفسير الصحة وما يقابلها ونقلهم في البطلان مخطئا على عكس الشافعية
نقل عن الشافعية اما الاول فما اشار اليه بصريح قوله وهي المسئلة القائلة على سبيل التجوز معقول
النقل وهل يثبت صفة الجواز الاضافة بيانية وقد يعبر عنه بالاجزا للمامور به متعلق بيثبت
اذا اتى المأمور به اي بالمامور به الى اجزائها وهو قول بعض المتكلمين لا الابدليل ورا الامر
والصحيح عند الفقها انه يثبت به صفة الجواز كما في المنار وانما كان عكس ما نقلوا لان حاصله ان
الصحة والاجزا موافقة الامر عند المتكلمين واسقاطه وجوب القضا عند الفقها وحاصل هذه المسئلة
ان الموافقة ليست بموجبة للاجزا عند المتكلمين وعند الفقها موجبة له واما الثاني فما اشار اليه
بما تضمنه قبله المذكور وهو ان الصلاة المذكورة صحيحة ومجزية عند الفقها وغير مجزية ولا صحيحة

عند المتكلمين قال في البديع قال عبد الجبار لا يكون الامتثال دليل الاجزاء بمعنى سقوط القضا لانه لو
كان الامتثال مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضا يلزم ان لا يعيد الصلاة لو ما تم اذا اعلم الحدث
بعدها لاصلي بظن الطهارة واللازم باطل لانه مامور بالاعادة وعبارة وانما ثبتت هذه الملازمة
لان المصلي اما مامور ان يصلي بظن الطهارة او بتيقنها فان كان الاول فلا اعادة عليه لانه اتى
بالمامور به على وجهه وان كان الثاني لزم الاثم لانه لم يات بالمامور به على وجهه قلنا المكلف ما
مامور بان يتوجه ما لا دام حال العلم بفساد الاداء على حسبه حالة العلم والظن حتى لو مات عقيبه
العلم اجزا انه تلك الصلاة وسقطت الاعادة وحينئذ لا يأثم اذا صلى بظن الطهارة لان التكليف
بحسب الوسع هذا عند من يقول القضا بامر جديد ولمن يوجب القضا بالامر الاول ان يجعل
الاجزاء بالامتثال مشروطا بعدم العلم او الظن بالفساد واما منعه فليس الاتيان بالمامور به
دليل الاجزاء انتفى فيه قلنا الحق اجزاؤه يرد عليه ان عبد الجبار لم يرتب لزوم عدم الاعادة على
مجرد وقوع الامتثال بل عليه وكونه مسقطا للقضا فلا اشكال عليه هنا ولا يظهر وجه قوله في
العلم والظن لان او الظان انما هو بحسب الظن اذ لو كان بحسب العلم لما تبين خلافه الفصل
الرابع في المحكوم عليه المحكوم عليه المكلف مسئلة تكليف المعدوم معناه قيام الطلب للفعل
او الترك بالذات القديم تعالى وتقدس ممن سيوجد موصوفا بصفة التكليف بان يكون عاقلا بالغا
ومرجعه قيام صفة الكلام النفسي وهو صفة واحدة بالشخص متكثرة بالاعتبارات ومن جملة
اعتباراته الطلب النفسي فالتعلق للطلب بفعل المعدوم في الازل بهذا المعنى الذي حاصله انه
ان اذا وجد وكلف طيفعله كذا هو المتنازع في التكليف الازلي وليس تكليف المعدوم بهذا المعنى
ممتنع وذهب اليه الاشاعرة قالوا اي القائلون بامتناع تكليف المعدوم يلزم في تكليف المعدوم
امر ونهي وخبر اذ المكلف به اما فعل او ترك او اعتقاد بمعنى يا عمرو بلا مامور ومنهي تركه
كتعا بانيابلدا وارادته المطلوب منه فعلا وتركا وبلا مخبر وهو اي اللازم ممتنع فيمتنع الملزوم
قلنا يلزم ما قلتم في الخطاب اللفظي ذي التعلق التنجيزي والخطاب الشفاهي في الحيز اما
الطلب النفسي فتعلقه بذلك المعنى المذكور بالمعدوم وان تحققه في طلبه في نفسه صلاحه له
تنجيزانه سيوجد او تعلقا ان وجدا بنى صلاحه ونحن معنى الخبر في نفسه منذ الاعتبار
وغيره او بعد المعنى الخبري بعد دمره بعد اخرى وينكر المصلحة الاعتبار والاتقاظ ونحوه
من المصالح فعلم ان حصول المعنى في النفس لا يستلزم وجود مخبر ووقوع اخبار واما حقيقة
الامرية والنهيية والخبرية المتنعة فلا تحقق الا لطلب موجود بفروض التعلق التنجيزي للنفسي
اي للخطاب النفسي نشأ لكن التعلق الازلي تنجيزي وفي الشرح العضدي اقتضى اصحابنا
ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد شدد سائر الطوائف النكير عليه
قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم اجدر وما نريد ذلك لنا ارد به التنجيز التكليف في

حال

حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم ولم يرد ذلك
بل انما اريد التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه اليه حكم في
الازل عما يفهمه ويفعله فيما لا يزال انتهى وقال المحقق التفتازاني بل المراد التعلق المعنوي للطلب
القديم القائم بذات الله تعالى بالفعل من المعدوم حال وجود المامور وتهيئه للفهم فاذا اوجد
وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب انتهى وانما ذاعم الى اعتبار
هذا التعلق في الازل ان الامر ازلي والتعلق بالغير من حقيقته وفي هذا التعلق يكفي وجود
المعدوم في علم الله سبحانه ازلا وفيه ان الكلام الذي هو مشترك بين الامر والنهي والخبر
قديم وكونه امرا او نهيا وخبرا حادث جمعا بين المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر والنهي والخبر
ورد بانها انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون نوع والمعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي
والخبر قديما لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا له والجمهور على ان
كلامه تعالى واحد في الازل لا يتعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب الالهية اجيب بان التعدد
الذي يكون في الكلام باعتبار التعلقات لا التعدد الوجودي فتعلقه فيما وضع التعلق الى امره
من المبتدا فحيث ذلك اذ اي عن الكلام الازلي التعلق فهو اي فنفيه عنه بهذا المعنى واذا
اثبت له التعلق فبذلك اي فاثبت بذلك المعنى والنفي والاثبات لا يتواردان على محل واحد
فالنزاع لفظي عند ان هذا انما يتأتى على القول بالكلام النفسي كما هو الحق مسئلة يصح عند
الجمهور تكليفه تعالى بما علم انتفاء شرط وجوده الذي ليس مقدورا للمكلف في الوقت اي وقت
الفعل كالامر بصيام عند علم موته قبل الغد خلافا للامام والمعتزلة وانه اتفاق على صحة
التكليف بالفعل فيمن لا يعلم انتفاء شرط وجوده الذي ليس مقدورا للمكلف وقت فعله وهو
محصور في غيره تعالى كقول العبد لعبده صم غدا غير عالم بعجزه حياته الى غد لنا لو شرط لصحة التكليف
العلم للكلف بكسر اللام بالوجود اي بوجود الشرط المذكور لم يعص مكلف بالترك فان قلت بطلان
هذا لا يستلزم المطلوب وهو صحة التكليف بما علم انتفاء شرط الوجود لجواز انتفاء العلم بالانتفاء والعلم بالوجود
معا قلنا هنا انما يتصور في حق غيره تعالى واما في حقه تعالى فلا بد من احد العلمين فانتفاء كل واحد
منهما يستلزم ثبوت الاخر ثم بين الملازمة بقوله لاستلزامه اي ترك المامور به انتفاء ارادة
الفعل لان فعل المكلف مشروط بارادة الله تعالى اياه وهو اي انتفاء الارادة التي هي شرط وجود
الفعل معلوم له تعالى والمفروض ان شرط التكليف العلم بالوجود وهو منتف فلا تكليف به فلا
معصية اذ هي فرع التكليف واللازم باطل بالضرورة من الدين ويلزم ايضا في غيره تعالى انتفاء العلم
بالتكليف ابدا فيلزم عدم علم المكلفين باسرهم بالتكليف لتجويز الانتفاء اذ يجوز كل احد انتفاء
شرط الوجود المستلزم لانتفاء التكليف في الوقت واجزائه لو كان الوقت موسعا فيه اي لكون وجود
الشرط غائبا عما احاط به علمه لتجويزهم الموت قبل الفعل ويمتنع الامتثال اذ هو فرع العلم بالتكليف

يرد عليه ان لزوم انتفا العلم بالكلية غير مسلم لجواز حصول العلم باعلام اسه تعالي ولعله اراد انتفا العلم
به بغير اعلامه تعالي وقد انعقد الاجماع بوجود علم المكلف بالتكليف بغير الاعلام **ويلزمه** اي انتفا
العلم بالتكليف **عدم اقدام الخليل عليه السلام علي الذبح** لدلالته قال الشارح لانتفا شرط حله عند وقته
وهو عدم النسخ واللازم باطل لانه اقدم عليه قطعا انتهي وانت خبير بانه ما بينها قاليه الذهن من انه لا
انه وجه اللزوم ما لزم من اشتراط العلم بالوجود من انتفا العلم بالتكليف لانه يلزم حينئذ عدم علمه
عليه السلام بتكليفه بالذبح لغيب وجود الشرط عنه مع انه لا يحتمل ان يكون علمه باعلام اسه تعالي اياه
كيف وقد علم سبحانه انتفا شرط وجود الذبح من ظن الرقبة وغيره عنه فانه سياتي في اخر الكلام ما يوميه
الشارح **و الاجماع علي القطع** للمكلف **بتحقق الوجوب والتحريم** اللذين هما قسما التكليف **قبل المعصية** بالمخالفة
و قبل التمكن من الفعل اقام علي ما ذهب اليه الجمهور بدليله اولا لزوم انتفا المعصية ولزوم انتفا
العلم بالتكليف ولزوم عدم اقدامه عليه السلام ثم انا دبطلان الثاني في الاولين بالاجماع المذكور لانه
علم المكلف قطعا بالتكليف قبل المعصية يستلزم تحققها وكذا التمكن لان القطع بالتكليف بعد التمكن من الفعل
يصلح عنه راس المعصية لمخالفة الامر **فانتفى** بهذا الاجماع **ما قال** اي ما اعترض به علي الثالث بانا لا
نسلم لزوم عدم اقدام الخليل وغيره بسبب انتفا علمه بشرط التكليف وهو عدم النسخ لتجويزه وقوعه
قبل الوقت لانه يحتمل **ان الاقدام منه** عليه السلام علي ذبح الولد **ومن غيره** عليه السلام من المكلفين
علي الاتيان بالواجب **لظن التكليف بظن عدم النسخ** بناء علي ان الاصل عدمه **وهو** اي ظن التكليف **كاف في لزوم
العمل كوجوب الشروع في الفرض بنية الفرض** اجماعا وهذا دليل علي انه يجوز النسخ احتمالا لا عبرة به
ويرد عليه انه لا كلام في عدم اعتباره بل انه يلزم علي تقدير اشتراط العلم بوجود الشرط تعتبره ولا يخفي
عليك انه يصلح مثالا لما بدل قطعا علي الاجماع علي القطع بتحقق الوجوب قبل المعصية والتمكن لانه بنية
الفرض قبل الشروع فيه وهي لا تنافي بدون العلم بالوجوب والتكليف ويرد عليه ايضا ان ظن المكلف بالتكليف
انما ينفع اذا لم يكن في مقابلة الدليل القطعي وكذا في الذبح ولا سيما ذبح الولد ثابت بالقطعي وانما
قال استغني اي اخره لانه علم ان القطع بتحقق التكليف ثابت بالاجماع ولا عبرة باحتمال النسخ مع كون
اقدام غيره مبنيا علي القطع **قالوا** اي المخالفون **لو لم يشترط** في صحة التكليف بالفعل عدم العلم
بانتفا شرطه في وقته فان يصح التكليف مع العلم بانتفا الشرط **لم يشترط امكان الفعل لان ما عدم
شرطه غير ممكن وهو في تكليف المحال** اي نفي التكليف بغير الممكن **والجواب النقض** الاجمالي **بتكليف من لم يعلم
الانتفا** اي بالتكليف بالفعل الذي لم يعلم الامر انتفا شرط وجوده كالسيد يامر غلامه بفعل مشروط
بشرط وهو لا يعلم انتفاه فيحتمل ان يكون منتفيا ويستحيل حينئذ وجود ذلك الفعل ومع هذا
الاحتمال لا يتحقق امكان الفعل ولا شك في وقوع مثل هذا الامر في الشاهد فلو كان دليلكم موجبا
لاشتراط عدم العلم بانتفا الشرط بالنسبة الي الواجب تعالي لاوجب اشتراط العلم بوجود الشرط
بالنسبة الي غيره تعالي لاشتراك العلة وفيه يجاب بالفرق بين تكليف من لم يعلم الانتفا ومن يعلمه فان

تنبيه

هنا

بز

هذا يستلزم عدم اشتراط امكان الفعل بخلاف ذلك فان الجاهل بالانتفا يجوز وجود الشرط وهذا التجويز
يحمل علي التكليف فتامل **و اجيب بالحل** وتعيين محل الخلل في استدلالهم **بان الامكان المشروط**
في التكليف **كون الفعل بتأتي** اي كونه ممكن الحصول **عنه وجود** وقته **وشرايطه لا** ان الشروط
وجودها اي شرايطه **بالفعل** بالاطلاق العام يعني كونه بحيث ينافي ان يحقق شرايطه وهذا
لا يقتضي وجودها في وقت من الاوقات غاية الامر انه لا بد من امكان الشرايط **لان عدمها** اي
الشرايط **لا ينافي الامكان الذاتي** للفعل والشرط في التكليف انما هو امكانه الذاتي لا غير ولا لم
يصح تكليف كل من مات علي كفره ومعصيته لان علمه تعالي متعلق بعدم وقوع ما امر وايه وعدم
تحقق مشروطه من ارادة الفعل وغيرها **قالوا** ثانيا **لو صح التكليف مع علم الامر بالانتفا** لشرطه
صح التكليف مع علم المامور بانتفائه **اذ المانع** من الصحة انما هو **عدم امكانه** اي الفعل
دونه اي الشرط لان شرط التكليف الامكان **وهو** اي عدم الامكان **مشترك** بين علم الامر
بالانتفا وعلم المامور به **الجواب منع ما نفيه ما ذكر** من الصحة **بل المانع عنها انتفا فايدة
التكليف وهو** اي انتفاها انما يكون اذا انتفى الشرط **في علم المامور لا في علم الامر فانها** اي فايدة
التكليف في صورة انتفا الشرط في علم الامر **الابتلا** للمامور **ليظهر عزمه** اي المامور علي الفعل
وبشره به **وندمه** اي الهم والبشر وهو الترك والكراهة له **ونحوهما** اي بظهور العزم والبشر
وعدمهما **تتحقق الطاعة والعصيان والعلم ان هذه المسئلة ذكرت في عمل ابن الحاجب وليست
المسئلة** الذكرى **في تفسير جواز التكليف بما علم تعالي عدم وقوعه** من المكلف به اذ كل ما علم عدم
وقوعه علم انتفا شرط وجوده في الجملة كالارادة من المكلف وارادة اسه تعالي اياها لقوله وما تشاؤن
الا ان يشا اسه رب العالمين وقوله وليستوي الخ علي سبيل المبالغة للاتحاد باعتبار المال
وذكروا في مسئلة شرط المطلوب الامكان الاجماع علي وقوع التكليف به اي بما علم تعالي عدم وقوعه
فحكاية الخلاف مناقضة كما صرح به غير واحد من شارحي كلامه علي ما ذكره السبكي **ثم علي تقديره**
اي الخلاف **يكفي** ويغني **عن الانكار** والاحتجاج انه يقال **لنا القطع بوقوع تكليف كل من مات علي
كفر ومعصية بالايمان والاسلام** المتضمن التكليف بما هو ضد للمعاصي **وانه منكره** اي منكر جواز التكليف
بما علم بحسب النسبة الي من مات علي كفر او معصية **تخيرنا بانكاره حكم ضروري ديني** لانا نعلم بالضرورة من الدين
ان الكفار والعصاة مامورون بترك الكفر الي الايمان والطاعة فانكارها يجاب الايمان والطاعة
كفر اجماعا **استبعد نقل الخلاف حضور الامام** اي من الامام نقل الشارح عن السبكي ان ما
نقل عنه شرط ان علم الامر الشرط واقعا فلا اشكال وان جهله وبعرض في السيد بعبده فكيف يكون نقل
المصنف الاتفاق عليه وان علم انتفاه فعلي قسمين احدهما ما يتبادر الذهن الي فهمه من اطلاق
التكليف كالحيرة والتمييز فان السامع متي سمع التكليف يتبادر ذهنه الي انه مستدعي جازما
وهذا هو الذي خالف فيه امام الحرمين وانا في خلافه وقال علم اسه تعالي ان لا يأتي زيد لا

يومي فان انتفا صحة التعلق شرط في وجود ايمانه لكن السامع بعفني بامكان ايمان زيد بغير ناظر الي هذا
الشرط وصحة الايجاب فيه الامام وغيره مسئلة ما نقله تكليف المحال مجمع على ان شرطا
التكليف فهمه اي بتصور التكليف بان يفهم المكلف الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق
بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وبعض من جوزه اي تكليف المحال ايضا على ان
شرط التكليف فهمه لانه اي التكليف للامتثال وهو اي الامتثال وهو الاختيار مستلزم فهمه لانه
لا يتحقق بدونه الفهم وانما تنفك كما في اصول ابن الحاجب وغيره المختار ولو صح تكليف من لا يفهم التكليف
كان تكليفه طلب حصول الفعل منه متلبسا بقصد الامتثال لانه معتبر في معنى التكليف
وهو اي طلبه في العقد ممتنع ممن لا شعور بالامر وقد يدفع هذا الاستدلال بتجويز مثل ذلك في انه
خلاف ما تقتضيه الحكمة بحسب ظاهر العقل ممن يجب عليه اي على الله تعالى تعذيب الطائع تعالى
عنه بل جوازه هنا اولى من جواز تعذيب الطائع وايضا لو صح تكليف من لا يفهم التكليف صح تكليف
البهائم اذ لا مانع فيها اي البهائم من التكليف سوى عدم الفهم وقلتم لا يمنع عدم الفهم التكليف ولا
بعد في تجويز تكليف المحال عن الزاهد اي جواز تكليف البهائم غايته انه جائز لم يقع وليس عدم المانع
من التكليف علة لثبوته اي التكليف ليلزم الوقوع بل هي اي علة ثبوت التكليف الاختيار اي
اختيار الله تعالى ولم يثبت ولو جعل هذا الخلاف وغيره خلاف النظر فالمانع من تكليف
من لا يفهم التكليف بتعذر تكليف من لا يفهم ممتنع لاتفاقنا على ان الواقع اي المتحقق في نفس الامر نقيضه
وهو عدم تكليف من لا يفهم التكليف فيمتنع التكليف بلا فهم للتكليف في نفس الامر والا اي وان لم يمتنع
كان ممكنا في نفس الامر فيفرض تحققه في نفسه والا مرد اذا فرض اجتماع النقيضين على ذلك التقدير ان التكليف تحقق
وفيه انه مثل هذا يقال في عدم كل ممكن موجود فلا طائل تحته والمطلوب في دعوى امتناع التي امتنا
مع قطع النظر عن تحقق نقيضه والمجيز للتكليف يقول جائز مع قطع النظر عن الواقع نقيضه باتفاق
الي مفهوم تكليف كابن ما لنسبته الي من له القدرة عليه اي على الفعل لا ما لنسبته الي من لا قدرة
له عليه كالبهائم على نحو ما قدمناه في فصل الحاكم من انه يمكن ان يقال ان الخلاف في جواز تكليف
ما لا يطاق وتعذيب الطائع لفظي امكن جواب لو جعل قالوا اي المخالفون لو لم يصح تكليف من لا يفهم
التكليف لم يقع لكنه وقع وكيف لا وقد كلف السكران حيث اعتبر طلاقه واتلافه اجيب بانه اي
اعتبارهما منه من ربط المسببات باسبابها وضعا شرعيا كربط وجوب الصوم بالشهر لا من التكليف
قالوا ايضا قال تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى الاية فخوطبوا اي السكارى حال السكران لا يعلمون وهو
تكليف لمن لا يفهم التكليف اجيب بانه اي الاستدلال بها معارض قاطع وهو الدليل الدال على ان
من لا يفهم ظاهر وهو الاية فيجب تاويلها اي الظاهر لا فيما ول عند معارضة القاطع اما بانه
نهي عن السكر عند قصد الصلاة لان النهي اذا ورد على واجب شرعا مقيد بقيد الواجب انصرف الي
القيد فالواجب الصلاة والقيد السكر فالمنهي في الحقيقة السكر كما في قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم

بان المستحيل في تكليف من لا يفهم التكليف
الامتثال ولا يوجب استحالة الامتثال فيه
استحالة التكليف اذ غايته اي غاية تكليف
من لا يفهم تكليف بمستحيل وبلا فايدة الابتلا
ويجب

صح

سلمون

سلمون فان النهي عنه فيه عدم الاسلام لا الموت او بانه نهي الثمل بفتح المثلثة وكسر الميم قبل صحو
حصل به اوايل الطرب ولم يزل عقله دون الطافح فعدم التثبت فيما ينبغي اذ يأتي به في الصلاة كالغضب
الذي لا ينبغي ان يأتي به بها ويلابسه فلا تعالج حتى تعقلوا ما تقولونه وتأتوا به في كونه لا
اوايل الطرب ثم لما ورد في الحديث في قصة حمزة رضي الله عنه حيث قال في شربه قبل التحريم للنبي
صلى الله عليه وسلم لعلي وهل انتم الا عبيد ابي وهو صلى الله عليه وسلم انه ثمل اي سكران شديد السكر
ولا يخفى دفعه ولا يخفى انه اي الدليل الدال على امتناع تكليف من لا يفهم انما يكون قاطعا بلزوم
اجتماع النقيضين على تقدير تكليفه كما ذكرنا في الجمع بين شقي المانع والمجيز والا اي وان لم
يكن قطعيا بذلك فممنوع كونه قطعيا عندهم اي المجيزين وكيف وقد ادعوا الوقوع قال الشارح
ثم لقايل ان يقول انه كان النهي خطابا له حال سكره فنص وان كان قبل سكره كما هو التاويل الاول
استلزم ان يكون مخاطبا في حال السكر ايضا اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضافة الخطاب
الي وقت بطلان اهليته وايضا كما افاده المصنف انه لو لم يستصحب هذا الخطاب بالترك عليه الي
سكره لم يفد لانه وان كان توجيه الخطاب في حال صحوه لكن المطلوب الترك في حال سكره وهذا
معنى كونه مخاطبا حال سكره انتهى ولا يخفى ان التوجيه الاول حاصله لا تشرب المسكر ولا معنى لا يستلزم امه
كونه مخاطبا بترك الصلاة حال السكر فالتبس عليه فتوهم انه عين ما اولها به من انه خاطب بترك
الصلاة حال السكر انما نهاه قبل السكر فاورد عليه ما اورده على ذلك وما افاده المصنف
من الاستصحاب المذكور انما هو بالنسبة الي ذلك لا بالنسبة الي التاويل الاول ثم قال وقال السبكي
تعقبا لهذا التاويل الاول ولقايل ان يقول لهذا اصح في تحريم الصلاة على المنتشي مع حضور عقله نحو
عدم التثبت ولا يعلم من قال به ثم قال والحق الذي يقتضيه مذهبنا ان من لا يفهم ان كان لا قابلية
له كالبهائم فامتناع تكليفه يجمع عليه سوا خطاب التكليف وخطاب الوضع وان كانت له قابلية فاما
ان يكون معذورا في امتناع فهمه كالطفل والنايم ومن اكره على شرب ما اسكره فلا تكليف الا
بالوضع واما ان يكون غير معذور كالعاصي بسكره فيكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا
ويشهد لعدم تشابه من له قابلية ومن لا قابلية له ايجاب الضمان على الاطفال دون البهيمة فان
اصحابنا قالوا الرايض بها لو تكسرت قارورة بسبب انتفاخه لم يجب ضمانها انتهى ويقال
تبعنا التاويل الاول وابناه على الاول وكان وقع في كلام المصنف ايضا تاويلان اولهما
ما التبس عليه اولا وثانيهما عين الثاني في هذا الكتاب وهو الذي تعقبه السبكي هذا
والحنفية يتلازم القول بان الفهم شرط التكليف اشتراط العقل الذي به الاهلية للتكليف فالحنفية
قالوا العقل نور يضي به طريق يبتدا به على صيغة المجهول والجاد والمجرور في محل الرفع من
منتهى درك الحواس قال صدر الشريعة فان مبدا درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس
الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة فحينئذ يبدا انه تطرق القلب فيه بواسطة العقل

بان يدرك الغايب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة الجي غيره ذلك من تمثيلات
وبيان مراتب للنفس الناطقة فافاد المصنف جميع ذلك وزاد عليه فقال بنيد واي يظهر به اي
بذلك النور المدرك بصيغة المفعول للقلب ثم فسر القلب بقوله اي الروح والنفس الناطقة
فيدركه اي القلب بخاصة تغلب الادراك فيه من غير تاثير لذلك النور فالنور آلة ادراكها اي
النفس الناطقة وشرطه ايجاد ادراكها كالضوء للبصر اي كان الضوء شرط عادي في ابصاله
اي البصر المبصر الي النفس الناطقة ومقتضى ما ذكر من هذا التعريف ان لمدرك الحواس جمع حاسة
بمعني القوة الحساسة مبدء ومنتهى وقد عرفت القايل من هذا التعريف هو اي المبدء ارتسام
المحسوسات اي انطباعها اي صورها بحذف المضاف لان انفسها موجودات خارجية لا يمكن ارتسامها
فيها اي في الحواس ونهايتها اي نهاية مدرك الحواس في الحواس الباطنة الخمس وهي الحس المشترك
في مقدم الدماغ تنطبع فيه صور المحسوسات كلها عند غيبتها عن الحواس الظاهرة ومقدمه البطن
الاول منه الذي هو مبدء عصب الحس فيوديها اي الحس المشترك الي قوة الخيال عطف بيان
لخزانة ليحفظها وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من البطن الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل
بين الصور المحسوسات الماخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان
او عديم الراس والبداية تارة يقال له تاخذها اي المفكرة صور المحسوسات منه اي من الحس المشترك
لتركيبها كما ياخذ من خزانة الوهم اي القوة الحافظة في الموخر اي موخر الدماغ هي موضع عاقل
معقول تاخذ من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس فالوهم قوة مرتبة في اخر البطن الاوسط
من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية المذكورة كصداقة زيد وعداوة عمرو والحافظة قوة مرتبة
في البطن الاخير منه وهذا الاخذ للعبر عنه بتوارد المفكرة باخذها منه للتركيب ابتداء عمل العقل
ولما احتاج ثبوت هذه الامور من العقل الذي هو الجوهر المجرد المتعلق بالقلب والحواس الباطنة
الي سمع اي دليل سمعي يثبتها عند كثير من اهل الشرع ولم يكتف في الاسنة لا علي وجودها
بكون فساد هذه البطون التي هي محالها يوجب فسادها وذكرالاثر المذكور من ارتسام صور
المحسوسات والتركيب في والمعاني الجزئية التي لا شبهة في وجوده وكافة المحقق هو الادراك
وهو اي الادراك خلقه تعالي اي مخلوق عند وجود السبب العادي لم يزد القاضي الباقلاني في
علي ان العقل بعض العلوم الضرورية اذ لو كان كلها لزم عدم وجود العقل لما فقد البعض لفقد
شرط من الشاهد او بحر او نحو ذلك والاتفاق علي انه عاقل ولو كان العلم بالنظريات
للزم مثل ذلك والاكثر علي ان العقل قوة بها ادراك الكليات للنفس وقال الامام انها غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقال بعضهم قوة بها تميز بين الامور الحسنة
والقبيحة ومحلها اي القوة التي هي العقل الدماغ وهذا الراي للفلاسفة وقال به الشارح وهو
الاطبا ماحمد في رواية وابي المعين النسفي وعزاه صدر الاسلام الي اهل السنة والجماعة

ثم المفكرة في موخر البطن الاوسط من الدماغ ثم الذاكرة وهي قوة مرتبة في مو

فقال

فقال وهو جسم لطيف معنوي محل الراس عند بعض اهل السنة والجماعة واثره يقع علي القلب فيصير
القلب مدركا بنور العقل الاشياء كالعين تصير مدركة بنور الشمس الاشياء واحتجوا بان الرجل
يضرب في راسه فيزول عقله ولا يزول بضرب عضو اخر والقلب عطف علي الدماغ اللحم الصنوبري
الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر يعطف بيان للقلب الحقيقي كما ذهب اليه ابو زيد
وشمس الايمة السرخسي واحمد في رواية لقوله تعالي لهم قلوب يعقلون بها ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اي عقل من ذكر المحل وارادة الحال واجيب عن حجة الاولين بانه لا يمتنع زوال العقل
وهو في القلب بفساد الدماغ لما بينهما من الارتباط ولا يمتنع عدم ثبات شئ بقطع الاثنين وقيل
التحقيق ان اصله ومادته من القلب وينتهي الي الدماغ وهي اي القوة المسماة بالعقل المراد
بذلك ان من رد و لم يعلم اي المعنى منتهى مدرك الحواس اشارة الي ان عمل العقل بينهما اي في مدركات
الحواس فانها مدركات الصبيان والبهايم والمجانين فعلم ان مجرد الحواس كاف في ذلك من غير حاجة
الي العقل فعل علي ما يتنزعه منها اي المدركات الحسية وهو اي عمله عند انتهاء مدرك الحواس وعمله
الترتيب الحاصل اي النظر المذكور في اول الكتاب فيجلو اي العقل عقيبه اي الترتيب المذكور علم المطلوب
بالبداهة من غير وجوب علي ما هو الحق وليس المراد من قوله عند انتهاء مدركها انه لا يعمل شيئا قبله
الاصل ذلك بل المراد انه لا عمل له قبل ذلك واما هيولا نور العقل الاول الثابت عند الفلاسفة
الجوهر المجرد عن المادة في نفسه وفي فعلت بيان العقل الاول وزعموا انه اول المخلوقات فالمراد بالنور
المنور او المعنى بذاته كنور الشمس فان ما سوي الشمس يستنير بغيره وهو الشمس والشمس مضيء بوصفها
وهو نور رها ونور رها معني بذاته والحاصل صدر الشريعة لكن علي سبيل الاحتمال الممكن فبعيد
عن الصواب فان الاصوليين جعلوا العقل من صفات المكلف وفسروه بنور التمييز فكيف ينفي
ان يراد بالنور المذكور فيه تقديم ذلك وكذا بعيد عن الصواب جعله اي النور المذكور اثره
اي الاثر الفايض من ذلك الجوهر علي نفس الانسان كما ذكر صدر الشريعة احتمالا لانه
ليس من صفات المكلف بل هو من اثار ذلك الجوهر اللهم الا ان يجعل صفة مجازا ولا يخفي بعده
والاستغناء عنه مع ان ما يحصل باشراقه وانما صفة نوره علي النفس والمدرك عطف
تفسيري لها تدرك فاعل تحصل عندهم اي الفلاسفة العقل الالهي المتعلق بذلك العقل
والمبه بتقسيم الحوادث اليومية علي ما هو مبني مذهبهم المشتمل علي انواع من الكفر لا العقل الاول
بعيد عن الصواب جعله اي النور المذكور المرتبة الثانية من مراتب النفس الناطقة
بالنسبة الي التعقل وهي ابعد الاولي استعداد بعيد عن الكمال مجرد قابليتها لا دراك المعقولات مع
خلوها عن ادراكها بالفعل كما للاطفال وهي ليست لسائر الحيوانات وتسمي عقلا هيولانيا تشبيها
بالهيولي الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها الثانية استعداد متوسط لتحصيل
النظريات بعد تحصيل حصول الضروريات وتسمي عقلا بالملكة كما سيجي لما حصل لها من ملكة الانتقال

للاصوليين

الى النظريات والناس مختلفون فيها جدا الثالثة الاقتدار على استحصال النظريات بمنزلة من غير
احتياج الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ويسمى عقلا بالفعل لفرط قربها من
الفعل الرابعة حصول النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال
اعني بالمرتبة الثانية العقل بالملكة وانما كان بعيدا لانه اي النوع المذكور الة لهما الا احتمالا
فضلات الفلاسفة لا يكتفى بالشرعي اي بالحكم الشرعي كذا قال الشارح والاوجه ان يقال اي با
لنسبة الى الشرع ليرتبط به قوله اثبتنا ملكيا اي على الاعتبارات المذكورة الموهومة لعدم الاعتداد
بها شرعا ثم تتفاوت العقل بحسب الفطرة بالاجماع وشهادة الاثار فرب صبي اعقل من بالغ ولا يناط
التكليف بكل قدر منه فيكلف كل من له مقدار من العقل قليلا كان او كثيرا لقصور بعض مراتبه عن
فهم الخطاب وتدبير العمل لكونه خارجا عن وسعه ولا التكليف الاعلى قدر الوسع فاحتيج الى ضابط
يكون مناط التكليف فانيط بالبلوغ حال كونه عاقلا ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال
والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وهذا الاعتدال انما يحصل غالبا عند البلوغ فادير
التكليف عليه تيسيرا للعباد فاذا بلغ وما يصدر عنه على نمط واحد على الوجه المعروف بين الناس
حكم بكونه مكلفا واما قبله اي البلوغ هل يتحقق التكليف في صبي عاقل ففي ابي منصور الماتريدي
وكثير من مشايخ العراق كما سبق في الفصل الثاني في الحاكم والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به اي
تعقله وعقابه اي الصبي العاقل بتركه اي الايمان لمساواته البالغ في كمال العقل والقاعد رفع
عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب عن ان عندهم لا الشارع لكمال العقل معرف للوجوب
كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله كذا ذكره الشارح ونفاه اي وجوب الايمان بابي الحنفية دراية لقوله عليه الصلاة والسلام
رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل فان الشرك
معناه امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى لكن قال البيهقي الاحكام انما تعلقت
بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز وعلى هذا يكون الرفع بعد
الوضع بالنسبة الى المميز كذا ذكره الشارح ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه
اي الايمان كما مر في الفصل الثاني في الحاكم واتفق غير الطائفة من البخاريين من الحنفية
على وجوبه اي الايمان على بالغ عاقل لم تبلغه دعوة على التفصيل السابق في الفصل المذكور
وهذا انما اختص الحنفية بعقده في الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدوره وطلبه
منه وقبوله اياه وهي ضربان اهلية الوجوب للحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء كونه ... ا
فعله شرعا فالاول بالذمة اي وصف شرعي اي ثابت باعتبار الشرع تثبت به الاهلية لوجوب
ما له وما عليه من الحقوق المشروعة اذ الوجوب شغل الذمة واورد عليه انه يصدق على
العقل بالتفسير الاول وان الادلة لا تدل على ثبوت مغاير للعقل واجيب بمنع الصدق عليه ولا يظهر

اي هذه المرتبة لانفسها والمسمى بالعقل بالملكة هي
اي النفس في هذه المرتبة او المرتبة التي فيها
النفس ...

وجه المنع ثم قد يقال ان الدليل يدل على ثبوت مغاير للعقل اذ المجنون له اهلية ما له وعليه في الجملة و
قال فخر الاسلام الذمة نفس ورقبة لها عهد والعطف تفسيري والمراد انها اي الذمة
العهد المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى الاية وعن ابي بن كعب في تفسيرها جمعهم له يومئذ جميعا ما هو كائن الى يوم القيمة
فجعلهم ارواحا ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا واخذ عليهم العهد والميثاق واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فلا تشركوا بي فاني ارسل
اليكم رسلا يذكرونكم عهدي ونعيثا في الحديث فان قيل كيف قامت الحجة عليهم وهم لا يذكرون
ذلك العهد فالجواب انه ليس المراد الا قيام الحجة يوم القيمة وهم يذكرون عنده ذلك اما لخلق الذكر
فيهم او بما دلالة الموجب للنسيان او لان الصادق اخبر بوقوع ذلك فكذبهم تصديقه فهي ذمة اي
نفس القابل في ذمته كذا اراده به في نفسه باعتبار عهدها من اطلاق اسم الحال وهو الذمة
في المحل وهو النفس جعلت فيستقر فيه الوجوب لتزق المتعلق اي تعلق العهد الا يتحقق منشأ
الوجوب بالنفس فقبل الولادة نفس منفصل من وجه لا استقلالا له بنفسه من جهة التفرد
بالحياة وان كان جزءا من امه من وجه لقراره وانتقاله بقرارها وانتقالها كيدها ورجلها وتبعيته
لها في العتق والرق ودخوله في بيعها فهي اي الذمة ثابتة له فهي وجد من الوجوب له من وصية
وميراث ونسب وعتق على الانفراد اي دون الام اذا كان محقق الوجود تعلق وجوبها له
على ما عرف في محله لا عليه اي عن ما بيته فيما يجب عليه فلا يجب في ماله ثمن ما اشترى الولي له وبعد
الولادة تمت له الذمة من كل وجه فاستعقبته اي الذمة الوجوب له وعليه لا ما
اي الا مع ذمة مثل يعجز عن ادائه لانتفاء فائدته اي ذلك الوجوب ثم بين المستثنى
لعرك ما ليس المقصود منه مجرد المال كالعبادات المحضة فان فائدة وجوبها الاداء على سبيل
التعظيم عن اختيار وقصد صحيح والصبي الذي لا يعقل لا يتصور منه ما ذكر والذي يعقل يعجز عن ادائه
لا بنوب عنه وليه في ذلك لان شرف العبادات عليه جبري لا اختياري فلا يصلح طاعة وذلك اي
ما بين بعد استثناء اي ما يجب على الصبي المذكور ما المقصود منه مجرد المال كالغرم اي الغرامات
المالية التي هي من حقوق العباد كاتلاف الاتلف على مال الانسان فالعمد عليه ضمان والعوض في
المعاوضات المالية من البيع والشراء ونحوهما لان المقصود منهما المال وهو يحصل ... والحق المعاوضة
لا الطاعة فيحصل باداء وليه والموته اي مؤنة ما في ملكه من الارض وغيرها كالعشر والخراج وصلة
كالموته اي وعمل صلة تشبه المؤنة كنفقة القريب فانها تشبه المؤنة من جهة انها تجب على
الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه ولهذا لا تجب على غير الموسر والمقصود منها سد خلة القريب بوصول
كفايته وذلك يحصل بالمال وكالعوض اي ومثل صلة تشبه العوض كنفقة الزوجة فانها تشبهه من جهة
وجوبها جزاء للاحتباس الواجب عليها وما جعلت عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة ولكنها صلة

تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة القريب ولتشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام نحو ما
يكون من الصلة كالجزية فانه لا يجب في ماله كالعقل اي كتحمل شيء من الدية من العاقلة فانه صلة لدفعه
الجزا الى ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم ولذا اختص به رجال العشيرة دون الصبيان
والنساء لانهم ليسوا من اهل الحفظ مع انه عقوبة والصبي ليس من اهلهما وهذا بخلاف العبادات
كالصلاة فانها لم تجب عليه للحرج وذهب بعض المشايخ كالقاضي ابي زيد الى وجوب حقوق الله جميعا
على الصبي لانه مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة وقد تحققا فيه لا على القدرة والتمييز لانهما يعتبران
في وجوب الادا وفيه اصل الوجوب ورده المحققون منهم بانه اخلا لايجاب الشرع عن
الفائدة في العبادات تحقق معنى الابتلا في الدنيا وفي الاخرة وهي الجزا الى غير ذلك مما بين في الشرع
ولنا اي للزوم الحرج لا يقضي اي لا يجب عليه قضا ما مضى من الشهر اي شهر رمضان اذا بلغ في اثنا
اي الشهر بخلاف الجنون والمغمى عليه اذا لم يستوعباه اي الجنون والاغما الشهر فانه يجب قضا ما فاتهما
منه لثبوت اصل الوجوب في حقهما لظهوره في القضا لانه صوم ما فات من سنة لا يوجب الحرج
بخلاف المستوعب من الجنون للشهر فانه لا يجب في حقه القضا لان امتداد الجنون كثير فيلزم الحرج
بخلاف الاغما فانه يثبت الوجوب معه اذا استوعب الشهر ليظهر حكمه في القضا لانه نادر ولا حرج في
النادر والممتد منهما اي وبخلاف الممتد من الجنون والاغما يوما وليلة قال الشارح وهنا سهو لان العقل
لا اسند كره في بحث الجنون ان الممتد يوما وليلة فان الممتد منهما يوما وليلة في حق الصلاة لا يمنع ثبوت
الوجوب معه ليظهر في حق القضا لعدم الحرج بانتفا شرط الكثرة لعدم الدخول في حد التكرار انتهى
وقد يجاب عنه بان المراد بقرينة ما سبق التجاوز منهما يوما وليلة الى الامتداد من معنى التجاوز ولا
يخفى ما في عبارته من ترك الادب مع الاستاذ بخلاف النوم فيهما اي اليوم والليلة واستيعابه
لهما فانه لا يمنع ثبوت الوجوب معه لمصلحة القضا اذ لا حرج لعدم الامتداد عادة لانه نادر والزكاة
فانه تادى بالنائب لكن ابي بها لابتلا بالادا لا بالاختيار وليس الصبي من اهلها اي الادا والاختيار
ولذا اي لكونه الايجاب لما ذكر اسقط محمد الفطرة اي وجوبها عليه ترجيحا لمعنى العبادة فيها وانتفائها
والكفارة اي ابو حنيفة وابو يوسف بالقاصرة اي بالاهلية القاصرة فيها فاوجباها عليه ترجيحا للمؤنة
فيها وقد سبق انه قول محمد اوضح بخلاف العقوبات كالقصاص والاجزية كحرمان الارث بقتله
لمورثه فانها لا تجب عليه لعدم اهليته العقوبة والجزا لانها للتقصير واليه اشار بقوله لانه اي الصبي
لا يوصف بالتقصير واستثنى فخر الاسلام والقاضي ابو زيد والحلواني من العبادات الايمان فاثبت
فخر الاسلام ومن وافقه اصل وجوبه اي الايمان في الصبي العاقل لسببية حدوث العالم
لما فيه من الايات الدالة على وجود المحدث تعالى للنفس وجوبه وقيام الذمة له لا الادا اي لم يثبت وجوب
الادا لانه بالخطاب وهو ليس باهل الخطاب لعدم كمال العقل واعتداله فاذا اسلم الصبي عاقلا وقع
اسلامه فرضا لان صحته لا تتوقف على وجوب الادا بل على مشروعيته كصوم المسافر فهو في نفسه

غير متنوع الى فرض ونفل فتعين كونه فرضا فلا يجب تجديده اي الاسلام حال كونه بالغا كتعجيل الزكاة
بعد السبب لوجوبها اذ كل منهما واقع بعد تحقق اصل الوجوب قبل وجوب الادا فكما صح ذلك
عن الفرض صح هذا عنه فان قيل مثله اي جواز الحكم بعد تحقق سبب وجوب ادائه يتوقف على السمع
لان مشروطا بسبب اداه بفعل قبل ان يجب على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام
علي رضي الله عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين والحاكم من طريق
ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم
بدر وهو ابن عشرين وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من
عشر سنين بل نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وقال بعض المحدثين فعلى هذا يكون عمره حين اسلم
خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغا
الكسر الذي فوق العشرين وكان تصحيح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه ماخوذ من تقريره له على
ذلك وقال عفيف عن العباس انه قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على دينه الا امراته خديجة وهذا
الغلام علي بن ابي طالب قال عفيف فرايتهم يصلون فوددت اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام
وعن المصنف انه ان اريد تصحيحه عليه الصلاة والسلام في احكام الاخرة فمسلم وكلامنا في احكام
الدنيا والاخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل تصحيحه الا في العبادات فانه كان
يصلي معه وكان يصحح صلاته وصحة الصلاة فرع صحة الايمان انتهى ولا يخفى ان الظاهر منه تصحيحه
في حق كل ما يتفرع عليه والله اعلم ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل مناظر في وحدانية
الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة وعلى ما
قدمناه من البحث الذي يلتفت به تحقق اصل الوجوب في مسئلة [illegible] السلسلة لوجوب الادا
باول الوقت موسعا في الفصل الثالث يكفي السمع اي الادلة السمعية مغنيا عن اعتبار اصل
الوجوب توضيحه ان الداعي لاعتبار اصل الوجوب وقوع بعض الافعال عن الاداء قبل وجوب الادا
بعد تحقق سببه فلو لم يعتبر هناك اصل الوجوب لم يبق لوقوعه عنه وجه واذا علمت ان الحكم
بوقوعه عنه انما يكون بالسمع وتنزيل السبب الموجب منزلته علمت انه يكفي في وقوعه عنه ولا
حاجة لاعتبار اصل الوجوب ونفاه اي اصل الوجوب للايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي
لعدم حكمه اي الوجوب وهو لعدم الادا وهو لا يثبت بدونه وان وجد السبب والمحل ولو اداه اي
الصبي المذكور اي آمن وقع ذلك المودي فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه اي كان لتجوز
لنفي اي لعدم تحقق الادا نظرا الى ظاهر حاله فاذا وجد الحكم الذي هو الادا اوجد الوجوب كما
في صوم المسافر وكادا صلاة الجمعة في حق من لا تجب عليه فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن
وجوبها ثابتا في حقه قبل الادا والاول اي قول فخر الاسلام ومن وافقه اوجه اذ المسافر ومن لم
تجب عليه الجمعة اثباتهما بالصوم والصلاة مسبوق بالوجوب في الجملة فوقوعهما عن الفرض

بخلاف فعل الصبي على طريقة تحصيل الاثمة وايضا لا نسلم ان حكم الوجوب وجوب الاداء اذ ذلك حكم
الخطاب بل حكمه صحة الاداء وهي متحققة هنا ولهذا اجمعوا على عدم وجوب تجديد فرض الايمان على
البالغ المحكوم بصحة اسلامه صبيا تبعا لابويه المسلمين وعدم حكمه اي الوجوب من الاداء لم
تجب الصلاة على الحايض لانتفا الادا شرعا في حالة الحيض والقضا بعد الطهارة منه للحرج والتكليف
للرحمة اي والحال ان تكليف الله تعالى لعباده ما هو في قدرتهم انما هو لرحمته تعالى لانه
طريق تحصيل الثواب في السنة الالهية والحرج طريق الترك الموجب للعقاب فلم يتعلق التكليف
ابتدا بما فيه الحرج تفضلا من الله سبحانه بخلاف الصوم فانه لا حرج في قضايه الا بياءه
لو فرض في السنة مرة فيثبت اصل الوجوب عليها ان يجب القضا وعدم الحرج والاهلية الاداء نوعان
احدهما قاصرة لقصور العقل والبدن كالصبي العاقل اي كاهليته والمعتوه البالغ وان
كان قوي البدن في القاموس عته كعني عتها وعتاها فهو معتوه نقص عقله والثابت بها
اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه اذ فيها نفعه بلا شائبة ضرر والاخرى كاملة لكمالها
اي العقل والبدن ويلزمها اي الكاملة وجوبه اي الاداء وقد يكون كامل العقل ضعيف
البدن كالمفلوج فيسقط عنه ادا ما يتعلق بقوة البدن وعملا منه فما يكون مع القاصرة
ستة لانه اما حق الله تعالى لا يحتمل حسنه القبح بان يتبدل بالقبح في بعض الاحوال
لبعض العوارض المقتضية لذلك او قبح لا يحتمل الحسن بعكس ما ذكرنا او متردد بين الحسن والقبح
او غيره اي غير حق الله تعالى وهو حق العبد وحينئذ اما يكون ما فيه نفع او ضرر محضان
بان لا يكون احدهما مشوبا بالاخر او متردد بين النفع والضرر فالاول اي ما هو حق الله تعالى ولا
يحتمل حسنه القبح الايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لما ذكره الا انه لو كان فيه شائبة
ضرر لكان بنو هم سقوط حسنه في بعض الاحوال وفيه اشارة الى ان المراد من الايمان التصديق
اذ الاقرار في بعض الاحوال يعني وذكره عند غلبة الكفار عليه وتخلف الوجود الحكمي عن الوجود
الحقيقي انما يكون بحجر الشرع عن الحكمي ولم يوجد حجره عنه المراد بالوجود الحقيقي حسن العقل لذاته
بحسب نفس الامر في الحصر اثبت العقل حسنا ونفيا لذاته وان لم يثبتوا الوجوب والحرمة بمجرد ذلك
بدون السمع كما اثبت المعتزلة وبالوجود الحكمي الحكم بحسنه والعمل بموجبه وبحجر الشرع منعه عن العمل
بموجبه لمصلحة اهم من ذلك ولم يوجد منعه عن العمل بموجب حسن الايمان وصحة الاتيان به ولا يليق الحجر
عنه بالشارع لعدم لحقوق حسنه القبح بوجه ما ولو صار محجورا عنه لامر كان نفيا من تلك الجهة وقد
ان نفعه لا يشوبه ضرر ثم لما كان ههنا وهم انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمانه عن مورثه الكافر
والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية اجاب بقوله وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح اي زوال ولاية
النكاح لمنكوحته مضافان الى كفر القريب وكفر الزوجة لا الى ايمان القريب والزوج ولو سلم لزوم ذلك
لحكم الشيء الموجب بالرفع صفة الحكم وفاعله ثبوته ومفعوله متحقق الضمير الاول عايد الى الحكم والثاني

الى الشيء لا العكس وهو الموجب صفة للشيء كما قال الشارح اذ يستدل بثبوت حكم الشيء على صحة ذلك الشيء
لانه لو لم يكن صحيحا لما ثبت حكمه فان عين الصحيح لا يترتب عليه الحكم فان قلت لكنه يستدل بثبوت الشيء
على صحة حكمه قلت حكم الشيء فرع ذلك الشيء والتوصيف بالصحة وضدها انما يليق بالاصل دون الفرع
يقال البيع صحيح او فاسد فلا يقال الملك صحيح او فاسد ثم حكم الشيء مستند اضافته اي الحكم الذي
وضع الشيء له اي لذلك الحكم وهو ضعفه الى الايمان لا الزم من لوازمه انما يعني لو وجد ويعني لو كان
الحرمان والفرقة حكما للايمان بان يكون الايمان موضوعا له موجب ثبوته صحة الايمان لكان يجل بكون
الايمان نفعا محضا اما كونه بعض توابع وجوده ضرر لا غير مخل به اذ لا عبرة به في جنب منافعه الخارجة
عن الحصر والعد نيل سعادة الدارين وهي حكمه الموجب ثبوته صحة الايمان مع انه اي الاسلام موجب
ارثه من المسلم فلم يكن لا يزيد محصورا في الاول اي حرمانه الارث ويوجد ملك نكاحه اذا كانت اسلمت قبل
نبينا وهو النفع والضرر وبينا فظاهر ان يبقى الاسلام في نفسه نفعا محضا وصار هذا الكفر لا هبة القريب
من اضافة المصدر الى مفعوله والفاعل الولي من الصبي صلة القريب يصح القبول مع ترتب عتقه اي القريب
الموهوب على القبول وهو اي عتقه ضرر لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها في هذه الصورة وعرض الاسلام عليه اي على الصبي الذي له زوجة لا اسلمت وجنته ليلا تبين عنه
لصحته اي الاسلام منه اي الصبي لا لوجوبه عليه وضربه اي الصبي لعشر اي عند بلوغه سنه عشرا
على الصلاة اي لا يجلها لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين فاضربوه عليها
قال الترمذي حسن صحيح انما شرع تخليقا اي ليتخلق باخلاق المصلين ويعتاد الصلاة في المستقبل تأديبا
اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم نضرب الدابة على النفار ولا نضربها على العثار وغيرها ل
لا للتكليف والثاني اي ما هو حق لله تعالى ولا يحتمل قبحه الحسن الكفر فانه قبيح في كل حال وهو يصح منه
اي من الصبي المميز ايضا وانه لم يكن مكلفا بالكف عنه لعدم توجه الخطاب اليه فهو اذا اختار الكفر اعتبر كفره
في حق احكام الاخرة كالخلود في النار اتفاقا اذ العفو ودخول الجنة مع الكفر مما يعني عند العقل
وصحته ذكره لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل كما قالوا وقد بيان انه نقول تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا دل على ان المعذب للمبعوث اليه والمبعوث اليه انما هو المكلف والصبي ليس بمكلف وقد يجاب بان
عدم تكليفه مع عموم الخطابات انما هو رحمة عليه لضعف عقله وبنيته وحيث اختار الكفر مع التمييز
بين الكفر والايمان لم يبق محلا للرحمة وكلف بالايمان فتامل وكذا يصح في احكام الدنيا خلافا لابي يوسف
اخراجه الشافعي وفي المبسوط وهو رواية عن ابي حنيفة وهو القياس لانه ضرر محض كاعتاق عبده واذا
لم يصح منه ما هو متردد بين النفع والضرر فما كان ضررا محضا اولى وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا
فلا يسقط بعذر فيستوي فيه البالغ وغيره فتبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم بالردة
تبعا لحكم صحتها لا قصدا للضرر كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا او لحقا بدار الحرب والثالث
لا يقتل حينئذ لانه اي القتل ليس لمجرد الارتداد بل قتل الكافر انما هو بالحرابة لاهل الاسلام وليس

لبس لذلك اي لحرمان الارث والفرقة بين الزوجة
وبينه وان لزم ذلك عنده اي الايمان صح

الصبي من اهلها ولا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ لطرف القتل سواء ارتد قبل البلوغ او بعده اذا لم
يجد ايمانه بعد البلوغ لانه في صحة اسلامه صبيا خلافا بين العلماء فلا يتحقق الارتداد لعلي قول من لم يصح ايمانه
واليه اشار بقوله فاورث الخلاف شبهة فيه اي في القتل والثالث اي ماهو حق الله تعالى متردد بين الحسن
والقبح كالصلاة واخواتها من العبادات البدنية كالصوم والحج فان مشروعيتها وحسنها في وقت دون وقت
كعدمه طلوع الفجر والشمس واستوائها وغروبها في حق الصلاة ويومي العيد وايام التشريق في حكم الصوم
وحكم هذه العبادات انها تصح من الصبي لمصلحة ثوابها في الاخرة واعتياد ادائها بعد البلوغ بحيث لا يشق عليه
بلا عهدة ولا يلزم بالشروع فيجب المضي فيها ولا بالافساد فيجب قضاؤها ولا يلزم جزاء محظور احرامه اي
الصبي كالمشروع البالغ في عباده يظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه فيصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم
حتى لو افسده لا يجب عليه شيء بخلاف ما اذا كان ماليا كالزكاة فانه لا يصح منه لكونه ضررا في العاجل بنقصان
ماله والرابع اي ماهو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته منه بلا اذن وليه
لانه نفع محض ولهذا اي لصحة مباشرته ما فيه نفع محض وجبت اجرته اي الصبي المحجور بغير اذن وليه
اذا اجر نفسه وعمل مع بطلان العقد لانه اي بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اي الصبي وهو ان يلحقه
ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن وليه فاذا عمل اي الصبي وهو بقي
الاجر نفعا لا يخفى وصار صلاحية محضا وصو محجور عليه فيجب الاجرة بلا اشتراط سلامة اي الصبي من
العمل حتى لو هلك في العمل لم الاجر بقدرها اتم من العمل بخلاف العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه
تجب اجرته بشرطها اي السلامة من العمل فلو هلك ضمن المستاجر قيمته من يوم الغصب وهو استعماله
اياه فيملكه اي المستاجر العبد ملكا استناديا بعد تقرر ضمان القيمة فلا تجب اجرته اذ لا يجب على المالك
اجرة مملوكه ويصح وكالتهما اي قبول الصبي والعبد توكيل غيرهما لهما بغير اذن وليهما بلا عهدة يرجع
اليهما من لزوم الاحكام المتعلقة بالعقد كتسليم المبيع والثمن والخصومة في البيع لانه اي قبولهما الوكالة
بلا عهدة نفع محض لهما اذ يكتسبان بذلك العقل احسان التصرف وهداية الفرد وهي لزوم العهدة فتنتفي
فيتمحض نفعا واليه الاشارة بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ
حتى لو انسبتم منهم هدايتهم دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ ولذا اي لصحة مباشرتهما ما
فيه نفع محض استحقا الرضخ اي ما دون السهم من الغنيمة اذا قاتلا بلا اذن من الولي والمولى والقياس انه
لا شيء لهما لانهما ليسا من اهل القتال وانما يصيران من اهله بالاذن كالحربي المستامن وجه الاستحسان
انهما محجوران عن النفع المحض واستحقاق الرضخ بعد القتال كذلك وقيل هو اي استحقاق الرضخ
قول محمد لان عنده امانهما صحيح وهو لا يصح الامن لهم لانه القتال وعندهما فلا يصح امانهما فلم يكن لهما
ولاية القتال فلا يرضخ لهما والاصح انه لا يحل لهما شهود القتال الا بالاذن اجماعا والاصح ان هذا جواب الكل
ذكره واما الا نفع وصيته بثلث ماله فما دونه مع حصول نفع الثواب وعدم الفرد لانه يخرج عن ملكه
حيا لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت لا بطالها اي الوصية نفع الارث عنه لا قاربه وهو اي نفع

ادنهم

ادنهم له انفع له من نفع الوصية للاجانب لان نقل الملك الى الاقارب افضل شرعا للصدقة والصلة لقوله
صلى الله عليه وسلم الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة حسنه الترمذي وصححه
ابن حبان والحاكم ولقوله صلى الله عليه وسلم لسعد انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس متفق عليه والخامس اي ماهو حق العبد وهو ضرر محض كالطلاق والعتاق والصدقة والهبة
وحكم هذا انه لا يملكه ولو وقع باذن وليه لان ولاية نظرية ولا نظر فيه لانه ضرر محض كما لا يملكه عليه
غيره من ولي ووصي وقاض كما ذكرنا قال صاحب الكشف المراد عدم شرعية الطلاق في حقه بدون الحاجة
واما عندها فمشروع قال شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي
حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم عندي فاذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان صحيحا حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في
قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا عند محمد واذا وجدته مجبوبا فرق بينهما وكان
طلاقا عند بعض المشايخ الا اقراض القاضي فقط من المليء ما له فانه يملكه لانه اي اقراضه حفظ له مع
قدرة الاقتضاء بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فباعتبار هذا يكون نظرا من القاضي ونفعا بخلاف الاب
لانه لا يتمكن من الاقتضاء بنفسه كالوصي فلا يملكه الا في رواية لانه يملك التصرف في المال والنفس كالقاضي اضافه
اي كما يجوز للاب ان يقرض مال الصبي ولا يجوز للوصي عند ابي حنيفة وقال محمد لا باس اذا كان مليا قادرا
على الوفاء وليس للقاضي ذلك ذكره في المغني والسادس اي ماهو حق للعبد متردد بين النفع والضرر كالبيع
والاجارة والنكاح فيه احتمال الربح والخسران وتحصيل النفع بحصول البدل في ملكه والضرر بخروج
الاخر كما ذكره صدر الشريعة يوجب انه لو باع باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه انه لا يندفع الضرر
فقط لانه لازم الخروج المذكور وهو موجود وذكر المعلل انه يندفع احتمال الضرر بانضمام راي الولي
فيملكه اي الصبي هذا القسم معه اي مع راي الولي فيها لانه اندفع الضرر الا انه يقال اندفاع الاحتمال المذكور
معناه صيرورته بحيث لا يعتد به عند وجود رايه ولانه اي الصبي اهل الحكم اي حكم هذا التصرف اذ يملك
البدل الثمن او المبيع في البيع او الشراء او الاجرة في الاجارة اذا باشره الولي واهل له اي لهذا التصرف اذ
صحته وكالته به اي بالتصرف المذكور بان يكون وكيلا للغير فيه وفيه اي في جواز هذا التصرف له نفع تو
طريق تحصيل المقصود الاضافة الاولى بيانية وذلك لحصوله تارة بالولي وتارة بنفسه مع تصحيح عبارته
وزيادة دربته ثم عنده اي ابي حنيفة لما انجبر القصور بالاذن كان كالبالغ فيملكه اي هذا التصرف بغبن
فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين مع الاجانب والولي في رواية اي سواء كان معاملته في التصرف
الاجانب والولي في هذه الرواية وفي رواية اخرى لا يملكه مع الولي لانه اي الصبي الماذون اذا كان
اصيلا في الملك لكونه مالكا حقيقة فتصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه فهو في الراي اصيل من وجه لا بطلها
لانه في رايه خلل في حد ذاته والاصح انه الى الاعتبار ويدا الولي فيشبه تصرفه تصرف الوكلاء من هذا الوجه
نفيد اي في هذا التصرف شبهة النيابة عن الولي كان الولي باع من نفسه فلا يجوز بيعه منه

بغبن فاحش كما لا يبيع الولي مال الصبي من نفسه بغبن فاحش وابطلاه اذا كان في الرأي اصيلا من وجه
التصرف لانه محل التهمة وهو ما اذا باع من الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس بمثله او البيع
من الولي بالغبن الفاحش في محل يمكن فيه التهمة وهو ان الولي انما اذن له ليحصل منفعة دون الا للنظر للصبي
وعندهما لا يجوز اي بالغبن الفاحش مطلقا اي لا من الولي ولا من غيره لانه حاصل بشرط الاذن من الولي كان الصبي آلة
تصرف الولي بنفسه وهو لا يجوز منه بالغبن الفاحش وهذا فصل اعترض اختصروا اي الحنفية بذكره ببيان
احكام عوارض الاهلية اي امور ليست ذاتية لها اي للاهلية طرأت اولا اي حصلت او آفات
مغيرة للاحكام كالسفر او مزيلة لها كالمنع لها اهلية الوجوب او الاداء اعني الشيئين كالموت والنوم والاغماء
فدخل الصغر في العوارض المذكورة لعدم الطرو والحدوث بعد العدم وكونه ليس من الامور الذاتية
للانسان وملخصها احوال منافية لاهليته في الجملة غير لازمة له وهي اي العوارض نوعان سماوية
اي ليس للعبد فيها اختيار فنسب الى السماء ولها منها وهي الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت قالوا وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة
الغريبة الى الفنا التي يتغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض واورد الاغماء والجنون ايضا من
المرض واجيب بانهما افردا بالذكر لاختصاصهما باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها ومكتسبة اي اكتسبها
العبد او ترك ازالتها وهي سبعة الجهل والسفه والسكر والهزل والخطأ والسفر والاكراه
النوع الاول السماوية اما الصغر فقبل ان يعقل الصغير كالجنون الممتد لانتفا العقل والتمييز
بل في اول الحال الصغر ادنى من المجنون اذ قد يكون للمجنون تمييز للعقل وهو عديمهما فليس باهل
للتكليف فاذا عقل تأهل للاداء اهلية قاصرة فاذا ادى شيئا مما لم يجب عليه صح اداه دون الوجوب
اي لم يتأهل للوجوب بمجرد العقل الا الايمان اي لم يتأهل لوجوب شيء من الواجبات الا الايمان على ما
تقدم قريبا من الخلاف فيه ومن قول فخر الاسلام منصوص والمعتزلة لاناطة وجوب الايمان به
اي بالعقل وعدم وضع الامر عنه لحرمان الارث بقتله وبينونة زوجته المسلمة بكفره اي
ردته لو ابائه عن الاسلام بعد اسلامها ليس جزاء بل لانتفا اهليته لاستفراش المسلمة لقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن كحرمانه الارث به
اي بكفره لذلك اي لانتفا اهليته للارث منه لعدم الولاية التي هي شرط لسببية الارث قال تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا كالرقيق اي كما يحرم الرقيق الارث ولو
كان الرق فيه او ناقصا لعدم الولاية التي هي شرط سببية اتصال التخصص بالميت بقرابة او زوجية
او ولا فلا يكون انتفا الارث فيهما جزاء على فعلهما واما الجنون فهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان
الافعال والاقوال على نهجه الا نادرا اما لنقصان جبل عليه دماغه فلم يصلح لقبول ما اعد له كعين
الاكمه ولسان الاخرس وهذا لا يرجى زواله واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط
او رطوبة او يبوسة متناهية وهذا يعالج واما باستيلاء الشيطان والقاء الخيالات الفاسدة اليه

وكذ

مطلب

وقد يحصل فيه الادوية الالهية ومانع شرط العبادات اي النية لسلبه الاختيار فلا يجب العبادة
مع الجنون مطلقا اي الاصلي المتصل بزمان الصبا بان جن صغيرا فبلغ مجنونا والعارضي بان بلغ
عاقلا ثم جن اما وجوب الاداء فلعدم القدرة عليه لانه لا يكون الا بعقل وقصد صحيح واما اصل الوجوب
فلعدم حكمه وهو الاداء او القضاء وما لا يمتد منه حال كونه طاريا عليه جعل كالنوم من حيث انه اي كلا
منهما عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد الموجب للحرج عند ايجاب القضاء ولانه اي الجنون
لا ينافي اصل الوجوب اذ هو اي اصل الوجوب متعلق بالذمة وهي اي الذمة موجودة له اي للمجنون
حتى ورث من غيره بسبب من اسباب الارث وملك بما هو سبب الملك من مال او حق مالي والملك
من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وكان اهلا للثواب لبقا اسلامه بعد الجنون والمسلم قد يثاب
وان جن كان نوى صوم الغد قبل جنونه فيه اي في الغد او قبل الفجر وهو على نيته حال كونه ممسكا كله
اي كل الغد صح صوم الغد عن الفرض فلا يقضي ذلك اليوم لو افاق بعده اي بعد الغد والاصل فيه
ان الثابت للحرج العارض من النوم والاغماء بالعدم في حق الاداء حكم بصحة العقل الواقع منهما وعلما
الثلاثة الحقوا العارض من الجنون بالعدم بعد زوال الدليل عن الوجوب وجعلوا السبب الموجود فيه
معتبرا في حق ايجاب القضا بعد زوال العارض وصح اسلامه تبعا لابويه او احدهما كالصبي واذا
عرض الاسلام لاسلام زوجته اي المجنون على ابيه او امه لصيرورته مسلما باسلامه اي اسلام
احدهما فان اسلم دام على النكاح وان ابى فرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بخلافه اي بخلاف اسلام
المجنون اصالة فانه لا يصح منه لعدم ركنه اي الاسلام الاعتقاد عطف بيان للركن والمراد بالركن ما هو
اهم من العين والجزء وذلك لان عقد القلب على التصديق انما يكون بالعقل لا مجردا يعني من عدم صحة اسلام
لعدم الركن لانه محجور عن الايمان اذ هو نفع محض بخلاف الاسلام التبع اي التابع للاسلام
الابوين فانه ليس الاعتقاد فيه ركنا ولا شرطا له اي للاسلام التبع وانما عرض على وليه اذا اسلمت
زوجته دفعا للضرر عنها اذ ليس له نهاية معلومة تنتظر ففي التاخير ضرر بها مع ما فيه من
الشك لقدرة المجنون على الوطء وقال شمس الائمة ليس عرض الاسلام على والديه بطريق الالزام بل
لوجوب الاحسان اذ يحمله الشفقة على الولد على الاسلام لئلا يقع التفريق بينه وبين زوجته بخلاف الصبي
غير العاقل اذا اسلمت زوجته لا يعرض الاسلام على وليه لان لعقله حدا معلوما ينتظر وهو البلوغ
فاذا بلغ عرض عليه ولا يبطل بلوغه اي الصبي المجنون ذلك ويصير المجنون مرتدا تبعا بارتداد ابويه ولحوقهما
به اي بالمجنون بدار الحرب اذا بلغ مجنونا وهما مسلمان لانه حينئذ يثبت اسلامه تبعا لهما فيزول
بزوال ما يتبعه قال الشارح ثم كون ابويه مسلمين ليس بقيد لان اسلام احدهما وارتداده ولحوقه معه بدار
الحرب كاف في ارتداده انتهى وفيه بحث فان مقتضى كلامه امران احدهما ان اسلام احدهما كاف عن بلوغه
مجنونا وهذا مسلم والثاني انه اذا ارتد احدهما كاف بشرط اللحوق به وهو غير مسلم اذ يجوز اسلام احدهما
عند البلوغ واسلام الاخر بعده فحينئذ اذا ارتد احدهما ولحق به دون الاخر لا نسلم ان يحكم بصيرورته

الجنون من تداعد او بعيد قبيل بلوغه مجنونا بكونهما مسلمين حينئذ انهما لو كانا كافرين وقت بلوغه
بكفر اصلي او عارضي لم يصر مرتدا بارتدادهما نظرا الى اعتبار مفهوم المخالفة في الروايات ولا يخفى عليك
انه لو كان ابواه على الكفر الاصلي حال بلوغه ثم اسلما يصير مسلما تبعا ثم اذا ارتدا ولحقا به يصير مرتدا
تبعا لهما لانه يكون اسلامهما حال البلوغ او بعده واما اذا كانا على الكفر العارضي حال بلوغه فانه
انه يحكم باسلامه من حيث الدار لان الحكم بكونه متبعا من حيث الجنون مشروط بالتحاقه به ثم اذا اسلما
ثم ارتدا ولحقا به يصير مرتدا تبعا لتحقق الشرط المذكور حينئذ فينبغي ان لا يعتبر مفهوم المخالفة في
قوله وهما مسلمان وفيما فيه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام لكونه مسلما حينئذ لظهور تبعية
الدارين وانه تبعية الابوين لانها كالخلف عنها او بلغ مسلما ثم جن معطوف على قوله تركا او اسلم عاقلا
فجن قبل البلوغ فارتدا ولحقا به بدار الحرب لانه صار اصليا في الايمان بتقرر ركنه فلا يبقى بالتبعية
او بعروض الجنون ثم وصل بقوله لانه لا ينفي اصل الوجوب قوله الا انه اذا انتفى الاداء اي الفعل نفسه
بلا يتوهم ان المراد به ما يقابل القضاء تحقيقا اي انتفى باعتبار نفسه وحقيقته لعدم امكانه وتقديرا اي
باعتبار بدله بلا عدم الحرج في القضاء انتفى وجوبه حيث قال والتكليف رحمة والحرج طريق الترك
فلم يتعلق ابتداء بما فيه حرج فضلا من الله تعالى انتفى اصل الوجوب لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء
وكذا الجنون الاصلي عند محمد حكمه حكم الممتد من الجنون الطاري فلم يفرق في الاصلي بين الممتد وغيره في
الاسقاط كما فرق في الطاري بينهما بالاسقاط وعدمه انا طه للاسقاط بكل من الامتداد والاصالة
في الهداية وهذا المختار بعض المتاخرين في الزوايد الظهيرية منهم الشيخ ابو عبد الله الجرجاني والزا[هد]
الصفار والامام الرستغفني وخصه اي الاسقاط ابو يوسف بالامتداد فاسقط بالممتد منهما دون
غيره وقيل هو ظاهر الرواية ثم الخلاف على هذا الوجه في المبسوط وغيره ونقل الخلاف على القلب
وهو المذكور في اصول فخر الاسلام وكشف المنار ومشى عليه المصنف في فتح القدير فقال ان نقل
عن المصنف انه وجه التسوية بين الاصلي والعارضي ان الاصل في الجنون الحدوث اذ السلامة عن
الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري
وان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لعارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه
دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ان الطريان بعد البلوغ رجح العروض فيجعل عفوا عند عدم
الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما
مضى وان الاصلي يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالتحاق بالعدم
والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق افة فيلحق بالعدم وفي المتوسط لبس فيما اذا كان جنونه
اصليا رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما
مضى واذا كان المسقط لوجوب العبادات في التحقيق الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط بالنسبة
الى اصناف العبادات فقدر الامتداد المسقط في الصلاة بزيادة على يوم وليلة عندهما اي ابي حنيفة

وابي

وابي يوسف بزمان يسير وعند محمد بصيرورة الصلوات الفائتة ستا بخروج وقت السادسة وهو
اقيس لان الحرج انما يتاتى من الوجوب عند كثرتها وكثرتها بدخولها في حد التكرار وهو انما يكون بخروج
وقت السادسة لكنهما اي ابا حنيفة وابا يوسف اقاما الوقت مقام الواجب اي الصلاة كما في المستحاضة
وسائر اصحاب الاعذار تيسيرا على العباد وتنبيها على ان المناسب ان يقام الوقت الذي يكون سببا
لوجوب الصلاة مقام الواجب وبالزيادة على اليوم والليلة لا يلزم حصول وقت هو سبب لوجوبه
فتامل وحمل الفقيه ابو جعفر هذا القول رواية عن ابي حنيفة وقدر في الصوم امتداده المسقط
لوجوبه باستغراق الشهر ليله ونهاره به حتى لو افاق في جزء منهما يجب عليه القضاء قال صاحب
الكشف وهو ظاهر الرواية وعن الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة منه فاصبح مجنونا واستوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فالجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في
بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه لان الصوم لا يفتتح فيه انتهى وقدر في الزكاة امتداده المسقط
باستغراق الحول به كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة والامالي عن ابي يوسف وابن رستم عن محمد قال
صدر الاسلام وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية قال الشارح قال
المصنف وفيه نظر فان التكرار بدخول السنة الثانية يجب وجوبها لا بدخولها لان شرط الوجوب ان
يتم الحول فالاولى اعتبار الحول لانه كثير في نفسه وابو يوسف في رواية هشام عنه قال اكثره اي الحول
اذا استوعب الجنون كله او اقيم للاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الوجوب والنصف
ملحق بالاقل قد بلغ مجنونا مالكا ثم افاق فابتدا الحول من الافاقة عند ابي يوسف بناء على ان
الاصلي والعارضي سواء عنده في ان المسقط فيهما الامتداد ولم يوجد ولو افاق بعد ستة اشهر مثلا
ثم تم الحول وجبت عند محمد لا يجب عنه ابي يوسف ما لم يتم الحول من الافاقة ولو كان هذا في
العارضي وجبت اتفاقا من غير توقف على تمام الحول من وقت الافاقة واما العته وهو اختلاط الكلام
مرة وعدم اختلاطه اخرى وهذا حاصل ما قيل هو اختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه
مرة كلام المجانين ومرة كلام العقلاء فكالصبي العاقل اي فالمعتوه مثله في صحة فعله وقوله كقبوله
بنفي قبول الوكالة من غيره في بيع مال الغير والشراء له بلا عهدة حتى لا يطالب في الوكالة في البيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه وفي صحة قوله الذي هو نفع
محض وهو اهل لاعتباره منه لوجود اصل العقل كالاسلام اي كصحة اسلامه بخلاف ما هو ضرر
محض فهو ليس اهلا لاعتباره منه كالطلاق والعتاق فانه لا يصح منه لا باذن وليه ولا بدون اذنه
ولا تجب العبادات عليه كما لا يجب على الصبي العاقل كما هو اختيار عامة المتاخرين ولا يجب العقوبات
كما لا يجب على الصبي العاقل لتمكن خلل في العقل فيهما دفعا للحرج وضمان ما اتلفا ليس بعهدة لان
العهدة انما تكون في التصرف الشرعي والاتلاف ليس بتصرف شرعي ولان المنفي عهدة يحتمل العفو
في الشرع وضمان المتلف لا يحتمله لانه حق العبد شرع جبرا للمستهلك من المحل المعصوم ولهذا افتقر

بالمثلا لاجل العقل وكون المستهلك عن كامل العقل لا ينافي عصمة المحل ونفذ عتقه وبيعه وشرائه واجارته
علي اذن وليه وكاثبات الولاية عليه من باب النظر والشفقة عليه لنقصان عقله الموجب لعجزه ولا يلي
علي غيره لانه عاجز عن التصرف في حق نفسه فهو ابين لعجزه في التصرف علي غيره ولا يعرض الغرض للاسلام
عليه عند اسلام امرأته اذ لم يكن مسلما لما قلنا في الصبي العاقل وصح صحته منه لوجود اصل العقل
بخلاف المجنون وفي المعتوه يجب عليه العبادات احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ وذلك لوجود
العقل فيه في الجملة فيحتمل كونه مكلفا بها بعد الاعتبار فالحمل عليه يوجب العمل المنجي عن احتمال العقاب
بخلاف الحمل علي عدم كونه مكلفا وفي عبارة المصنف اشعار بان التحقيق فيه القول السابق فافهم واما النسيان
وهو عدم الاستحضار للشئ في وقت حاجته اي الحاجة الي استحضاره فيشمل هذا التعريف النسيان
عند اهل السهو هكذا وجدنا عبارة المتن في نسخة الشارح والنسخة التي اعتمادنا عليه غالبا عنه انه
كانت فيها الواو قبل السهو او لجنبيت والصواب اثباتها لان السهو علي تقدير عدم الواو عطف بيان
للنسيان عند الحكما وهو غير صحيح لان النسيان عندهم زوال الصورة عن المدركة والحافظة فيحتاج
في حصولها الي سبب جديد والسهو عندهم زوالها عن المدركة مع بقائها في الحافظة وقيل النسيان
عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وعما لم يكن مذكورا فالاول علي هذا يكون ذكر السهو
بعد النسيان علي سبيل التعداد ولا يخفي ما فيه لان اللغة لا تفرق بين النسيان والسهو بمعني ان
النسيان المبحوث عنه في هذا المقام الذي يترتب عليه الاحكام الا منه فهو المذكور في السنة وقد
استعمل في المعني اللغوي واللغة لا تفرق بينهما فلا ينافي الوجوب ولا وجوب الادا لان عدم الاستحضار
لا يوجب عدم اهليته اذ هي بالعقل والبلوغ ولا نقصان فيهما واليه اشار بقوله لكمال العقل ولكن
النسيان عذر في حقوق العباد كانه عذر في حقوق الله تعالي باعتبار رفع الاثم فان اتلف مال
انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حق العبد محترم لحاجته لا للابتلاء وبالنسيان لا ينتفي هذا الاحترام
وفي حقوقه تعالي هو عذر في سقوط الاثم وهو المراد بقوله صلي الله عليه وسلم وضع الله عن امتي
الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان وصححه الحاكم وقال علي شرط الشيخين اما الحكم
الدنيوي بالفعل الواقع ناسيا فان كان النسيان مقرونا مع مذكر له بما هو بصدده ولا داع قال
الشارح والاصح ولا داعي كانه اراد البناء علي الفتح تنصيصا علي نفي الجنس بخلاف لا المشبهة بليس لنقصانها
نص فيه عليه وكان المصنف اشار الي ان المعني بمعونة المقام علي انه لا علم له بالفعل المنسي ولا داع
له اليه اي الي فعله ناسيا كالاكل في الصلاة اي كتذكره عند الاكل ناسيا في اثنا الصلاة وهو هيئتها
المخصوصة ولا داعي له الي الاكل لعدم عهديتها لم يسقط حكم ذلك الفعل الصادر ناسيا فيفسد الصلاة
المذكورة لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة الاولي ناسيا علي ظن انها الاخيرة فانه يسقط حكمه
فلا يفسد لانتفا المذكر لانه ليس للمصلي هيئة مذكرة انها الاولي وكثرة تسليمه في القعدة
داعية اليه او كان لا معه اي لا مع مذكر ولكن مع داع الي ذلك الفعل كاكل الصائم في النهار ناسيا فانه

ليس في الصوم هيئة مذكرة وفي الطبع داع اليه لطول مدته سقط حكمه او كان لا مع مذكر ولا مع داع
اليه فاولي اي فيكون حكم السقوط كترك الذابح التسمية فان هيئة اضجاع الحيوان وبيده المدية
لقصد ازهاق روحه مذكرة له بالتسمية لكن الدهشة والهيبة الحاصلة عند قتل الحيوان له تمحو
ظهور اثر تذكيره فلا مذكر في الحقيقة واما النوم ففترة تعرض مع وجود العقل يوجب العجز عن
ادراك المحسوسات والافعال الاختيارية وعن استعمال العقل فالفترة هي معني فيه انحباس
الروح من الظاهر الي الباطن وهذه الروح بواسطة العروق الضوارب تنتشر الي ظاهر البدن
وقد تنحبس اي تتحبس في الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة من كثرة الحركة والاشتغال بتاثير
في الباطن كنضج الغذا ولذا يغلب النوم عند امتلا المعدة ونحوه فكان تكون الروح قليلا لا يفي
بالظاهر والباطن جميعا ولنقصها تدور بادنى اسباب طبيعية وحقيقة الاعيا نقصان الروح بالتحلل
بسبب الحركة قال الشارح وكان الاولي تقييد الفترة بالطبيعية ليخرج الاغما قلت وفي قوله
تعرض بصيغة المضارع المنبئة عن الاستمرار التجددي اغنا عنه علي ان مفهوم النوم بداهي يعرفه
كل احد والمقصود بصورة التعريف بيان حكمته وقيد الافعال بالاختيارية لان الطبيعية
كالتنفس باقية علي حالها وقيل النوم ريح يأتي الحيوان اذا شمها ذهبت حواسه كما تذهب
الخمر بعقل شاربها وقيل انعكاس الحواس الظاهرة الي الباطنة فاوجب تاخير خطاب الادا
الي زواله لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم لا تأخير اصل الوجوب ولا اسقاطه حينئذ
لعدم اخلاله بالذمة والاسلام ولامكان الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضا ولذا اي
ولوجود اصل الوجوب حالة النوم وجب القضا للصلاة التي دخل وقتها وهو نائم اذا زال
النوم بعد الوقت لانه فرع وجود الوجوب في حالة النوم واوجب ابطال عباراته من الاسلام
والردة والطلاق والعتاق والبيع والشرا الي غير ذلك والمراد بقوله من الاسلام الي آخره الالفاظ
الدالة علي المذكورات ولم توصف عباراته بخبر وانشا وصدق وكذب كالالحان اي كما لا يوصف
بها اصوات الطيور لانتفا الارادة والاختيار فلذا قلنا في الاسلام وصاحب الهداية في جماعة
ان قراته لا تسقط الفرض وفي المحيط علي انه الاصح لان الاختيار شرط العبادة ولم يوجد
وفي النوادر تنوب واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة
تعظيما لامر المصلي والقراة ركن زائد يسقط في بعض الاحوال فجاز ان يعتد بها مع النوم فنقل
الشارح عن المصنف انه قال انه الاوجه والاختيار المشروط قد وجد في ابتدا الصلاة وهو
كاف كالذي اذا ركع وسجد ذاهلا غافلا عن فعله كل الذهول انه يجزيه اتفاقا وفي
المنتقى اذا ركع وهو نائم لا يجزيه اجماعا وقد يفرق بينهما بان الركوع ركن اصلي لا يسقط بحال
بخلاف القراة والغفلة ليس مثل النوم لانها تزول بادنى تنبيه عطف علي ان قراته
وان لا تفسد قهقهته اي النائم الوضوء ولا الصلاة وان قيل ان اكثر المتأخرين علي ان قهقهته

تفسدهما أي الوضوء والصلاة أما الوضوء فلكونها حدثا في صلاة ذات ركوع وسجود بالنص وقد وجد
ولا فرق في الأحداث بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلأن في القهقهة معنى الكلام والنوم كاليقظة
فيه عند الأكثر وهو مختار فخر الإسلام وهو الأصح على ما صرح به المصنف في شرح الهداية في فصل
الجنابة بالنوم وتفسيح المتأخرين الشداد بكلام النائم عليها أي على قول أكثر المتأخرين لعدم فرق الفقهاء
وهو ما في صحيح مسلم أن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس بين المستيقظ والنائم وما زال
المصلي النائم كالمستيقظ شرعا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا نام العبد في سجوده باهى
الله به الملائكة فيقول انظروا إلى عبدي روحه عندي وجسده بين يدي رواه البيهقي وقال ليس
بالقوي كما قال الشارح وعن أبي حنيفة تفسد الوضوء لا الصلاة فحينئذ وجد كل تبنى ما المصلي
المتقدم في صلاته نائما ويبني ما بقي من صلاته على ما أداه قبله وقيل عكسه أي تفسد صلاته لا وضوءه
وهو المذكور في عامة الفتاوى وفي الخلاصة هو المختار واختار المصنف بقوله وهو أقرب عندي
لأن جعلها أي القهقهة حدثا للجناية ولا جناية من النائم لعدم القصد فبقي القهقهة التذكير باعتبار
الضحك أو الفعل كلاما حقيقة لأنه تبين بها حروف لو كان لم تبين بلا قصد فتفسد الصلاة به
كالساهي أي كصلاة الساهي به أي بالكلام وأما الإغماء فآفة في القلب أو الدماغ على سبيل
منع الخلو تعطل القوى المدركة عن أفعالها مع بقاء العقل مغلوبا وذلك لأنه ينبعث عن القلب بخار
لطيف يتكون من ألطف أجزاء الأغذية يسمى روحا حيوانيا فيفيض عليه قوة تسري بسريانه في
الأعصاب السارية في أعضاء الإنسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم إلى
مدركة وهي الحواس الظاهرة والباطنة ومحركة وهي تحرك الأعضاء بتمديد الأعصاب وإرخائها لتنبسط
إلى المطلوب أو تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة إلى طلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما
هي مبدأ الحركة إلى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وأظهر آثار هذه القوى في ذلك الإغماء وإلا أي ولو لم يكن
العقل باقيا مغلوبا في الإغماء عصمت منه الأنبياء كما عصموا من الجنون واللازم منتف بالإجماع وهو أي
الإغماء فوق النوم في سلب الاختيار وتعطل القوى ولهذا يمتنع فيه التنبه بخلاف النوم لتحلل مواد
الإغماء ولطف الأبخرة المتصاعدة إلى الدماغ الموجبة للنوم وسرعة تحللها فلذا ينتبه بأدنى تنبيه
فلزمه أي الإغماء ما لزمه أي النوم من تأخير الخطاب وإبطال العبارات بطريق أولى وزيادة كونه أي
الإغماء عطف على الموصول حدثا في جميع حالات الصلاة من قيام وركوع وسجود وقعود
واضطجاع لزوال المسكة على وجه الكمال على كل حال ومنع البناء أي بناء ما بقي من الصلاة بعد الإفاقة على
ما قبله إذا وقع في خلالها بخلاف النوم في الصلاة مضطجعا بأن غلبه فاضطجع وهو نائم لما بينا إذا
توضأ يبني لأنه لا يستند الحدث وذلك لكون الإغماء نادرا بخلاف النوم فإنه كثير الوقوع والنص الوارد
في جواز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع وقيد بالاضطجاع لأن نوم المصلي غير مضطجع لا ينقض
الوضوء وعدم الإغماء إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الأوقات عند أبي حنيفة وأبي يوسف وباعتبار

الصلوات

١

الصلوات عند محمد يسقط به الصلاة استحسانا كما في الجنون وقال مالك والشافعي إذا استوعب وقت
الصلاة سقط به بخلاف النوم وفي المحيط لو شرب حتى ذهب عقله أكثر من يوم وليلة لا يسقط عنه
القضاء لأنه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف والترفيه انتهى وفيه لو شرب البنج أو الدواء
حتى أغمي عليه قال محمد يسقط عنه القضاء حتى كثر لأنه حصل بما هو مباح فصار كما لو أغمي عليه بمرض
وقال أبو حنيفة يلزمه القضاء لأن النص ورد في إغماء حصل بآفة سماوية وهذا بصنع العبد ولو
أغمي عليه لفزع من سبع أو من آدمي أكثر من يوم وليلة لا يلزمه القضاء بالإجماع ثم هذا إذا لم يفق
المغمى عليه أصلا في هذه المدة فإن كان يفيق ساعة ثم يعاوده لم يذكره محمد وهو على وجهين أحدهما
إن كان لإفاقته وقت معلوم فهي إفاقة معتبرة ويبطل حكم ما قبلها من الإغماء وثانيهما أن لا يكون
لها وقت معلوم بل يفيق بغتة فيتكلم بكلام الأصحاء ثم يغمى عليه بغتة فهي غير معتبرة كذا في الذخيرة
وأما الرق فهو لغة الضعف ومنه ثوب رقيق وأما في الشرع فعجز حكمي عن الولاية والشهادة
والقضاء ومالكية المال والتزوج وغيرها كالعاجز عن جعله أي الرق شرعا عرضة أي محلا
صفين بأنهما للتملك والابتذال أي الامتهان وإنما قال الحكمي لعدم العجز الحقيقي بل الرقيق في
الغالب أقوى من الحر في القوى الحسية ثم هو حق الله ابتداء ثبت جزاء الكفر لكفار باستنكا فهم
عن عبادة الله تعالى ألحقنا بالبهائم في عدم النظر في الآيات الدالة على التوحيد فجعلوا عبيد
عبيده ولهذا لا يثبت على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة
فلا يرتفع الرق وإن أسلم فلا يتجزأ الرق تفريع على كونه عجزا حكما إذ التجزي يقتضي أن لا يكون البعض
منه عاجزا فيتحمل لذلك الولايات كما سيشير إليه ثم إنه قال غير واحد من المتأخرين باتفاق أصحابنا
ويشكل بقول محمد بن سلمة بتحمل التجزي ثم ناظر في لفقه الإمام بلدة ورأى الصواب في استرقاق
أنصافهم ففعل ذلك والأصح الأول لاستحالة قوة البعض الشائع عن المحل الحاصل على تقدير التجزية
يعني عدم تجزيه بما ذكر بأنه ضده أي البعض الشائع بالولاية والمالكية وكذا ضده أي الرق وهو
العتق لا يتجزى أيضا اتفاقا وإلا لو تجزأ العتق تجزأ الرق لأنه إذا ثبت العتق في بعض المحل فالبعض
الآخر إن عتق فلا تجزي وهو خلاف المفروض وإن لم يبق لزم المحال المذكور ولكن الإعتاق عندهما
لا يتجزى فإذا أعتق نصف عبده عتق كله وإلا لو تجزى بأن يتحقق إعتاق النصف بدون النصف
الآخر والعتق لا يتجزى اتفاقا ثبت المطاوع بفتح الواو وهو إعتاق البعض بلا مطاوع بكسر الواو وهو
العتق إن لم ينزل أي لم يثبت منه شيء إذ المطاوعة فلا تقول أعتقته فعتق ككسرته فانكسر
والمطاوعة حصول الأثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وأثر الشيء لازم له وقلبه أي وثبت
المطاوع بكسر الواو بلا مطاوع بفتحها إن نزل أي عتق كله إذ تحقق عتق البعض الذي لم يتعلق
به الإعتاق كتحقق عتق الكل بدون إعتاقه ومتجزئ الإعتاق عنده أي أبي حنيفة لأنه أي
الإعتاق إزالة الملك المتجزي اتفاقا حتى صح شراء بعضه وبيعه أي بيع بعضه ولو تعلق

بتمامه اي الاعتاق ما لا يتجزي وهو العتق فان وصلته يعني كون العتق بحيث لا يترتب الا علي اعتاق التمام
وهو اعتاق الكل لا يستدعي عدم تجزي الاعتاق لجواز تجزي الماهية مع عدم تجزي اثر قسم
منها اذا كان ذلك الاثر مطاوعا لذلك الجزء كالوضوء تعلق بتمامه اباحة الصلاة وهو اي الوضوء
متجزي دونها اي اباحة الصلاة فان قلت هذا واستدلالهما علي استلزام تجزي المتعلق والوضوء
من الثاني دون الاول فلا يمنع هذا النظير قلت المراد نفي كون الاعتاق المتعلق يتجزي مطلقا
مطاوعا للعتق وبعد نفيه لا يبقي الا كونه بحيث يتعلق بتمامه العتق دون نقصانه وحينئذ يصير
مثل الوضوء واليه اشار بقوله والمطاوع في اعتقته فعتق انما هي غير اضافته اي الاعتاق
الي كله اي كل العبد كما هو النظر اي مفاده يعني لفظ اعتقته فانه المتبادر منه اعتاق الكل لانه الحقيقة
فلا يثبت باعتاق البعض شي من العتق ولا زوال شي من الرق عنده اي ابي حنيفة وفي قوله
ولا زوال الي اخره اشارة الي ان العتق قوة شرعية تحصل في المحل والزوال المذكور لازمه واعاده
للتاكيد وذلك لان ملزوم العتق ومطاوعه انما هو اعتاق الكل ولم يتحقق واعتاق البعض لا يترتب
عليه شي من العتق والا لزم عتق الكل لعدم تجزي العتق اتفاقا فيلزم عليه العتق جبرا بل صار اي
معتق البعض كالمكاتب في انه يصح منه احكام الحرية الا انه اي معتق البعض لا يرد الي الرق الخالص
لان سببه ازالة الملك لا الي احد وهي لا تحتمل الفسخ بخلاف الكاتب فانه يرد اليه اذا عجز عن المال لان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ فاثره اي اعتاق البعض حينئذ اي حين كان ازالة بعض الملك من غير
حصول العتق في فساد الملك في الباقي حتي لا يملك المولي بيع معتق البعض ولا ابقاه في ملكه ويصير
هو احق بمكاسبه ويخرج الي الحرية بالسعاية وهذا اي كونه من تراخي فساد الملك الذي هو حق
للعبد لا في الرق الذي هو حق سبحانه وتعالي انما كان لوجوب قصر ولاية التصرف من المتصرف اي علي حقه
لا يتجاوز الي حق غيره يعني ان تصرفات الانسان انما تقتصر ولا فانها تاثيرها علي حق نفسه ولا تنالها في
حق غيره الا ضمنا وذلك انما يكون اذا كان تصرفا قصديا مستلزما تحققه تحقق الضمني وحينئذ انتفي المطا
في اعتاق البعض انتفي الاستلزام كما في اعتاق الكل تمثيل للمستثني فان فيه ازالة حق العبد قصدا
واصالة ويثبت في ضمنه زوال حق الله وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والرق هو سبحانه وتعالي انما
يثبت اثر الكفر والملك حقه اي العبد يثبت تابعا وانه اي الرق ينافي ملك المال لانه اي الرقيق
مملوك حال كونه مالا فما استلزم كونه مملوكا مالا العجز والابتذال لكونه مقهورا تحت يد مالكه والمالكية
يستلزم ضدهما اي العجز والابتذال وضدهما القدرة والكرامة وتنافي اللوازم يوجب تنافي
الملزومات فلا يجتمع اي مملوكيته حال كونه مالا ومالكيته للمال فلا يتسري الرقيق الامة ولو ملكها
بصيغة المجهول بان جعل السيد مالكها حال كونه مكاتبا في لان المكاتب مالك لما في يده بخلاف غيره
اي غير المال من النكاح لانه اي النكاح من خواص الادمية فانه جعل فيه بمنزلة المبني علي اصل الحرية
حتي انعقد النكاح نفسه موقوفا علي اجازة المولي اذا كان بلا اذن من المولي وشرط الشهادة عند

اي العقد لا عند الاجازة والغاه وقفا الي اذنه لانه اي العقد لم يشرع الا بالمال لقوله تعالي ان تبتغوا
باموالكم الي غير ذلك فينفذ العقد به اي بالمولي لما فيه من نقصان مالية العبد التي هي حق المولي
لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد لسال اخر يتعلق به فيتوقف نفاذ العقد علي اذنه اي المولي
بلا اذن السابق او الامضا اللاحق ومن الدم لملكه الحياة كون الحياة مملوكا له انها ليست مما
يتصرف فيه المولي وانه باعتبارها كالحر واليه اشار بقوله فلا يملك المولي اتلافه اي العبد بازاله
حياته اذ لا ملك له فيها ويقتل الحر به اي بالعبد فلو لا انه في الدم حر لكان كالحمير ما قتل به قصاصا
في العداة القصاص يبني علي المساواة وودي اي فدي بالدية علي تفصيل بينهما في الخطا وصح
اقراره اي العبد علي نفسه ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجبهما لانه في حق
نفسه ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولي لكونه ضمنيا فانه فرع ما قال زفر من
انه لا يصح اقراره بها لكونه واردا علي نفسه وطرفه وكلاهما مال المولي والاقرار علي الغير
لا يقبل والسرقة المستهلكة اي وصح اقراره بسرقة مال غير قائم بيده سوا كان ماذونا او محجورا
والقائمة اي وبسرقة مال قائم بيده في الماذون اتفاقا وفي المحجور والمال قائم كذلك اي
صح اقراره بها ان صدقه المولي في ذلك فيقطع في هذه الصور عند علمائنا الثلاثة لان وجوب
الحد عليه باعتبار انه ادمي مكلف لا باعتبار انه مال مملوك ويرد المال اذا كان قائما لسقوط ضمن
المولي بلا اذن والتصديق ولا ضمان في الهالك صدقه المولي او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان
عند اصحابنا وقد بين في محله وان قال المولي المال لي فيما اذا كان العبد محجورا والمال قائم
فلابي يوسف يقطع لان اقراره حجة في القطع لانه مالك دم نفسه والمال للمولي لانه اي كون
المال للمولي هو الظاهر تبعا لرقبته وقد ينفصل احد الحكمين عن الاخر اذ قد يقطع بلا وجوب
لا رد المستهلك اي المال المسروق وعكسه اي وقد يجب المال ولا يقطع كما اذا شهد بالسرقة رجل
وامرأتان لما عرف من ان شهادة النساء مع الرجل تقبل في الاموال دون الحدود ولمحمد لا يقطع
ولا يرد المال لما ذكر ابو يوسف من ان كون المال للمولي هو الظاهر واقراره علي المولي باطل
ولا قطع علي العبد بالا لسرقة اي بسرقته ولابي حنيفة يقطع ويرد المال اي المسروق حيث القطع
لصحة اقراره بالحد ويستحيل القطع بمملوكه اي بمال مملوك للسيد فقد كذبه اي المولي الشرع
والمقطوع اي الذي قطع به شرعا بالخطاط اي الرقيق بالحجر من قبل الشرع في امور اجماعية
مما ذكرنا من الولاية والقضا والشهادة ومالكية المال فما استلزم منها اي من الامور الاجماعية
غيره الضمير راجع الي الموصول كعدم مالكية المال فانه مستلزم عدم صحة تصرف يتوقف
صحته علي المالكية فعلي جهة انه يكون مثالا للمستلزم منها ويحتمل ان يكون مثالا للغير الذي استلزمه
امر اجماعي وهو كون الرقيق عرضة للتملك والابتذال فان قلت فرق له ما ذكرنا يا لي هذا
الاضلال لان عدم المالكية مما ذكره قلت هذا اذا كان معني فيما ذكرنا بيانيه واما اذا كانت

فيجوز ان يكون عدم المالكية مما يستلزمه الامر الاجماعي فانهم او قام به اي باثباته معطوف على
صلة الموصول والضمير المجرور راجع اليه والفاعل سمع اي دليل سمعي حكم به اي بموجب ما
ذكر من احد الامرين في المعلوم انحطاط ذمته اي الرقيق عما تحمل الدين لضعفها لانه من حيث انه مال
لا ذمة له ومن حيث انه مكلف له ذمة فتثبت له ذمة ضعيفة فلا بد من تقويتها لتحمله بانضمام
مالية الرقبة او الكسب اليها واليه اشار بقوله حتى ضم اليها اي ذمته غاية للانحطاط مالية رقبته
او كسبه فلا يطالب بدون انضمام احدهما اليها فان الانضمام عبارة عن صحة المطالبة كلها وانما ينضم اليها
المالية اذا تعلق الحق بها شرعا بموجب كالاذن بالتجارة صيانة لاموال الناس وكذلك مال الكسب
الماذون لها ومعنى تعلقه بهما حق الاستيفاء منهما فيتبع فيما يلزم من الدين في حق المولى ان لم
يفده ولا كسب او لم يف كسبه بذلك ان كان له كسب الا انه لا يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق
البعض عند ابي حنيفة لخبثه يستسعى والدين الذي يظهر في حق المولى كمهر ودين تجارة عن
اذن لرضا المولى والعقد والتجارة او ثمن استهلاك اي باستهلاك مال العلم بقيد لانتفاء التهمة
لا اقراره اي لا باقراره بالاستهلاك حال كونه محجورا لوجود التهمة وعدم رضا المولى بذلك
فلا يظهر في حقه فلا يباع ولا يوخذ من كسبه لكن يوخر الى عتقه وحله اي وانحطاط الحل الثابت
له بالنكاح عن الحل الثابت للحر به فاقتصر حله على ثنتين نسا لو حرتين كانتا او امتين كما هو قول
اصحابنا والشافعي واصحاب مالك يتزوج اربعا لان الرق لا يوثر في مالكية النكاح لانه من خصائص
الادمية واجيب بانه لم يوثر في تنصيف المتعدد كما في العدة وعدد الطلاق وجلدات الحدود
لان استحقاق النعم باتمام الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى الحق بالبهائم يباع بالاسواق
لانه اثر الكفر الذي هو موت حكمي كما في المعنوية قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
وقال جمع من الصحابة ان العبد لا ينكح اكثر من اثنتين واخرج الشافعي عن عمر مثله واقتصر الحل
فيها اي الامة على تقدير الجمع بينها وبين الحرة على تقدمها على الحرة لا تحل مقارنة عنها لقوله
عليه الصلاة والسلام وتنكح الحرة على الامة ولا تنكح الامة على الحرة رواه الدارقطني وفيه
مظاهر بن اسلم ضعيف لكن اخرجه الطبري وعبد الرزاق وابن ابي شيبة عن الحسن مرسلا وعبد
الرزاق باسناد صحيح عن جابر موقوفا عليه ولانه نفي حل مقارنتها فلان هذه الحالة لا يحتمل الترجيح
فيغلب الحرمة على الحل واقتصر طلاقها على طلقتين حرا كان زوجها او عبدا خلافا للائمة الثلاثة
فيما اذا كان حرا واقتصر تربصها لتعظيم ملك النكاح والعلم ببراءة الرحم اي عدتها على وجه حيضتين
لقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان صححه الحاكم وانما كان طلاقها ثنتين
وعدتها حيضتين تنصيفا لما ثبت للحرة عملا بان التنصيف للثلاث يقتضي تكميل نصف الطلاق
والحيض ترجيحا لجانب الوجود على العدم وكذا في القسم اقتصر على النصف مما للحرة وهو قول
اصحابنا والشافعي ومالك في رواية وذهب احمد ومالك في رواية اخرى الى التسوية بينهما والحجة

للاول ما عن علي رضي الله عنه قال اذا نكحت الحرة على الامة فلهذه الثلثان وللامة الثلث ونحو معنا
ما عن سليمان بن يسار للحرة ليلتان وللامة ليلة اخرجها البيهقي وعن تنصف النعمة في حق
الرقيق تنصف حده لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب الا فيما لا يمكن
تنصيفه كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سوا وانما تنقص ديته اذا ساوت قيمته دية الحر
كما في قول ابي حنيفة ومحمد لانه اي الموجب ضمان النفس وهو اي ضمان النفس واجب بخطرها
اي بسبب شرفها وخطرها اي خطرها بالمالكية للمال وملك النكاح وهذا اي ملك النكاح منتف
في المرأة الرقيقة التي هي مملوكة فيه لا مالكة فتنصف ديتها اي دية الذكر الحر وثابت للعبد مع نقص في
مالكية المال لحقيقته اي ملكه المال تبعا اي تصرفا فقط اي لا رقبة فلزم بسبب نقصان ملك اليد
نقصان شي من قيمته التي جعلت دية ويكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لانه اي ملك اليد هو
المقصود منه اي من تلك الرقبة لانه شرع وسيلة الى التصرف الذي به قضاء الحوائج لم تنقص نقص
ديته بالربع يعني لما كان الخطر بمجموع ذلك كون النقصان في الخطر قدر الربع لكن لما كان القسم
الحاصل له من النقصان فوق الذي لم يحصل له لزم ان لا يقدر بالربع بل بما هو اقل منه وهو ما
اشار اليه بقوله بل لزم ان ينقص بما له خطر في الشرع وهو العشرة اذ بها يملك البضع المحترم
ويقطع اليد المحترمة ولا معنى سواه واعترض والمعترض صدر الشريعة بانه لو صح ما ذكروا من
العلة لنقصان دية العبد لم ينتصف الكامل اي العبد اذ مقتضاه انه لم ينكر في كمالها لا النقصان اقل
من الربع فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق ونحوهما على طبقه واللازم باطل اجماعا وايضا
لو كانت مالكية النكاح ثابتة له كملا اي كاملا لم ينقص العبد فيما يتعلق بالازدواج كعدد الزوجات
والعدة والقسم والطلاق لانها اي الامور المذكورة مبنية عليها اي على مالكية النكاح وهي
اي مالكية النكاح كاملة فيه والاوائل باطل بل انما تنقص ديته عن دية الحر اذا ساوت لان
المعتبر فيها اي في نقص دية العبد المالية فيبتقي ديته بحسبها عن ان في الاكمال عند المساواة
بان يجعل الدية مقدار كمال القيمة شبهة المساواة بين العبد والحر في الخطر فنقص عنها اي
بقدر له خطر شرعا ولا يخفى عليك ان علتنا للنقص انما هي شبهة المساواة لا ان المعتبر فيه المالية
بل اعتبار المالية من جانب الاكمال وانما ذكره دفعا لما يتوهم من التعليل الاول من ان المنظور في
دية العبد مجرد الخطر وكون جهة خطره النقص بالقدر المذكور لا ماليته واجيب عن الاعتراض
المذكور كما في التلويح بان نقصان الزوجات ليس لانتقاص خطر النفس الذي هو المالكية ليلزم
كون ذلك النقصان باقل من النصف كما في الدية بل لنقصان الحل المبني على الكرامة
وتقدير النقص الكائن به اي بنقصان الحل مفوض الى الشرع فيقدره الشرع بالنصف
اجماعا بخلاف الدية فانها يثبت باعتبار خطر النفس الذي هو ثابت بالمالكية
ونقصان الرقيق فيه اي الملك اقل من الربع وكمال مالكية النكاح ان لم يوجب نقصان

عندهن اي الزوجات لا ينبغي ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ولا يستقيم للالزم حذ من كمال
ملك النكاح وعدم تنصيف ما يتعلق بالازواج فان اكثره اي ما يتعلق بالازدواج كالطلاق
والعدة والقسم انما يتعلق بالزوجة وان تنصف الا ما ذكر النكاح واصلا فضلا عن كمال المالكية فاندفع
الوجه الثاني من الاعتراض ايضا وانما قال شبهة المساواة لان قيمة العبد لو وجبت وكانت ضعف
دية الحر مساواة لا يجعلها اي القيمة تجب في العبد باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية
والكرامة فالضعف الذي لزم لوصف دني لا يساوي بضعف الذي لزم لوصف سني وكون مستحقه اي
الضمان السيد لا يستلزم انه اي الضمان باعتبار المالية كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي فيرتفع
اي السيد المستحق للقصاص لقتل عبده اياه اي عبده وهو اي القصاص بدل الدم لا مالية
العبد اجماعا فالحق ان مستحقه اي الضمان العبد ولهذا يقضي منه اي من الضمان دينه اي دين
العبد وهذا انما يدل على كون العبد مستحقا اذ لم يكن من الديون التي تجب على السيد او هامن رقبة العبد
غير انه اي العبد لما لم يصلح شرعا لملك المال خلفه المولى فيه لانه احق الناس به كالوارث واصلى
في اهليته اي العبد للتصرف وملك اليد فقلنا نحن اهل لهما خلافا للشافعي لانهما اي التصرف
وملك اليد باهلية التكلم والذمة وهي اي الذمة مخلصة عن المملوكية والاولى اي اهلية التكلم
بالعقل والرق لا يخل به ولذا اي ولكون اهلية التكلم بالعقل كانت روايته اي العبد ملزمة العمل
للخلق وقبلت روايته في الهدايا فاذا قال هذا الطعام مثلا هدية لك من فلان يحل اكله وغيرها
من الديانات والثانية اي اهليته للذمة باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له ولذا اي
ولتاهله للايجاب والاستيجاب خوطب بحقوقه تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص
ولم يصح شرط المولى على ان الثمن في ذمته اي العبد كما لو شرط على اجنبي لان ذمته غير مملوكة ولا يملك
المولى ان يسترد ما استودع عند العبد قال [illegible] بيع والتاسيس كالبيع عن موضع ان يرد
ما اودعه العبد عنده انتهى وذلك لان اطلاق الاسترداد على اخذ المولى وديعة الناس من
يد العبد غير ظاهر ولا يخفى ان الامر فيه هين على ان فيه افادة مسئلة غير ما ذكروا وصحة
اقراره اي المولى عليه اي العبد بدين لملكه ماليته اي العبد كاقرار الوارث على مورثه بالدين
فهو اي اقرار المولى على عبده اقرار على نفسه بالحقيقة وانما حجر العبد عنه اي عن التصرف
مع قيام الاهلية لحق المولى لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية العبد والكسب فيستوفي
منهما وهما ملك المولى فلا يتحقق بدون رضاه فاذا اذن رضي بسقوط حقه فاذنه فك الحجر ورفع
المانع من التصرف لا اثبات اهلية التصرف له كالنكاح تمثيل لا اهلية للتصرف فينعقد اصل العقد
اذا انعقد موقوفا على اذن المولى فامتنع نفاذه لحق المولى متصرف بعد الاذن باهليته
لا انابة عن المولى حتى تكون يده في اكسابه يد نيابة كالمودع كالشافعي اي كما قال
الشافعي لانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة وسبب لدوب

لم يشرع الاذكية والادم باطل اجماعا واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد
كذا ذكره الشارح وكلام المصنف فيما سياتي يدل على ان الشافعي يقول ان ملك التصرف
لا يستفاد الا من ملك الرقبة وقد يقال لا منافاة بينهما لجواز ان كان صحة التصرف عن ملكه تنبه
مبني ملك اخر الاخر اي انك لا تملك البدل غير انه يرد عليه انه لا تنحصر فائدة التصرف في كونه
وسيلة للملك حتى يلزم مع من اعتباره الخلو عن الفائدة ثم افاد ثمرة الاختلاف بقوله فلو اذن
المولى له في نوع من التجارة كان له التصرف مطلقا اي في كل انواعها ويثبت يده اي العبد
على كسبه كالمكاتب وانما ملك المولى حجره اي المأذون لا المكاتب لانه اي فك الحجر في المأذون
بلا عوض فلا يكون لازما كالهبة بخلاف الكتابة فانها بعوض فتكون لازمة كالبيع وهذا عند
علمائنا الثلاثة لرفع المانع من التصرف وهو الحجر مع اهليته للتصرف والتقييد بنوع من التجا
رة حينئذ لغو ولقائل ان يقول سلمنا ان المانع من التصرف الحجر لكن لا نسلم ارتفاع الحجر
مطلقا بالاذن في نوع منها لجواز ان يعلم المولى عدم صلاحيته لساير الانواع ولا يرضى برفع الحجر
عنه فيها وقال زفر والشافعي يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عنه
اقتصر على ما اذن فيه كالوكيل ثم للمشايخ في ثبوت ملك الرقبة في اكسابه للمولى طريقان احدهما
ان تصرفه يفيد ثبوت كليهما له ثم يستحق المولى ملك الرقبة خلافة عن العبد لعدم اهليته لها
كذا ذكره الشارح وزعم ان المصنف مشى على الثاني في قوله وثبوت الملك للمولى فيما يشتريه
العبد ويصطاده ويتهبه خلافة اي للمولى عنه اي العبد لعدم اهليته لملك الرقبة ولقائل
خبير بان كلام المصنف ساكت عن ثبوت كليهما له ابتداء ثم استحقاق المولى خلافة بل المتبادر
منه ثبوت ملك الرقبة للمولى ابتداء لكن على سبيل الخلافة عنه لما ذكر وكيف يتصور ثبوت ملك
الرقبة له ابتداء مع عدم اهليته له وعدم الاهلية كما بينا مبني على المالكية يتاكد ذلك بتنافيهما بالثاني
وهو ظاهر كالوارث مع المورث فان ثبوت الملك له بطريق الخلافة وكون ملك التصرف لا يستفاد
الا من ملك الرقبة ممنوع لعمرهما اي ملك الرقبة وسيلة اليه اي الى ملك التصرف في الجملة
ولا يلزم من عدم ملكها اي الرقبة عدم المقصود من الوسيلة لجواز تعدد الاسباب للمقصود
وهو ملك التصرف واذا كانت له اي للعبد ذمة وعبادة ولم يكن محجورا عن التصرف صح التزامه
بها اي في الذمة ووجب له اي للعبد ولا التزامه طريق قضا لما التزمه دفعا للحرج اللازم
من اهلية الايجاب في الذمة بلا اهلية القضا وادناه اي طريق القضا ملك اليد فلزم
ثبوته للعبد وهو المطلق ولذا اي ثبوت ملك اليد له قال ابو حنيفة دينه اي العبد المأذون يمنع
ملك المولى كسبه لان ملك يده لمصلحة قضا ما التزمه من كسبه فهو مشغول بحاجته المتقدمة
على ملك المولى وما ضلف في قتل الحربية اي بالعبد فيقتل اي الشافعي لا يقتل به قصاصا
لا يتنافيه اي القتل قصاصا على المساواة في الكرامة وهي متنفية بينهما اذ الحر نفس من

كل وجه والعبد نفس من وجه ومال من وجه قيل لا نسلم ابتنائه على المساواة في الكرامات
بل المناط فيه المساواة في عصمة الدم فقط للاتفاق على اهداره اي التساوي بين القاتل
والمقتول في العلم والجمال ومكارم الاخلاق والشرف دما اي الحر والعبد مستويان فيها اي
عصمة الدم وينافي الرق مالكية منافع البدن اجماعا الا ما استثني منها للصوم والصلاة
الا الجمعة كصلاة العيد بخلاف الحج فانه لم يستثن نظرا للمولى على هنا بالنص فقد قال صلى الله
عليه وسلم وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى صححه الحاكم على شرط الشيخين واشترط فيه الاستطاعة
في الكتاب وهي مفسرة بالزاد والراحلة والعبد لا مال له وايضا اشترط فيه الحرية بالاجماع
واليه اشار بقوله تقليل النفس اي لم يوجب عليه الشارع الحج لاحتياجه الى المال وبخلاف
الجهاد ايضا فليس له القتال الا باذن مولاه او اذن الشرع في عموم النفير عند هجوم العدو
على بلد فانه يجب حينئذ على جميع الناس الخروج فتخرج المرأة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن
المولى لانه صار فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الاعيان
كما في الصلاة والصوم ولا يستحق العبد اذا قاتل سهما لانه اي استحقاق السهم للكرامة وهي
ما فقدناها بل يستحق رضخا لا يبلغه اي السهم فعن عمير مولى ابي اللحم شهدت خيبر مع سادتي
فامر لي النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من خرثي المتاع رواه ابو داود والترمذي وصححه
بخلاف استحقاق السلب بالقتل بقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه فانه لعمومه يتناول
الحر والعبد والعلة فيه القتل بدليل تعليقه وترتيب الحكم عليه وانما قال بقول الامام مع انه قول النبي
صلى الله عليه وسلم اشارة الى ان الامام لو لم يقل ذلك لم يلزم كون السلب للقاتل لانه
ليس شرعا عاما لازما على ما حققه المصنف في شرح الهداية وامر القتال والغنيمة مفوض
اليه فقوله موجب للاستحقاق فيساوي العبد فيه اي في هذا الاستحقاق الحر والولايات اي
وينافي الرق الولايات المتعدية كولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها لانها مبنية على
القدرة الحكمية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي اذ لا ولاية له على نفسه
فضلا عن الولاية على غيره وصحة امان العبد المأذون في القتال الكافر الحربي لاستحقاقه
الرضخ في الغنيمة باذن مولاه الا ان مولاه يخلفه في ملكه كسائر اكسابه فامانه ابطال حقه
اولا في الرضخ اذ بالامان يخرج الكافر المستأمن عن الغنيمة باعتبار نفسه وماله فيبطل
حصة العبد المذكور منه اولا ثم يتعدى الابطال الى حق الكل اي كل الغانمين وهم اهل
الغنيمة لانه لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط كشهادته برؤية الهلال يجب على الناس الصوم
بقوله لا بما به ذكر على نفسه اولا ثم يتعدى الى سائرهم وكذا روايته لاحاديث الشارع
فهذا اصل لا امانه لا ان امانه ولاية عليهم لما عرف من ان حكم الشيء ما وضع الشيء له وحكم
الامان اولا وبالذات انما هو ما ذكرنا بخلاف العبد المحجور عن القتال فانه لا امان له عند

ابي حنيفة وابي يوسف في احدى روايتين عنه ومالك في رواية سحنون عنه وذلك لانه لا
استحقاق له وقت الامان لانه ليس من اهل الشركة وقت الغنيمة فلو صح امانه كان اسقاطا
لحقهم اي الغانمين في الكفار واموالهم ابتداء فان قيل ينبغي ان يصح امانه كما هو قول ابي
يوسف في رواية ومحمد والائمة الثلاثة لاستحقاقه الرضخ اذا قاتل اجيب بالمنع
كما اشار اليه بقوله ولو استحقاقه الرضخ اذا قاتل بالقتال اي قاتل بغير اذن سيده
وسلم لتمحضه اي القتال مصلحة المولى بعده اي القتال لانه عن محجور عنها بتمحض مصلحة ومنفعة
فيكون كالمأذون فيه من المولى دلالة لانه انما حجر عنه لدفع الضرر عن المولى لاشتغاله
بخدمته وقت القتال وربما يقتل كذا ذكره الشارح فلا شركة له في الغنيمة حال الامان
فلا يكون كالمأذون فيه وفي مصنف عبد الرزاق عن عمر رضي الله عنه العبد المسلم من المسلمين
وامانه امانهم وصحة ابيه الملاق صحة امانه كما هو قول الجمهور فلا يضمن الرقيق بدل
ما ليس بمال لانه اي بدله صلة لما امر الله ان يوصل فتقطع بالجناية والرقيق لا يجبر الصلة
لانها من باب الكرامة وهو عرضة للتملك والابتذال فلا يجب عليه دية في جنايته
خطأ لانها بدل الدم وهو ليس بمال وانما يجب صلة في حق الجاني حتى كأنه يهبه ابتداء ولذا
لا يملك الا بالقبض ولا يجب فيها الزكاة الا بحول بعده ولا تصح الكفالة به ولا عاقلة له
فيجب عليهم لكن لما لم يهدر الدم صار رقبته جزاء قائمة مقام الارش فلا يكون الاستحقاق
على العبد الا ان يختار المولى فداءه فيلزمه اي الفداء المولى دينا في ذمته فلا يبطل اختياره
الفداء بالافلاس حتى انه لا يعود تعلق حق ولي الجناية برقبة العبد اذا لم يكن للمولى ما يؤدي به
عنده اي ابي حنيفة فلا يجب على المولى بسبب الافلاس الدفع للعبد الى ولي الجناية
وعندهما اي صاحبيه اي المولى الفداء كالحوالة فانه اي العبد احال على مولاه بالارش اذ الاصل
ان يصرف الى جنايته كالعمد فاخذنا والفداء نقل من الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم
يسلم الارش لولي الجناية عاد حقه في الدفع الذي هو الاصل واجيب بمنع كونه الاصل
بل الارش هو الاصل الثابت بهما بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله وصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد انعدمت الضرورة
باختيار المولى الفداء ولا يقال قد يجب على العبد ضمان ما ليس بمال اذا تزوج بغير اذن مولاه فانه
ملك النكاح او منفعة البضع فالجواب ما افاده بقوله ووجوب المهر ليس ضمانا اذ لا تلف
ولا صلة بل يجب عوضا عما استوفاه من الملك او المتعة واما المرض وهو ما يعرض
البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص وقد يقال هي حالة غير طبيعية في بدن الانسان تكون
بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة فلا ينافي اهلية الحكم
سواء كان من حقوق الله او العباد ولا اهلية العبادة اي التصرفات المتعلقة بالتكلم

أي

إذ لا خلل في الذمة والعقل اللذين هما مناط الأحكام ولا في النطق الذي يصح به ما يتعلق بالعبارة
بعد العقل والذمة كالنكاح والطلاق والبيع والشرا وغيرها لكنه أي المرض لما فيه من العجز
شرعت العبادات فيه على قدر المكنة حتى شرع له الصلاة قاعدا إذا عجز عن القيام إما بانتفاء
القوة أو بازدياد المرض ومضطجعا إذا عجز عنهما ولما كان الموت علة الخلافة للوارث والغريم
في مال الميت لأن أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس إليه فيه والذمة تخرب
به فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال وهو أي
المرض سببه أي الموت لما فيه من ترادف الآلام وضعف القوى فيفضي إلى مفارقة الروح
الجسد كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال فكان المرض سببا
للحجر في الكل أي كل المال للغريم إن كان الدين مستغرقا وللحجر في الثلثين في حق الورثة إذا
اتصل ظرف لتعلق الحقين به أي بالمرض الموت حال كونه أي الحجر مستندا إلى أوله أي المرض
إذ الحكم يستند إلى أول السبب فلا يرد أن الاتصال بالموت إنما يظهر عند الموت والاتصال
قبله فلا تعلق لحقهما لأن الحكم الثابت بطريق الاستناد ظهوره في الآخر إلا أنه يعتبر ثابتا
من أول زمان وجود السبب صيانة للحقوق ثم إنه كلما تعلق به أحد الحقين من ماله فهو
محجور عنه بخلاف ما أي قدر من المال لم يتعلقا أي حق الغريم وحق الوارث به فإنه غير
محجور عنه كالنكاح بمهر المثل أي كالمهر اللازم بسبب النكاح المذكور الواقع في حال المرض
وأما الواقع قبله فكونه مثل سائر الديون ظاهر ثم إنه لما ذكر عدم تعلق الحقين بالقدر
المذكور توهم كونه مقدما على الديون فدفع ذلك بقوله فتحاصص البعض المستغرقين
أي الذين استغرقت ذممهم التركة بقدر مهر مثلها فيقسم المال عليها وعليهم على قدر حصصهم
وكالنفقة وأجرة الطبيب ونحوهما مما يتعلق به حاجة الميت وكذا يكون ما زاد على الدين في
حق الغريم عند عدم الاستغراق وعلى ثلثي ما بقي بعد وفاء الدين إن كان وعلى ثلثي الجميع إن لم
يكن ثم لما لم يعلم كونه سببا للحجر قبل اتصال الموت به وكان الأصل هو الإطلاق لم يثبت الحجر بالشك
فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال لصدوره
من أهله مضافا إلى محله عن ولاية شرعية وانتفاء المانع لعدم العلم باتصال الموت به ثم
يفسخ ذلك التصرف إن احتيج إلى ذلك أي فسخه لما مر من أن الحجر يستند إلى أول المرض إذا اتصل
به الموت فيظهر أن تصرفه تصرف محجور وما لا يحتمله أي وكل تصرف واقع من المريض لا يحتمل
الفسخ كالإعتاق الواقع على حق غريم بأن يعتق المريض المستغرق دينه تركته عبدا
منها والواقع على حق وارث كإعتاق عبد يزيد قيمته على الثلث يصير العتق كالمعلق
بالموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه ما دام مولاه مريضا وإن مات فلا ينقض
ويسعى العبد للغريم في كله أي مقدار قيمته إن كان الدين مستغرقا أو يسعى في ثلثيه إن

لم يكن عليه دين ولا مال له سواه ولم يجزه الوارث أو أقل منهما كالسدس إذا ساوى العبد
النصف أي نصف التركة ولم يجزه الوارث فإن ثلثي السعاية أو نصفه وثلثها أيضا والنصف
ثلثه بخلاف إعتاق الراهن العبد المرهون حيث ينفذ عتقه في الحال مع تعلق حق المرتهن به لأن حق
المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة فلا يلاقيه أي العتق حقه قصدا فإن الذي يلاقيه
قصدا إنما هو ملك الرقبة ثم يلاقي ملك اليد ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وحق الغريم والوارث في ملك الرقبة والإعتاق يلاقيه قصدا فيقصد إذ الإعتاق يبتني عليه
لا على ملك اليد ولذا صح إعتاق الآبق مع زوال اليد عنه فإن كان الراهن غنيا فلا استسعاء
على العبد لعدم تعذر أخذ الحق منه وهو الأداء إن كان الدين حالا أو قيمة الرهن إن كان مؤجلا فتوضع
عند المرتهن بدلا عن العبد وإن كان فقيرا سعى العبد للمرتهن في الأقل من قيمته ومن الدين
لتعذر أخذ الحق من الراهن ويؤخذ ممن حصل له فائدة العتق لأن الخراج بالضمان كذا قال
الشارح والظاهر أن الغرم بالغنم ثم إنما سعى في الأقل لأن الدين إن كان أقل اندفعت الحاجة
به وإن كانت القيمة أقل فإنما يحصل للعبد هذا القدر ويرجع العبد على مولاه عند غناه
بما أداه لأنه اضطر إلى قضاء دينه بحكم الشرع فمعتق الراهن حر مديون وتقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض المستغرق دينه التركة كالمكاتب فلا تقبل شهادته قبل السعاية
وقد أدرجوا أي أدرج الحنفية في الكلام في أحكام المرض فرعا محضا ليس من مسائل الأصول
وهو أنه لما بطلت الوصية للوارث بالسنة كما سيأتي في النسخ بطلت صورة أي من حيث
الصورة وإن لم يكن وصية من حيث المعنى لعدم حصول المال لذلك الوارث عند أبي حنيفة
حتى لو باع المريض عينا بمثل قيمته من أحد ورثته أي الوارث من حيث إنه ملكه العين ولو بعوض
كأنه وصى له وإنما لا يجوز لتعلق حق كلهم أي الورثة بالصورة كما أي كتعلقه بالمعنى
حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا من التركة لنفسه بنصيبه من الميراث ولا أن يأخذ التركة
ويعطي الباقين القيمة إذ الناس يتفاوتون في صور الأشياء مع قطع النظر
عن ماليتها خلافا لهما فإنهما يجوزان ذلك بخلاف بيعه من أجنبي حيث يجوز اتفاقا وبطلت
معنى أي من حيث المعنى وإن لم يكن في صورة الوصية بأن يقر لأحدهم بمال فإنه يسلم له المال
بلا عوض وانتفاء الصورة ظاهر وشبهة أي وبطلت من حيث الشبهة وإن لم يكن هناك
وصية صورة ولا معنى بأن باع من الوارث الجيد من الأموال الربوية بالرديء مما يجانسه كالذهب
الجيد بالذهب الرديء والفرق بين الشبهة من وجهين أحدهما أنه لم يحصل للوارث في الأول
زيادة في المالية وهنا يحصل والثاني أن المرض لا يتعلق بالصورة في الربويات فإن على
البدلين مثلان في الصورة لتقوم الجودة في التهمة جواب لسؤال مقدر وهو أن وصف
الجودة لا يعتبر في التفاضل ولهذا يجوز بيع الجيد بالرديء مع التجانس والتساوي في

منها صح

الوزن او الكيل وحاصل الجواب ان التفاوت باعتبار القيمة وان كان ملغى عند عدم التهمة لكنه
معتبر عند وجودها كما في بيع المريض مال الصبي كذلك اي الجيد منها بالردي من الاجنبي يعتبر
خروجه من الثلث في نفسه اي وببطلان الوصية تشبيهه لم يصح اقراره اي المريض باستيفاء دينه من
الوارث وان لزمه اي دين الوارث في صحته وهي اي صحته حال عدم التهمة تكيف به اي بالاقرار باستيفا
اذا ثبت لزومه للوارث في المرض وهو حال التهمة والاقرار بالاستيفا في المرض كالاقرار
بالدين لانه يصادف محلا مشغولا بحق الورثة وعن ابي يوسف اذا اقر باستيفا دين كان له على
الوارث حالة الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة استحق براءة ذمته عند اقراره بالاستيفا
منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان على الاجنبي فاقر باستيفائه في مرضه
كان صحيحا في حق غرما الصحة واجيب بان المنع لحق غرما الصحة وهو عند المرض لا يتعلق بالدين
بل بما يمكن استيفاؤه منه فلم يصادف اقراره محلا تعلق حقهم به وفيما فيه واما الحيض وهو
مانعية شرعية بسبب دم من الرحم لا لولادة عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم ودخول
المسجد والقربان ان كان مسماه حدثا ونفس الدم المذكور ان كان مسماه خبثا والنفاس وهو
مانعية شرعية بسبب الدم من الرحم عقيب الولادة عما ذكر او الدم المذكور فلا يسقطان
اهلية الوجوب ولا الاداء لعدم اخلالهما بالذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت ان الطهارة
عنهما شرط لاداء الصلاة بالسنة كما في صحيح البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنسا
للنسا اليس شهادة المراة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها اليس
اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وبالاجماع على وفق القياس
لكونهما من الانجاس والاحداث والطهارة منهما شرط لها وشرط الاداء الصحة على خلافه اي
القياس لما فيه من النجاسة والحدث الاصغر والاكبر بلا خلاف بين الائمة الاربعة ثم انتفى وجوب
قضا الصلاة عليهما للحرج لدخولها في حد الكثرة لان اقل مدة الحيض عند اصحابنا ثلاثة ايام بلياليها
او يومان والاكثر الثالث كما عن ابي يوسف ومدة النفاس في العادة اكثر من مدة الحيض واكثره عشرة
ايام واقل مدة الطهر خمسة عشر يوما فقد يقع في الشهر مرتين فيستوعب نصفه والصلاة تجب
في جميع السنة دون الصوم اي لم ينتف وجوب قضائه عليهما لعدم الحرج لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه كما مر في الفصل الذي قبل هذا من قوله ولعدم حكم الوجوب من
الادا لم تجب الصلاة على الحائض لانتفا الادا شرعا وانتفا القضا للحرج والتكليف للرحمة والحرج طريق
الترك بخلاف الصوم فثبت وجوبه لفائدة القضا وعدم الحرج وفي الصحيحين عن عائشة قالت
كان يصيبنا ذلك تعني الحيض فنؤمر بقضا الصوم ولا نؤمر بقضا الصلاة وعليهما اجماع الائمة
ثم ينبغي ان يقال فانتفى وجوب ادا الصوم عليهما في الحالتين اولا فيه خلاف بين الشافعية
فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر الفقها لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه

يجب

يجب عليها القضا بعدد ما فاتها فكان المالي به بدلا عن الفايت وقيل لا يجب وذكر مشايخنا انه الاصح عند
الجمهور لانتفا شرطه وهو الطهارة وسببه والشهر موجب عند انتفا العذر لا مطلقا ووجوب
القضا يتوقف على سبب الوجوب وهو شهود الشهر لا على وجوب الادا والا لما وجب قضا
الصلاة على من نام جميع وقتها واما على انه بسبب جديد فالظاهر اذ لا يستدعي وجوبا سابقا
فلا يتوقف وجوبه على وجوب الادا واورد عليه انه يلزم ان لا يسمى قضا لعدم استدراكه ما فات
من الوجوب واجيب بانه لا يتحرر وجه التسمية فيما ذكر بل يكفي فيه استدراك مصلحة ما انعقد سببا
لوجوبه ولم يجب لمانع ولذا قال المصنف والاشبه ان ليس لان الادا حالة الحيض حرام منهي عنه فلا يكون
واجبا مامورا به للتنافي بينهما واما الموت فعزي الى اهل السنة انه صفة وجودية مضادة للحياة
كما هو ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة والى المعتزلة انه عدم الحياة عما من شانه وان الخلق
في الاية بمعنى التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فنا صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن
ومفارقته وتبدل حال وانتقال من دار الى دار فيسقط به عن الميت الاحكام الاخروية قال
الشارح وهذا اشبه الصواب كما في عامة الكتب الدنيوية انتهى حكم بالسهو والخطا من غير ان
يجزم بحمل مراده ولم يدر ان ما وصفه بالدنيوية هو بعينه ما وصفه المصنف بالاخروية يعني
ان هذا التعبير اولى وذلك لان الاحكام من الاوامر والنواهي وما يجب له على الغير وعكسه من
من الحقوق المالية والمظالم الى غير ذلك فيها اما المقصود منه العمل لقصد القربة ولا شك في
سقوطه للعجز الكلي وسماه المشايخ دنيويا نظرا الى ان الانسان به في دار الدنيا والمصنف اخرويا
نظرا الى ان فايدته تطهيره في دار الاخرة والنظر الى العاقبة اولى فالذي يفهم بطريق المقابلة
انما هو كون الحقوق المالية ونحوها دنيوية وهو في غاية الحسن والله اعلم التكليفية يعني
الخطابات المتعلقة بفعل المكلف اقتضا بخلاف الاخروية التي هي غيرها كاستحقاق الثواب
والعقاب فانها لا تسقط كالزكاة وغيرها من الصلاة والصوم والحج الى غير ذلك لان التكليف فرع
القدرة ولا عجز فوق العجز بالموت الا في حق الاثم بالتقصير في فعلها حال حياته فان الحكم
الاخروي بهذا الاعتبار لا يسقط عنه وما شرع عليه اي الميت لحاجة غيره فان كان ذلك المشروع
حقا متعلقا بعين من تركته بقي ذلك الحق في تلك العين ببقائها كالامانات والودايع والغصوب
لان المقصود من شرع هذا النوع من الحق حصوله اي ذلك الشي المعين لصاحبه لا الفعل
اي فعل المستحق عليه بالاداء لوجه لبقائه ولذا اي ولكون المقصود ذلك لو ظفر به اي بذلك الشي
المعين صاحبه كان له اخذه لحصول المقصود وهو وصول الحق الى المستحق لا التسليم الذي
هو فعل الامين المودع والغاصب بخلاف العبادات فان المقصود منها حصول الفعل من المكلف
اختيارا وقد فات ولذا اي لكون المقصود من العبادات فعل المكلف لو ظفر الفقير بمال الزكاة
ليس له اخذه ولو عين صاحب المال جزا معينا للزكاة ولا يسقط الزكاة عن مالكه به اي باخذ

المقتضي اياه لانتفاء المقصود وان كان ذلك المشروع دينا مرسلا وجوبه على الميت لمجرد الذمة التي
اعتبرها الشرع للميت لبعض المصالح لضعفها اي الذمة بالموت زوجة اي فوق ضعفها بالرق اذ
يرجى زواله بالعتق والموت لا يرجى زواله عادة بل انما يبقى اذا اوذيت ذمته مالا او مركة
او كفيل كفل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة
الكفيل تقوى ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة فان لم يكن مالا بان مات مفلسا
ولا كفيل به قبل الموت لم تصح الكفالة به اي بما على الميت لانتفائه اي ما على الميت بطريق السقوط
لضعف الذمة والبراءة اشار به اي بالموت عنده اي ابي حنيفة لانها اي الكفالة التزام
المطالبة بما يطالب به الاصيل لا تحويل الدين من الكفيل الى المكفول ولا مطالبة للاصيل والتزام
المطالبة فرع وجودها بالنسبة الى الاصيل والبراءة اشار بقوله فلا التزام بخلاف العبد المحجور
الذي يقر بالدين فانه تصح الكفالة به اي بذلك الدين الذي اقر به لان ذمته قائمة لكونه
حيا مكلفا والمطالبة محتملة اذ يمكن ان يصدقه المولى في الحال فيطالب في الحال او يعتق فيطالبه
بعده فباعتبار هذا المعنى صحت الكفالة واذ كان الاصيل غير مطالب في الحال ولما كان هاهنا مظنة
سؤال وهو انه ضم مالية رقبته الى ذمته يقتضي كونها اشار الى الجواب بقوله وانما انضم اليها اي
الى ذمته لان ذمته قائمة اي وتنظهر الدين في حق المولى لبيعه نظرا للغرماء لان تعلق حقهم
بمالية العبد يصون حقهم عن التلاف اذ يباع حينئذ ان لم يفده المولى ولا يصرف الا في استيفاء حقهم
الا انه يفصل الثمن عنه فليس الانضمام لعدم كمال الذمة بل للمصلحة المذكورة وقالا الكفالة المذكورة
عندهما وبه قال الائمة الثلاثة وعزي الى اكثر اهل العلم لانه بالموت لا يبرا لانه لم يشرع مبريا للحقوق
ومبطلا لها ولذا اي لعدم كونه مبريا يطالب بها في الاخرة اجماعا ولو في الدنيا ان اظهر له مال
ولو تبرع احد عن الميت بادا الدين حل اخذه ولو برئت ذمته منه بالموت لم يحل اخذه
والعجز عن المطالبة بالميت لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها اي الكفالة عنه به كما لو كفل به اي
الاصيل مفلسا اي عدم قدرة الميت عن المطالبة كافلاسه فانه بعد ثبوت الافلاس يعجز صاحب
الدين عن المطالبة شرعا لقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ويدل عليه اي على عدم براءة ذمة الميت او
عدم سقوط الدين بل على كون الكفالة عنه صحيحة حديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم
فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابو داود والنسائي والجواب عنه اي الحديث باحتماله اي قوله هما علي العدة بوفائهما
لا التزام الكفالة وهو اي كونه للعدة الظاهر اذ لا تصح الكفالة بالمجهول بلا خلاف والظاهر ان
صاحب الدين كان مجهولا والالتزام قال الشارح وهو مشكل بما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح
الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك والميت منهما بري قال

نعم فصلى عليه وعلى هذا فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدين حين كفلهما انتهى ولا يخفى عليك
انه قد يقال لمن يعد مثل هذا الكلام للتاكيد والتقرير عليه كما روي عنه صلى الله عليه وسلم
العدة دين فلا اشكال واجاب في المبسوط بانه يحتمل ان قوله هما علي كان اقرارا بكفالة سابقة ولا
يخفى بعده وبانه واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع قلت بقياس الشارع
فيه على مورد النص لاشتراك العلة هذا وفي صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفا
قال بالوفا فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وهذا يقوي قول ابي يوسف لا يشترط قبول المكفول
له في المجلس وبه افتى بعض المشايخ والمطالبة في الاخرة راجعة الى الاثم لا ينتقض الى بقاء الذمة
فضلا عن قوتها وظهوره للمال يفوت ذكر لصحة الكفالة وجهين الاول لعدم براءة ذمة الميت والثاني
الحديث فاجاب عنه بقوله والجواب عنه الى اخره وعلل الاول بالمطالبة في الاخرة فاجاب عنه بقوله
والمطالبة الى اخره وبالمطالبة في الدنيا عند ظهور المال فاجاب عنه بان ظهوره يقوي الذمة فيطالب
وبالتبرع عن الميت الى اخره وسيجيب عنه ونزيد في الجواب الاخر فقال بل ظهوره تبين انها كانت
موجودة في نفس الامر لكنها خفيت عنا فلما ظهر ظهرت وهو اي تقويها الشرط لصحة الكفالة
حتى لو تفوت بحيوان دين بعد الموت صحت الكفالة به اي بالدين اللاحق بان حفر بيرا في الطريق
فتلف به اي بالمحفور او الحفر حيوان بعد موته اي الحافر فانه يثبت الدين في هذا التلف مستندا الى
وقت السبب اي الحفر انه حال قيام الذمة الصالحة للوجوب يعني حال الحياة والمستند يثبت
اولا في الحال ثم يستند ويلزمه اي ثبوته في الحال اعتبار قوتها حينئذ به اي بالدين اللاحق
وجواب التبرع ما افاده بقوله وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وان كان ساقطا في
حق من عليه الدين والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل فيتقدر السقوط بقدره اي فوت
المحل فيظهر السقوط في حق من عليه لا في حق من له وان كان المشروع عليه مشروعا بطريق
الصلة للغير كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر سقطت هذه الصلاة بالموت كان الموت
فوق الرق في ضعف الذمة ولا صلة واجبة عليه باجماع العلماء فكذا بعد الموت بالطريق الاولى الا ان يوصي
به اي بالمشروع صلة فيبقى بقدره اي من حيث هذا المشروع من الثلث هكذا افاد الشارح والوجه
ان يقال اي من حيث الايصاء من الوصايا من الثلث لتصحيح الشارع ذلك عنه نظرا له واما ما شرع
له اي للميت فيبقى ما له اي للميت اليه حاجة فقدر ما يندفع الحاجة به الصحيح للموصول وقوله
قدر الى اخره بدل ما له ومن في مما بيان للموصول الاول والضمير في يبقى راجع اليه ويحتمل ان يكون
قدر الى اخره فاعل يبقى ومن في مما تبعيضية ويقدر منه ليرتبط به ما بعد الفا بما قبله على ملكه
اي الميت متعلق بيبقى وقوله من التركة بيان لقوله ما اليه حاجة حال كونه ذلك المحتاج اليه
دينا ووصية وجهازا له بما يليق به بالمعروف ويقدم الجهاز على الدين والوصية اجماعا لكونه
اكد وهذا التقديم في حق كل دين الا في دين على الميت تعلق بعين فانه لا يقدم الجهاز عليه

في ذلك العين والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه الصور وامثالها صاحب
الحق احق بالعين من تجهيزه ويقدم الدين على الوصية بالاجماع ولذا اي ولبقاء ماله اليه حاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الولاء الى ثواب العتق في الصحاح الستة عنه صلى
الله عليه وسلم ايما امرء مسلم اعتق امرءا مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه من النار
والمكاتب بعد اداء الكتابة معتق وحصول الولاء المرتب على الاعتاق لورثته وبقيت الكتابة بعد موت
المكاتب عن وفاء للكتابة لحاجته اي المكاتب الى المالكية التي عتقه لما عقد الكتابة وحرية
اولاده الموجودين في حالها اي الكتابة ولدوا فيها او استراهم فيها وزوال الرق الذي هو اثر
الكفر عنه وعن اولاده فيعتق المكاتب في اخر جزء من حياته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من
استناد المالكية والعتق المفرد لهما الى ذلك الوقت ولا شك في ان حدوث الموت متصل باخر
جزء من الحياة فاعتبر ذلك الجزء لان وقت الموت لا يصلح لاعتبار العتق دون المملوكية متصل بعد
لحاجته المالكية اذ لا حاجة له الى الكتابة الا ضرورة بطلان اليد ومحلية التصرف الى وقت الاداء
فيمكن الاداء بعد الموت ابقاؤها اي الكتابة كون سلامة الاكساب قائمة اي باقية كما كان قبل الموت بموجب
عقد الكتابة وثبوت حرية الاولاد عند دفع ورثته اي المكاتب مال الكتابة الى المولى وثبوت
عتقه اي المكاتب في اخر جزء حياته حال كونه شرط ذلك اي حرية الاولاد التي يتفرع عليه
وراثتهم وصحة دفعهم مال الكتابة ضمنيا فلا يشترط له اي لثبوت عتقه الاهلية اي اهلية المكا
فلا يقال كيف يثبت العتق للميت فيترتب على هذا الثبوت ثبوته في اخر جزء حيوته مستندا لان
اشتراط الاهلية له فيما اذا كان عن قصد لا ضمني فتعوله دون المملوكية اشارة الى جواب سؤال وهو
ان بقاء الكتابة يحتاج الى وجود المملوكية اذ الحر لا يصح كتابته وحاصل الجواب ان حاجة هذا
الميت الى بقاء الكتابة ليس الا المصلحة بقاء مالكه اليد ليسلم له الاكساب فيؤدي بها بدل الكتابة
فيترتب عليه حرية الاولاد مستندا الى وقت الكتابة وهذه المصلحة حاصلة اذا اعتبر عتقه
من اخر جزء حياته فالمراد بقاء الكتابة بقاء ما هو المقصود منها والبه اشار بقوله فبقاؤها كون
سلامة الاكساب الى اخره كملك المغصوب لما تقرر شرطا للملك في البدل وكان ثبوته ضمنيا يثبت
عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال الاداء هالكا والهالك لا اهلية
له للمملوكية ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان بقاء الكتابة المستلزم لاعتبار الرق يعنه ينافي
ثبوت الارث منه قال ويعتبر بقاؤها اي الكتابة بثبت الارث لورثته منه نظرا الساعي للميت
اذ هو اي الارث خلافة لقرابته وزوجته واهل دينه فيما يتركه اقامة من الشارع لهم في
ذلك مقامه لينتفعوا كانتفاعه فلو لم يثبت الارث لم يلزم عدم رعاية مصلحة الميت المذكور وهو
خلاف ما يقتضيه نظر الشارع في حقه ولكونه اي الموت سبب الخلافة فيه خالف التعليق للعتق
وغيره به اي بالموت على المعنى الاعم للتعليق من الاضافة كعتق له انت حر غدا والتعليق بالمعنى

الاخص وهو تعليق الحكم على ما هو على حظر الوقوع والمعنى الاعم له هو تأخير الحكم عن زمان الايجاب
لمانع منه حينئذ متعلق به لفظا ومعنى غيره اي غير التعليق بالموت وهو التعليق بغير الموت
معمول خالف وعلية كونه سببا للخلافة لمخالفة التعليق به التعليق بغيره اما صحى باعتبار
انه يستلزم تحقق المعلق به في زمان قيام الخليفة مقام من صدر منه التعليق فراعى في
هذا التعليق جانب الخليفة وباعتباره تحملت الاحكام فصح تعليق التمليك به اي بالموت
وهو اي تعليق التمليك بالموت معنى الوصية لانها تمليك مضاف الى ما بعد الموت وجه التفريع
انه لو لم يكن للموت سببا للخلافة فما صح تعليق التمليك به لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط
يصير من المعلق وهو عنده ذلك ميت ليس باهل التمليك لكن لما كان خليفته قائما مقامه صار كانه
موجود عنده ذلك معنى التدبير المطلق اي بالموت وهو قال الشارح اي لزومه والوجه ان يقال
اي تعليق العتق بالموت معنى التدبير المطلق والاطلاقة انه لا يتقيد الموت بقيد كان يقول ان مت في
مرضي هذا ونقل الشارح عن المصنف انه قال انما قال فصح تعليق التمليك ولزم تعليق العتق للفرق
بين الوصية بالمال وبالعتق لان العتق لا يحتمل الفسخ فلا يجوز رجوعه عن تعليق العتق به للزومه
وصح في الوصية بالمال لان التمليك يحتمل الفسخ فلم يجز بيعه اي المدبر المطلق عند الحنفية والمالكية
بل قال القاضي عياض هو قول كافة العلماء والسلف من الحجازيين والكوفيين والشاميين خلافا
للشافعي واحمد لانه اي التدبير المطلق وصية والبيع رجوع عنها والرجوع عن الوصية جائز
والحنفية فرقوا بينه اي التدبير المطلق وبين سائر التعليقات بالموت بانه اي التدبير للتمليك
اي تمليك العبد رقبته بعد الموت والاضافة للتمليك الى زمان زوال مالكية لا تنفع
وصحة سائر التعليقات بالموت وههنا التدبير نعم اعتباره اي المعلق بالموت سببا للحال
شرعا لان اعتباره سببيته في زمان المعلق به وهو الموت لا يمكن لانه زمان زوال المالكية ولا
يعمل السبب بدون اهلية من له التصرف فان قلت هذا مناف لما ذكرت من قيام الوارث مقامه
قلت ذلك في اعتبار سببيته بمحض الحقيقة العتق والتملك والسببية المعتبرة حال التعليق
لحق العتق وحق التملك واذا كان اثبت في غير صورة التعليق سبب العتق للحال وهو اي العتق
تصرف لا يقبل الفسخ ثبت به اي بما تقرر عنه كونه معلقا بالموت حق العتق للسببية القائمة
للحال على الوجه المذكور وهو اي حق العتق كحقيقته اي العتق كام الولد فانها استحقت بسبب
الاستيلاد حق العتق للحال بالاتفاق الا في سقوط التقوم يعني ان المدبر كام الولد في الاحكام الا
في سقوط التقوم فانها اي ام الولد غير متقومة عند ابي حنيفة لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد
الشريكين نصيبه منها لان الضمان فرع التقوم بخلاف المدبر لما عرف في موضعه من ان التقوم
باحراز المالية وهو اصل في الامة والتمتع بها تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط

ولزم تعليق العتق به

تقومهما وعندهما متقومة كالمدبر لان المدبر يسعى للورثة والوديعة وام الولد لا تسعى لانها
الي الحاجة الاصلية وهي مقدمة عليهم والتدبير ليس من اصول حوايجه فيعتبر من الثلث
ولنا اي لنا الحنفية تقدر ما تنقضي به حاجة الميت قلنا المراة تغسل زوجها الميت اذا ماتا
في العدة لان النكاح في حكم القايم ما لم ينقض وحاجته اليها في ذلك فان الغسل من الحوايج
وهي في الجملة من لوازم ميها وعن عايشة رضي الله عنها لو استقبلت من امري ما استدبرت
ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه رواه ابو داود والحاكم وقال على شرط مسلم
واما ما لا يصلح لحاجته اي الميت فالقصاص فانه شرع لدرك الثار والتشفي والثار الدم والحقد
اليه الورثة لا الميت ثم الجناية بقتله وقعت على حقهم لانتفاعهم بحياته بالاستيناس
والانتصار به على الاعداء وغير ذلك وعفوه اي الميت ايضا بل هو اولى لان انتفاعه بحياته
اكثر الا انه صح عفوه عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للورثة القايمين مقامه
فالسبب انعقد في حق المورث والوارث والحق وجب للورثة فصح عفوه رعاية لجانب السبب
وعفوهم قبل الموت رعاية لجانب الواجب والسبب مع ان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بحسب
الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته فكان القصاص
ثابتا ابتداء للكل اي لكل الورثة وعنه اي عن كون القصاص ثابتا للورثة ابتداء قال ابو حنيفة
لا يورث القصاص لان الارث موقوف على الثبوت للمورث ثم النقل عنه الى الورثة فلا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية في طلب القصاص حتى تعاد بينة الحاضر يعني لو كان القصاص يورث
لانتصب بعض ورثة المقتول عن البعض في الطلب كساير المواريث لان الحق حينئذ للمورث اصالة
ويكفي لمصلحة الخلافة واحد منهم لكن لما كان الحق لهم اصالة كان كل واحد منهم منفردا مدعيا فاذا
كان بعض الورثة حاضرا دون بعض فاقام الحاضر بينة لا يكون منتصبا عن الغايب ثم اذا حضر
الغايب واقام بينته تعاد بينة الحاضر عند حضور الغايب وعندهما يورث القصاص لان
خلفه اي القصاص من المال موروث اجماعا ولا يخالف الخلف الاصل والجواب ان ثبوته
اي القصاص حقا لهم لعدم صلاحيته اي القصاص لحاجته اي الميت فاذا صار القصاص
مالا بان بدله بالصلح او عفا البعض وهو اي المال يصلح لحوايجه اي من التجهيز وقضاء الدين
وتنفيذ الوصية رجع المال الذي هو خلفه اليه اي الميت وصار كان الاصل هذا القتل كالدية
في الخطا لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت لورثته الفاضل عنها اي حوايجه
خلافا لانه الخلف قد يفارق الاصل في بعض الاحكام كالتيمم والوضوء في اشتراط النية
فهذه تفاصيل احكام الدنيا واحكام الاخرة وهي اربعة ما يجب له على الغير من حق راجع الى النفس
او العرض او المال وما يجب للغير عليه من حق كذلك وما يلقاه من عقاب وما يلقاه من ثواب
كلها ثابتة في حقه اي الميت النوع الثاني من العوارض للاهلية العوارض المكتسبة

التي تسببت من نفسه ومن غيره فمن الاولى اي المكتسبة من نفسه السكر وسيأتي حده وهو
باعتبار مباشرة سببه محرم اجماعا فان كان طريقه مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر وهي النيء من ماء
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد عند ابي حنيفة ولم يشترطا قذفه بالزبد والاضطرار قد تكون
الاساغة لقمة ودفع عطش وقد تكون بالاكراه على شربها بتهديد بقتل او قطع عضو والحاصل
من الادوية كالبنج والدوا فانه كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة وتعجز عن
التصرف فيه والحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والغذا ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف
فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه بدلا عما يتحلل والمثلث وهو الذي من ماء العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد اذا شرب منه ما دون السكر ونحوه
اي ما ذكر لا بقصد السكر ولا اللهو والطرب بل بقصد الاستمراء والتقوي على قيام الليل
وصيام النهار او غير ذلك من العبادات في القاموس مرؤ الطعام مثلثة الراء مراءة فهو مريء
هنيء حميد المغبة اي العاقبة كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف فيه ونحوه كالتداوي لم فلا
فكالاغماء جواب ان لانه ليس من جنس اللهو بل يعد من الامراض لا يصح معه تصرف كالبيع والشراء ولا
طلاق ولا عتاق وان روي عنه اي عن ابي حنيفة والراوي عبد العزيز الترمذي انه ان
علم البنج وعمله اي تاثيره في العقل ثم اقدم على الاكل صح كل من طلاقه وعتاقه وان كان طريقه
محرما كمن اي كالحاصل من تناول محرم او مثلث ومن المحرم شرب المثلث على قصد السكر او اللهو
او الطرب كذا ذكره الشارح والمتبادر من العبارة باعتبار المقابلة عدم دخول المثلث في المحرم وان
يراد به ما لم يقصد السكر واللهو غير انه صنيعه ينافي ما سبق من قوله والمثلث كما لا يخفى فلزم حمله
على ما ذكره فيكون من التخصيص بعد التعميم لمزيد الاهتمام بشانه فلا يبطل التكليف فتلزمه الاحكام
وتصح عباراته من الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاستقراض لان العقل قايم وانما عرض فوات فهم الخطاب بمعصيته فبقي التكليف في حق
الاثم والقضا للعبادات المشروعة لما القضاء اذا فاتته في حالة السكر وان كان لا يصح اداؤها في
تلك الحال وجعل الفهم كالموجود زجرا له الا انه يجب الكفارة مطلقا اي ايا كان المزوج او غيره
في تزويج الصغار في هذه الحالة ومهر المثل على هذا ايضا لان اضراره بنفسه لا يوجب جواز
اضرارها يعني في التزويج من غير الكفو ومن دون على نفسه وعليها فان جواز اضراره بنفسه
لا يجوز في حق غيره ولا يستلزم جواز الاول لصاحبه ثاني ويصح اسلامه لوجود اصل العقل
كالمكره اي كما صح اسلام المكره لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما رواه البخاري وحكي عن ابن عباس
موقوفا عليه والدارقطني والطبراني والبيهقي عن عمر مرفوعا لا ردته لعدم القصد لذكر
كلمة الكفر بدليل انه لا يذكرها بعد الصحو فلم يوجد ركنها وهو تبدل الاعتقاد فصار كالجاري
على لسان الصاحي خطا او بالهزل اي مميزا اذ المتكلم بالكفر هزلا مع عدم تبدل اعتقاده للاستخفاف

اي لانه صدر عن قصد استخفافا بالدين ولا استخفاف من السكران لعدم القصد وعدم اعتبار الشارع
ادراكه قايما به عن علي رضي الله عنه قال صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعانا وسقانا
من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلاة فقدموني فقرات قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون
ونحن نعبد ما تعبدون قال فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون قال الترمذي حسن صحيح غريب ثم هذا استحسان قدم على القياس وهو
صحة ردته لكونه مخاطبا كالصاحي كما ذهب اليه ابو يوسف ونقل الشارح عن المصفى ان عدم صحة
ردته في الحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان في الواقع قصد ان يتكلم به ذاكرا معناه كفر
والا فلا ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى لا يحد لان حاله
يوجب رجوعه لعدم ثباته على شيء ولا سيما على شيء يلزمه الحد مع زيادة شبهة انه يكذب على نفسه
فيندرئ عنه لان مبنى حق الله تعالى على المسامحة نعم يضمن المسروق لانه حق العبد ولا يبطل بالرجوع
ولو اقر بما لا يحتمله اي الرجوع كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد من زنا او سرقة
او قذف معطوف على اقر حال صحوه حد اذا صحا اذ في حال السكر لا يحصل الانزجار المقصود من الحد وعن
الشارح بانه يفهم من العبارة ان الجزاء في جميع ذلك حد وليس كذلك اذ في صورة حق العبد كالقصاص
ليس بحد قال ولعل المراد حد اذا صحا واخذ بموجب الباقي انتهى والامر فيه هين اذ يجوز اطلاق
الجزء على الكل تغليبا وحده اي السكر اختلاط الكلام والهذيان على قول اكثر الائمة الثلاثة
ونقل الشارح عن المصنف والمراد ان يكون غالب كلامه هذيانا فان كان نصفه مستقيما فليس بسكران
واليه مال اكثر المشايخ واختاروه للفتوى ويؤيد هذا التحديد قول علي رضي الله عنه اذا سكر
هذى رواه مالك والشافعي وزاد ابو حنيفة في حد السكر الموجب للحد انه لا يميز بين الاشيا
ولا يعرف الارض من السما وانما اعتبرت السماء بمعرفة الارض لان الاشيا تتبين باضدادها وهما
بمنزلة الضدين اذ لو ميز بينهما ففيه اي في سكره نقصان وهو اي نقصانه شبهة العدم
اي عدم السكر وهو الصحو فيندرئ الحد بها اي بهذا النقصان واما حد السكر في غير وجوب
الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه اي مع اختلاط الكلام
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد عنده قال الشارح قال المصنف وانما اختاروا للفتوى
قولهما لضعف وجه قوله وذلك انه حيث قال يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها فقد سلم ان السكر
يتحقق قبل الحالة التي عينها وانه متفاوت مراتبه وكل مرتبة هي سكر والحد انما انيط في الدليل
الذي اثبت حد السكر بما يسمى سكرا لا بالمرتبة الاخيرة منه على ان الحالة التي ذكرها قلما يصل اليها
سكران فيؤدي الى عدم الحد بالسكر انتهى وقيل اختلاط الكلام او عدم التمييز بين الاشيا
ليس نفس السكر وانما هي علامته فقيل هو معنى يزيل العقل عند مباشرة سببه وقيل غفلة
تعرض لغلبة السرور على العقل بمباشرة موجبها فخرج الغفلة التي ليست لغلبته كالتي من شرب

الافيون والبنج فانها من قبيل الجنون لا السكر لكن الحقت به شرعا للاشتراك في الحكم وفيه ما فيه
ومنها اي من المكتسبة من نفسه الهزل وهو اللعب لغة واصطلاحا ان لا يراد باللفظ
ولا لنفسه المعنى الحقيقي ولا المجازي بان لا يراد به شيء او يراد به ما لا يصح ارادته منه ضده الجد
ان يراد باللفظ احدهما اي المعنى الحقيقي او المجازي وما يقع الهزل فيه من الاقسام انشاآت
اي الهازل بالمباشرة اي التكلم بالفاظها لا بحكمها اي لا ثبوت الاثر المترتب عليها على تقدير
ارادة معناها الحقيقي او المجازي او اخبارات او اعتقادات لان ما يقع فيه الهزل ان كان احداث
حكم شرعي فانشا والا فان كان القصد منه بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد كما نبين اليه بقوله
والاول اي الانشا احداث الحكم الشرعي اي احداث تعلقه اذ نفس الحكم الشرعي قديم كما مر غير مرة فاما
انها اي يحتمل النقض اي الفسخ والاقالة كالبيع والاجارة فاما ان اتفقا اي تواضعا في اصله اي بجريان
المواضعة بين العاقدين قبل العقد على التكلم به اي بلفظ العقد غير مريدين حكمه اي العقد او تواضعا
على قدر العوض اي الثمن او المبيع مثلا او تواضعا على جنسه اي العوض ففي الاول اي فيما تواضعا
اصله ان اتفقا بعده اي العقد على الاعراض عنه اي الهزل الى الجد بان قالا بعد البيع قد اعرضنا
وقت البيع عن الهزل ومضينا بطريق الجد لزم البيع وبطل الهزل لان العقد الصحيح يقبل الاقالة فهنا اولى
او اتفقا على البناء على العقد عليه اي على الهزل اصبح كشرط الخيار اي صار العقد كالعقد المشتمل على
شرط الخيار لهما اي للعاقدين متعلق بالخيار مؤبدا اذ رضيا في هذا العقد بالمباشرة فقط اي
لا بالحكم الذي هو الملك ايضا كما في الخيار المؤبد فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد ولا يملك المبيع فيه
بالقبض لعدم الرضا بالحكم كذا قال صدر الشريعة وغيره وفي التلويح لو قال لعدم الاختيار والحكم لكان اولى
لان المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
الرضا اذ الاختيار القصد الى الشيء وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختاره
لا يرضاه ومن هنا قالوا المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه انتهى ولا يخفى عليك ان فيما
نحن فيه كلاهما معدومان فيحمل الرضا على ما يعمهما ثم هذا بخلاف البيع الفاسد من وجه حيث
يثبت به الملك بالقبض لوجود الرضا بالحكم هناك فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على
المواضعة احدهما اي العاقدين انتقض لان لكل منهما النقض فينفرد به لا ان اجازه اي احدهما العقد
دون الاخر لتوقفه على اجازتهما جميعا لانه كخيار الشرط لهما فان اجازاه اي العاقدان العقد جاز في مدته
الثلاثة اي بشرط ان تكون اجازتهما في ثلاثة ايام من وقت العقد عنده اي ابي حنيفة كما في
الخيار المؤبد عنده لا لامتناع المفسد فيما بعدها لتقرر المفسد بمضيها ومطلقا عندهما اي وجاز اذا
اجازاه اي وقت ارادا ما لم يتحقق النقض عند ابي يوسف ومحمد كما في الخيار المؤبد عندهما وهذه
ثالثة صور الاتفاق او اتفقا على انه لم يحضرهما اي لم يقع بخاطرهما وقت العقد شيء اي لا البناء على المواضعة
ولا الاعراض عنها وليس معنى الاتفاق هاهنا قصدهما عدم حضور شيء من الامرين وقت العقد فانه

هذا العقد يستلزم المحظور بل المراد انهما اجمعا بالاتفاق بعد خلوصهما عنهما وقت العقد وهذه ثالثة
صورة الاتفاق او اختلفا في الاعراض عن المواضعة والبنا عليها فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة
وقال الاخر اعرضت عنها والحد هو الظاهر صح العقد عنده اي ابي حنيفة فيهما عملا بما هو الاصل في
العقد الشرعي وهو الصحة واللزوم لانه شرع للملك والجد هو الظاهر فيه وهو اي العمل بالاصل فيه
اولى من اعتبار المواضعة لانها عارضة لم تتورد دعوى مدعيها بالبيان فلا يكون القول قوله كما في دعوى
الشرط ولم يصح العقد فيهما عندهما لان العادة البنا اي لان العادة في مثله البنا على المواضعة السابقة
وكيلا تلغو المواضعة السابقة فيكون عبثا ولا يفوت المقصود منها وهو صون المال عن
المتغلب مثلا فهما اي ابنا على المواضعة الظاهر ودفع بان العقد الاخر الخالي عن ان يخرجهما
شيء ناسخ للمواضعة السابقة مع ان الاليق بحال اهل الديانة الرجوع عن المواضعة وترجيح المحكم
قولهما بقوله وقد يقال هو اي كون الاخر ناسخا لها نسخ الرضا به اذ مدار العقود والفسوخ على
المراضاة والبيان بقوله اذ مجرد صورة العقد لا يستلزمه اي النسخ ونفي ما اتفقا عليه
الا باعتبار اي الرضا به وقد فرض عدم ارادة شيء في الصورة الثالثة فينصرف العقد الى
موافقة العقد الاول اي المواضعات السابقة وكون احدهما اعرض في الصورة الرابعة لا يوجب صحته اي
العقد اذ لا يقوم العقد الا برضاهما ولو قال احدهما اعرضت عند العقد عن المواضعة السابقة
و قال الاخر لم يحضرني شيء وهذه صورة خامسة او بنى احدهما اي قال احدهما اني بنيت العقد على
المواضعة السابقة وقال الاخر لم يحضرني شيء وهذه صورة سادسة فعلى اصله اي ابي حنيفة
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض في صحة العقد عملا بما هو الاصل في العقد فكانهما اعرضا
في الصورة الاولى وفي الصورة الثانية باعراض احدهما تنتفي المواضعة فيصح العقد وهما يجعلا
عدم الحضور على اصلهما كالبنا على المواضعة ترجيحا للمواضعة على الاعراض بالعادة والسبق فلا
يصح العقد في شيء منهما وفي التلويح هذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند
ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البنا واورد عليه انه لم يظهر جهة الصحة على اصل ابي
حنيفة فيما اذا بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فانه ينبغي ان لا يصح على اصله لاجتماع المصحح والمفسد
والترجيح للمفسد كذا ذكره الشارح ولا يخفى عليك ان المصحح انما هو الاصل في العقد وهو الصحة
ولا مفسد هاهنا سوى المواضعة ولا تتحقق المواضعة الا بالبنا عليها معا وقد عرفت ان عدم الحضور
كالاعراض عن المواضعة عنده وعلى تقدير عدم تسليم هذه المقدمة لا يرد شيء على ما في التلويح لانه
لا يبعد كونه ماخوذا من صورة الاتفاق كما مر مع ان الحكم هاهنا مدعى له ولا يخفى ان تمسكه
بان الاصل في العقد الصحة وهما اي كل من الشيخين بان العادة تحقيق المواضعة اهي اي كل من الشيخين
فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبنا بان يدعي احدهما انه كان هناك اعراض من الجانبين
او من جانب ويدعي الاخر خلافه وكذا في البنا واما اذا اتفقا على الاختلاف بان بيعا باعراض

احدهما وبنا الاخر فلا اي فلا يحكم بالصحة بل بعدم الصحة حينئذ بالاتفاق وهو ظاهر فمجموع صور
الاتفاق والاختلاف ثمانية وسبعون فالاتفاق على اعراضهما او بنائهما او ذهولهما
او بنا احدهما واعراض الاخر او بنا احدهما وذهوله اي الاخر او اعراض احدهما
وذهول الاخر ستة والاختلاف اي صورة وهي دعوى احدهما اعراضهما ودعواه
بنائهما ودعواه ذهولهما ودعواه بناه اي احدهما المدعي مع اعراض الاخر ودعواه
بناه مع ذهوله اي الاخر ودعواه اعراضه مع بنا الاخر ودعواه اعراضه مع
ذهوله اي الاخر ودعواه ذهوله مع بنا الاخر ودعواه ذهوله مع اعراضه
اي الاخر وقوله والاختلاف مبتدا خبره تسعة وكل من الصور التسعة مركب مع دعوى
العاقد الاخر وهي احدى الثمانية الباقية واما تفسير عدم المضموم اليه بواحدة هي
من افراد المضموم اليه لان في بيان صور الاختلاف فاذا ضربت التسعة في الثمانية تحصل
صور الاختلاف الحاصل من الضرب اثنين وسبعين وضم اليها ستة الاتفاق على ما مر انفا
على ما مر انفا فمجموع صور الاتفاق والاختلاف ثمانية وسبعون قال الشارح قيل والحق
ان يجعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلاثين اذا اريد باحدهما غير معين واحدى
وثمانين اذا اريد به معينا فحينئذ صور الاتفاق تسع وصور الاختلاف اثنان وسبعون
انتهى هكذا نقل ولم يبين مراد هذا القائل مع كمال الحاجة الى البيان ولعله اراد باحدهما
الذي يصير عند التعيين وعدم التعيين احد العاقدين وانه اذا لم يعين بحيث يتم كلامهما على
سبيل البدل تتحقق في الاختلاف تسع صور بل تنحصر في ست دعواه اعراضهما او بنائهما او
ذهولهما او اعراض احدهما لا على التعيين مع بنا الاخر او ذهوله ولم يبق الا دعواه بنا احد
مع ذهول الاخر ولا يمكن ان يقال حينئذ او مع اعراضه لانه راجع فيما سبق بسبب تعميم
احدهما بخلاف ما اذا ادعى اعراض عمرو مثلا بعد تعيينه تنتشر زيد مع بنا عمرو او ذهوله او
ادعى بنا زيد مع اعراض عمرو او ذهوله او ادعى ذهوله زيد مع اعراض عمرو او بنائه فهذه
ستة بعد تلك الثلاثة الاول ولا يخفى ان مجموع صور الاختلاف اذا كانت ستة وضربت
في الخمسة يحصل ثلاثون واذا كانت تسعة وضربت في الثمانية يحصل ما ذكره المصنف
وعلى هذا القياس صور الاتفاق ستة على عدم التعيين وتسعة على التعيين مع انه اعتبار
في جانب الاتفاق عدم التعيين لعدم النزاع المحوج الى ذكر التفصيل واما ان تواضعا
في قدر العوض بان تواضعا على البيع بالفين والثمن الف اي وعلى ان الثمن الف فهما اي ابو
يوسف ومحمد يعملان في جميع صور الاتفاق والاختلاف بالمواضعة فيكون بما تواضعا عليه الا في اعراضهما
عنها فانهما يعملان بالاعراض فيصح العقد على الفين وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة
وهو اي ابو حنيفة في الاصح عنه يعمل بالعقد فيتعلق بصحته بالفين في الكل والفرق له اي

هما

ابو يوسف

ن

في وقت [illegible] عمهما

ابي كل من التسكين

لابي حنيفة بين البناء هنا وثمة اي فيما اذا كان المواضعة في اصل العقد بين ان ابا حنيفة
في صورة البناء على المواضعة في القدر يحكم بموجب المواضعة بسبب ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لقبول البيع بالالف الاخرى لعدم دخول الاخرى في
العقد فيصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا تجب احد الالفين وهذا شرط فاسد لانه خلاف
مقتضى العقد وفيه نفع لاحدهما فيفسد البيع لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط رواه
ابو حنيفة والحاصل الثاني بين تصحيحه اي تصحيح اصل العقد الذي لا مواضعة فيه واعتبار
المواضعة المستلزم وجود الشرط الفاسد ملتزم اعتبار احدهما صونا لتصرف العاقل عن
الاهدار بحسب الامكان وقد ثبت تصحيح العقد ترجيحا للاصل وهو العقد المحقق بالاتفاق
على خلاف الاصل فينتفي الثاني وهو اعتبار المواضعة فان الاصل في العقود الجد لا الهزل
فرعاية جانب العقد بحمله على الجد اولى من رعاية جانب المواضعة التي كالهزل وللشارح
ههنا كلام غير منقح يفهم منه انه حمل الاصل على البيع والفرع ترجيحا للبيع الذي هو الاصل
على الوصف الذي هو الثمن وعلله بقوله اذ هو وسيلة الى البيع لا مقصود ولا لزوم اهدار الاصل
لاعتبار الوصف وهو باطل انتهى ولا يخفى انه يجري هذا على تقدير ان يكون العمل بالمواضعة مستلزما
ترجيح الثمن على البيع وهو غير ظاهر اللهم الا ان يقال اعتبار الزيادة في الثمن رعاية للبيع لكنه
لا يبقى حينئذ ارتباط تام بين الحاصل وما قبله فتدبر واما ان تواضعا في جنسه اي الثمن
بان يتفقا في اظهار العقد بمائة دينار مثلا ويكون الثمن في الواقع الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا
في الكل اي في جميع صور الاتفاق والاختلاف على ما سبق والفرق لهما بين الهزل في القدر والجنس
حيث قالا في القدر يعمل بالمواضعة وفي البناء في الجنس يعمل بالعقد فيه ان العمل بالمواضعة مع الصحة
غير ممكن ههنا لان البيع ينعدم لعدم تسمية بدله فيه اذ هي ركنه او باعتبار المواضعة يكون
البدل الالف وليس الالف مذكورا في العقد بل المذكور فيه مائة دينار وهي غير الثمن فلا
يمكن تصحيح العقد مع العمل بالمواضعة فان قيل فليكن العمل بالمواضعة بنفي تصحيح العقد قلنا
ان العمل بها ليس الا لتحقيق غرضهما منها وهو صحة العقد مع البدل المتواضع عليه وهو غير ممكن
لما ذكر بخلافه اي المواضعة في القدر فانه يمكن التصحيح للعقد المتواضع عليه مع اعتبارها اي
المواضعة فانه ينعقد البيع بالالف الكائنة في ضمن الالفين ثم اراد ان يبين جوابهما عن قول
ابي حنيفة انه يفسد البيع بالشرط المذكور فقال والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له
من العباد لاتفاقهما على عدم تمنيته فوجوده كعدمه ولا يفسد العقد به اذ كل شرط لا طالب له من
العباد غير مفسد لعدم افضائه الى المنازعة كشرط ان لا يعلف الدابة تعقب عليه صدر
الشريعة بان الشرط فيما نحن فيه لاحد المتعاقدين لكن لا يطالب المواضعة وهي لا يفيد الصحة
كالرضا بالهزل انتهى وقد يناقش ايضا بانه ربما ينازع احدهما رجوعا منه عن المواضعة فلينا
مل

واما فيما لا يحتمله اي النقض لكونه مما لا يجري فيه الفسخ والاقالة فلا مال فيه كالطلاق والعتق
مجانا فيهما والعفو عن القصاص واليمين والنذر فيصح كل من هذه الشرع ويبطل الهزل
لان الرضا بالسبب الذي هو ملزوم للحكم شرعا فلا يمنع الهزل من انعقاده فينعقد ثم بين المراد من
السبب بقوله اي العلة وسنذكر ما يؤيده من السنة ولنا اي لكونه ملزوما لا يجري فيه
شرط الخيار لانه يفيد التراخي في الحكم ومن حكم هذه الاسباب عدم التراخي فيه بخلاف قولنا
الطلاق المضاف كانت طالق غدا سبب للحال فانه اي السبب يفضي الى المقصود لا العلة
ولذا لا يستند الى وقت الايجاب وجاز تاخر الحكم عنه ولو كان علة لا يستند كما في البيع بخيار
الشرط والحاصل ان الطلاق المنجز علة ملزومة للحكم فاذا اضيف صار سببا فقط وحقيقة
السبب ما يفضي الى الحكم انما لا يستلزم في الحال وما فيه المال ضمنا كالنكاح فان المقصود الاصلي
منه من الجانبين الحل والتناسل والمال مشروع فيه لاظهار خطر المحل ولذا صح بدون ذكر المهر ويتحمل
في المهر من الجهالة ما لا يتحمل في غيره وقد نقل الشارح عن المصنف ان كون النكاح لا يحتمل الفسخ
محل نظر فان التفريق بين الزوجين لعدم الكفاءة ونقصان المهر وخيار البلوغ وبردتها فسخ
فان تواضعا في اصله اي النكاح بان قال اريد ان اتزوجك باطلا هازلا لا عند الناس ولا
يكون بيننا في الواقع نكاح ووافقته على ذلك وحضر الشهود عند العقد لزم النكاح
وانعقد صحيحا قضاء وديانة بان تصادقا على الاعراض او البناء او انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
على ما مر لعدم تاثير الهزل فيه لكونه غير محتمل الفسخ وفيه ما مر فالاولى ان يستدل بقوله
صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه احمد و
الترمذي حسن غريب وصححه الحاكم او تواضعا في قدر المهر اي على الفين ويكون في الواقع الفا
فان اتفقا على الاعراض فالالفان اي فالمهر الالفان بالاتفاق لبطلان المواضعة باعراضهما عنها
او اتفقا على البناء فالالف المهر بالاتفاق لان الالف الاخرى ذكر هزلا ولا مانع من اعتبار الهزل
فيه اذ المال لا يجب مع الهزل والفرق له اي لابي حنيفة بينه اي الهزل بقدر المهر وبين الهزل
بقدر الثمن في البيع حيث اعتبر التسمية في الاتفاق على البناء في المواضعة على قدر البدل
فيه واعتبر المواضعة ههنا انه اي البيع يفسد بالشرط الفاسد وقد مر وجه فساده
ولا يفسد اصله لا النكاح اي بخلاف النكاح فانه لا يفسد به فامكن اعتبار المواضعة فيه من
غير لزوم فساد وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا بوجه من وجوه الاختلاف وقد عرفتها
جاز النكاح بالفين في رواية محمد عنه اي ابي حنيفة بخلاف البيع لان المهر تابع في عقد النكاح
حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع فان الثمن وان كان فيه وصفا غير مقصود
بالذات بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه ركنا حتى فسد البيع لجهالة في الثمن
لجهالته فضلا عن عدمه اي الثمن وهو اي الثمن كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا

كما عرفت فيلزم ما تقدم من التنافي بين تصحيح العقد واعتبار المواضعة وبثبوت التصحيح ترجيحا وفي
رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو الاصح كما ذكره فخر الاسلام وغيره يلزم مهر المثل كما في البيع
لان كلا من المهر والثمن لا يثبت الا قصدا او نصا والعقل يمنع عن اشتراط على انه لا يتحمل
عندهما المهر وبالقيمة عقدا مبتدأ عند اختلافهما لا بناء على المواضعة كذا في كشف المنار وفي كشف
الكبير وغيره لان في المسمى قصدا لجانب الفساد واعتبار للجد الذي هو الاصل في الكلام
او تواضعا في الجنس اي جنس المهر بان يذكرا عند العقد مائة دينار والمهر في الواقع الف درهم
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اي فالواجب ما سمياه عند العقد وهو مائة دينار لبطلان
المواضعة بالاعراض او توافقا على البناء فمهر المثل اجماعا لانه تزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا
يثبت المال به اي بالهزل والمتواضع عليه لم يذكر في العقد والتزوج بلا ذكر يوجب مهر المثل
بخلافهما اي المواضعة في القدر لانه اي القدر المتواضع عليه كالالف مذكور ضمن المذكور
في العقد كالفين او توافقا على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد
عن ابي حنيفة الواجب مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة كالبيع
يعني لما وقع التنافي بين صحة العقد باعتبار المسمى وبين موجب المواضعة تعين المصير الى بطلان
المسمى لانه لو لم يحكم ببطلانه بل يصح للزم صيرورة المهر مثل الثمن في البيع في كونهما مقصودين
بالصحة وقد سبق انهما مختلفان في هذا الاعتبار فان الثمن ركن والمهر تابع وقد بين ذلك فيلزم مهر
المثل عند بطلان المسمى وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة الواجب المسمى والمواضعة باطلة كما في البيع
اي مثل الثمن لان كلا من المهر والثمن لا يثبت الا قصدا او نصا الى اخر ما ذكرنا وعندهما اي ابي يوسف
ومحمد الواجب مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر مسمى في العقد لبطلان
التسمية لترجيح المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل وما يثبت فيه المال مقصودا بان لا
يثبت بلا ذكره اي المال كالخلع والعتق على مال والصلح على دم العمد فهزلها اي الاشياء المذكورة
في الاصل اي في اصل هذه العقود بان تواضعا ان يطلقها بمال او يعتقه على مال او يصالحه
عن دم العمد على مال على وجه الهزل ولم يكن هناك في الواقع طلاق ولا عتاق ولا صلح او القدر
بان يطلقها على الفين او اعتقه عليها او صالحه عن الدم كذلك مع المواضعة بان المال الف
او الجنس بان يطلقها او يعتقه او يصالحه على مائة دينار مع المواضعة على ان الواجب الف درهم
يلزم منه الالزام والضمير للموصول اعني ما فيه الطلاق معمول يلزم والمال كلها اي في الاولى
في صورة الاتفاق على الاعراض وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور بان يتفقا على
انه لم يحضرهما حال العقد شيء من الاعراض والبناء وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء
اتفاقا اي باتفاق الائمة الثلاثة مع اختلاف في الترجيح ففي الاخيرين اي عدم الحضور
والاختلاف في الاعراض والبناء عنده اي ابي حنيفة لترجيح العقد على المواضعة وذلك

اي ترجيحه عليها في الاختلاف بحمل القول لمدعي الاعراض لان الاصل في العقود الرغبة والصحة
والنزوع سالم عن صحتهما وضعا لم يوجد اذ وجد المواضعة صار مشكوكا فيه بسبب الاختلاف
واما عندهما فالعقد في الصورة الاولى فظاهر لبطلان المواضعة باتفاقهما فلهذا لم يذكره ولعدم
تاثير الهزل عندهما في صورها اي المواضعة حتى لزمها اي الطلاق والمال في صورة
البناء على المواضعة ايضا عندهما لان المال وان لم يثبت بالهزل لكنه تبع للطلاق لاستغنائه
اي الطلاق عنه اي المال لولا العقد الى ذكره اي لو لم يقصد ذكر المال في باب الطلاق كان يثبت
من غير ان يثبت المال بخلاف النكاح فانه يثبت فيه وان لم يقصد ذكره فقصد ذكر المال في الطلاق
كان المال سماه ضمنيا فاذا ثبت المتضمن على صيغة الفاعل وهو الطلاق ثبت المتضمن على صيغة
المفعول وهو المال ولما كان المفهوم من قوله وما فيه مقصود الى اخره كون المال في العقود
المذكورة مقصودا وهو قوله لكنه تبع كونه غير مقصود وبينهما تناقض بحسب الظاهر دفعه
بقوله والتبعية اي تبعية المال للطلاق لهذا المعنى اي باعتبار كونه متبوعا في العقود حتى صح
مع الهزل وقد اشار الى هذا المعنى بقوله تابعا في الثبوت لكونه بمنزلة الشرط فيه
والشرط اتباع لما عرف ولا يخفى عليك ان قوله لهذا المعنى اشارة الى ما فهم مما قبله وهو ما
ذكرنا لا ما ذكر لانا في المقصودية بالنظر الى العاقد يعني اذا نظرنا الى نفس العقد وجدنا
الطلاق اصلا والمال تبعا وضمنيا لما ذكر من الاستغناء واذا نظرنا الى العاقد وجدنا المال
مقصودا له فلا منافاة بينهما لاختلاف الجهتين بخلاف تبعيته اي المال في النكاح فانها بمعنى انه
اي المال غير المقصود اي النكاح بلا ذكره بل وقع نفسه لفظا والخطر للبضع والحاصل انه ليس بمقصود
منه لكنه مقصود فيه لما ذكره له ايش فيه الهزل كما في سائر الاموال وان لم يوثر في النكاح
وعن شمس الائمة انه جعل المواضعة في الطلاق على مال مثلها في النكاح اذ كان الهزل في قدر
البدل وعنده اي ابي حنيفة في البناء في الاوجه الثلاثة المواضعة في اصل التصرف وفي قدر البدل
وفي جنسه يتوقف الطلاق على مشيئتها اي اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجد
واسقاط الهزل كما يتوقف وقوعه في خيار الشرط في الخلع من جانبها على اختيارها لان
الهزل بمنزلة خيار الشرط عنده لكنه في الخلع غير مقدر بالثلاث بخلاف البيع لان الشرط في الخلع
على وفق القياس وتقييده بالثلاث في البيع لكونه على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص
وذلك لان الخلع اسقاط والبيع اثبات وتعليق اثبات المال بالخطر في معنى القمار وانما ذهب
الى التوقف لان الاصل ان يراعي جانب العقد وجانب المواضعة بحسب الامكان وفي القول
بالتوقف رعاية الجانبين كما اشار اليه بقوله لا امكان العمل بالمواضعة مع تصحيح العقد
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو اي الشرط الفاسد ههنا اذ يتعلق
الطلاق بجميع البدل المذكور في التسمية ولا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف على اختيارها

وإذا قلنا بعدم فساد الخلع صححنا العقد وحيث حكمنا بالتوقف عملنا بالمواضعة إذ حاصلها جعل
الطلاق متعلقا بجميع البدل مع قبولها على سبيل الهزل فالمطلق يلزم المبادلة في الحال رعي لجانب
الهزل وحيث توقف وقوع الطلاق على اختيارها وجب البدل وصح عقد الخلع بالمسمى ولو على سبيل
التعليق لا التنجيز وقيل ينبغي أن يتوقف على اجازتهما معا لما أجمعوا عليه من أن الهزل كشرط
الخيار لهما ولذا إذا بنى أحدهما في البيع وأعرض الآخر لا يصح العقد وأجيب بأن ذلك في عقد
الخلع ونحوه مما يحتمل كل من البدلين فيه شرط الخيار وفي الخلع ونحوه من الطلاق والعتاق
والصلح لا يحتمله إذ ليس في معنى ما شرع فيه الخيار وفي الخلع وحكى لما كان تقرير الدليل على
المذهبين في الطلاق سواء كان في الخلع أو في الطلاق على مال وكان العتق على مال والصلح عن
دم العمد سواء كان في الحكم ألحقهما به بقوله **والعتق والصلح عن دم العمد فيه** أي في كل منهما
مثل ما في الطلاق من الحكم والتفريع **وأما تسليم الشفعة هزلا فقبل طلب المواثبة** وهو طلبها
كما علم بالبيع **هو كالسكوت** مختارا **يبطلها** أي الشفعة إذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلبها
فورا بعد العلم بالبيع **وبعده** أي طلب المواثبة سواء كان بعد طلب التقرير والإشهاد وهو أن
ينهض بعد طلب المواثبة فيشهد على البائع إن كان المبيع بيده أو على المشتري أو عند العقار
على طلبها أو قبله **يبطل التسليم فتبقى الشفعة لأنه** أي تسليمها **من جنس ما يبطل بالخيار لأنه**
أي التسليم **في معنى التجارة لكونه** أي التسليم **استيفاء أحد العوضين** وهو ههنا الدار المشتراة
على ملكه أي أحد المتعاوضين وهو ههنا المشتري ومن ثمة يملك الأب والوصي تسليم شفعة الصبي
عند أبي حنيفة كما يملكان البيع والشراء له وإسقاطه أحد العوضين مع استحقاق الاستخراج من ملكه
يحتاج إلى إسقاط الاستحقاق فيتوقف التسليم الذي هو الاستيفاء على الرضا ممن يتعلق منه
التسليم **بالحكم** وهو الملك الذي أريد ابقاؤه **والهزل ينفيه** أي الرضى بالحكم **وكذا يبطل به**
أي بالهزل **إبراء المديون والكفيل لأن فيه** أي في كل منهما **معنى التمليك** أما في المديون فلأنه
بالإبراء يملك ما في ذمته من الدين وأما في الكفيل فلأنه يملك رقبته بعدما كانت مشغولة بمطالبة
ويرتد الإبراء فيهما **بالرد** كما إذا أسلم الشفعة بعد طلب المواثبة فلم يقبل المدعي عليه تسليمه
يرجع إليه حق الشفعة معطوف على قوله فيه معنى التمليك **فيؤثر فيه** أي الإبراء كالتسليم **الهزل**
تفريع على كونه بحيث يرتد بالرد مع أن فيه معنى التمليك **وكذا الإخبارات وهو الثاني** من
الأقسام الثلاثة لما يقع فيه الهزل **سواء كانت إخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح** كالأصح
أو كانت إخبارا عما **لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق** وسواء كانت إخبارا **شرعا ولغة**
كما إذا تواضعا على أن يقرا بأن بينهما نكاحا أو بيعا في هذا بكذا فكونهما إخبارين لغة ظاهر
وأما شرعا فلأن الشرع لا يحكم بانشاء عقد بينهما بهذه الأقارير لو كان لهذا الإخبار مصداق
ثابت فقد تحقق هناك وإلا فالكذب محض لا مصداق له ولا يثبت به عقد بينهما **أو إخبارا**

لغة فقط والشرع يجعله إنشاء **مفترزة** حال عن ضمير الإخبارات في كانت باعتبار نسبة ما عطف
على خبرها الثاني أعني لغة فقط **شرعا** أي في الشرع ومعنى تقريرها كونها إنشاء للإقرار **كالإقرار**
بأن لزيد عليه كذا فإن قوله له علي كذا وإن كان بحسب اللغة إخبارا يحتمل الصدق والكذب لكن
بحسب الشرع إنشاء به يجب في ذمته المبلغ المسمى من غير التفات إلى أنه هل كان له عليه قبل
هذا الكلام أو لا **لا يثبت** شيء منها مع الهزل **لأنها** أي الخبر شرعا ولغة أو لغة فقط **يعتمد صحة المخبر**
عنه أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاما بثبوته ونفيه وتحققه إنما يكون
بالجد والرضا به والهزل ينافيه **ألا ترى أن الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل** لانعدام
الرضا **فكذا هازلا** لأن الهزل دليل عدم الصحة حتى لو أجازه بعد ذلك لم يجز لأن الإجازة
إنما تلحق منعقدا ولا انعقاد مع الهزل بخلاف ما لو طلق إنسان زوجة غيره أو أعتق عبد غيره
فإنه أمر محقق فإذا أجاز الزوج والسيد طلقت وعتق **وكذا الهزل في الاعتقادات وهو**
الثالث من الأقسام المذكورة **وأما تبديل الردة بالهزل** أي تكلم المسلم بالكفر هزلا **فهو** أي
بسبب الهزل نفسه **للاستخفاف** لأن الهازل راض بإجراء كلمة الكفر على لسانه وهو استخفاف
وكفر بالنص قال الله تعالى ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله
كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم بالإجماع **لا بما هزل به** وهو اعتقاد معنى كلمة
الكفر التي تكلم بها هازلا **لأنه لم يتبدل اعتقاده ويلزم الإسلام** أي يحكم بإسلام الكافر في أحكام
الدنيا **بالهزل به** أي إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ من دينه هازلا **ترجيحا لجانب الإيمان** إذ الأصل
في الإنسان التصديق والاعتقاد **كالإكراه عليه** أي الإسلام فإن المكره إذا أسلم يحكم بإسلامه
عندنا لوجوه تركه بل الهازل أولى بذلك لرضاه بما تكلم به بخلاف المكره وأفتى
الشافعي على ذلك في الحربي لا الذمي كما سيعرف في الإكراه كذا ذكره الشارح وقيل إن الهزل
إذا علم تحقق بعدم الرضا في زمان التكلم بالإيمان بخلاف المكره فإنه ربما يتبدل اعتقاده
في زمان التكلم به وأيضا الحس عند الهازل معنى اللفظ الدال على الإسلام لولا القرينة الصارفة
عن إرادة مدلوله فكيف ترجح على حقيقة الكفر فليتأمل **ومنها** أي المكتسب من نفسه
السفه في اللغة الخفة وعند الفقهاء **خفة تبعث الإنسان على العمل في ماله بخلاف مقتضى**
العقل ولم يقل والشرع كما قال بعضهم لأن مقتضى العقل أن لا يخالف الشرع لوجوب اتباعه
عقلا **مع عدم اختلاله** أي العقل فخرج الجنون والعته **ولا ينافي** السفه أهلية الخطاب ولا
الوجوب لوجود مناطهما وهو العقل والقوى الظاهرة والباطنة فهو مخاطب بجميع الأوامر
والنواهي **فلا يمنع شيئا من الأحكام** الشرعية من حقوق الله تعالى وحقوق العباد **وأجمعوا**
على منع ماله أي السفيه منه **أول بلوغه** سفيها **لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**

التي جعل الله لكم قياما نهي للاولياء عن ان يؤتوا الذين لا رشد لهم اموالهم فيضيعوها واضاف الاموال
الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيمون به معايشهم كقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم
المتصرفون فيها القوامون عليها وعلقه اي ايتاء الاموال اليهم بايناس الرشد حيث قال فان
آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم
فاعتبر ابو حنيفة مظنته اي الرشد بلوغ سن الجدية اي كونه جدا لعيزه ثم بينه بقوله
خمسا وعشرين سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر فابتدا
اقل مدة الحمل ثم يبلغ اثنتي عشرة سنة ويولد له في ستة اشهر وهذه المظنة مظنة بلوغ الر[شد]
لانه لا بد له من حصول رشد ما نظرا الى دليله اي حصول الرشد له ثم بين الدليل بقوله
من مضي زمن التجربة اذ التجارب لقاح العقول وهو اي حصول رشد ما الشرط لتنكيره اي لتنكير رشد
في الاثبات فيتحقق بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في الشروط المنكرة واذا تعين المظنة مدارا للحكم
وجب تسليم المال عند بلوغ هذا السن اونس منه الرشد او لا وردّاه اي صاحباه ايتاء المال
على حقيقته اي الرشد وهم يخلفه اي السفيه باخلاق الرشد واختلفوا في حجره اي السفيه
بان يمنع نفاذ تصرفاته القولية المحتملة للهزل اي التي يبطلها الهزل وهي ما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة
اما الفعلية كالاتلافات والقولية التي لا يبطلها الهزل وهي ما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والاعتاق
والنكاح والعتاق فالسفه لا يمنع نفاذها بالاتفاق واثبتاه اي ابو يوسف ومحمد حجر السفيه
عنها نظرا له لما فيه من صيانة ماله لوجوبه اي النظر له لمسلم لاسلامه وان كان فاسقا ونظرا
للمسلمين ايضا لانه باتلافه يصير مديونا يجب نفقته من بيت المال فيصير على نفسه وعلى المسلمين
وبالا وعلى بيت مالهم عيالا ونفاه اي ابو حنيفة حجر السفيه لانه اي السفيه لما كان مكابرة
العقل لعمله بخلاف مقتضاه لغلبة الهوى مع العلم بقبحه وترك الواجب وهو الاجتناب عن الاسراف
والتبذير عن علم لم يستوجب ولم يستاهل السفيه النظر اي ما يحسن الحجر عليه اذ لم
يستلزم ضررا فوقه اي فوق هذا الضرر لكنه يستلزم ذلك لما فيه من اهدار اهليته والحاقه بالجمادات
والبهائم وبهذه الاهلية يتميز عن ساير الحيوانات وملك اليد نعمة زائدة على ملك الرقبة ولدلالة الاجماع على اعتبار
اقراره باسباب الحدود قوله على صلة الاجماع بحذف المدلول عليه وهو اعتبار اقراره المذكور
اكتفاء بما يفهم من قوله فلو لزم شرعا الحجر عليه اي السفيه في اقواله المتلفة للمال للزم
الحجر عليه بطريق اولى في اقواله المتلفة لنفسه وهي اقراره باسباب الحدود واذ النفس
اولى بالنظر من المال الذي خلق وقاية لها ومع هذا البيان البالغ للاهب يعني البدر رحمه
الله فقد لما وبه قالت الائمة الثلاثة لا في النفاذ اي التنصيص على منع المال منه اي
السفيه في قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية كحلا تلفه اي لاجل ان لا يتلف ماله قطعا

الحجر عليه

اي بلا شبهة فهو تأكيد لكون المقصود من النص عدم الاتلاف واذ الحجر عليه الذي تعلق له
فلا ينبغي منع المال منه وايضا الحجر دفعا للضرر العام لانه قد يلبس على المسلمين انه غني بالتزيي
بزي الاغنياء فيتزوج منهم المسلمون او يمالونه فيتلفها وغير ذلك من الضرر العام بهم كما مر وهو اي
دفع الضرر العام واجب باثبات الضرر الخاص فصار كالحجر على المكاري المفلس وهو الذي
يتقبل الكراء ويؤجر الدواب وليس له ظهر يحمل عليه ولا مال يشتري به الدواب والطبيب
الجاهل والمفتي الماجن وهو الذي يعلم الناس الحيل قال الشارح كذا في طريقة علاء الدين
العالم ولفظ خواهر زاده والمفتي الجاهل لعموم الضرر من الاول في الاموال ومن الثاني في
الابدان ومن الثالث في الاديان ونوقش في البدايع ليس المراد من الحجر على هولاء حقيقة الحجر الذي
هو المعنى الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف الا ترى ان المفتي اذا افتى بعد الحجر واصاب في
الفتوى جاز ولو اجاب قبله واخطا لا يجوز وكذا الطبيب لو باع الادوية بعد الحجر نفذ بيعه
بل المراد المنع الحسي فهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان الحجر على السفيه للنظر
له لزم ان يلحق السفيه في كل صورة من انواع التصرفات الصادرة عنه بالانظر اي بمن يكون
الحاقه به انظر في تصرفاته لكن بينه وبين شبهين له مناسبة مصححة للحاقه بكل منهما فيعتبر
الحاقه بمن الحاقه به انظر وادخل في مصلحته ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فيثبت نسب
ولد امته اذا ادعاه حتى كان الولد حرا وكانت الامة ام ولده واذا مات كانت حرة ولا تسعى فان
توفير النظر بالحاقه بالمريض في حكم الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا
الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته فانه يكون فيه كالصحيح حتى تعتق من جميع
ماله ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حاجة غرمائه وفي شرائه ابنه وهو معسر
كالمكره اي يجعل كالمكره في شرائه فيفسد شراؤه فيثبت له اي للسفيه الملك بالقبض
ويعتق عليه حين قبضه ولا يلزم السفيه الثمن او القيمة في ماله جعلا له اي للسفيه في هذا
الحكم كالصبي لان الانظر له ان يلحق به لما فيه من دفع الضرر عنه واذا لم يلزمه اي السفيه الثمن
او القيمة وان ملكه بالقبض لان التزامه احدهما بالقبض غير صحيح لما ذكر بل يسعى الابن في
قيمته لم يسلم له اي للسفيه شيء من السعاية بل تكون السعاية كلها للبايع لان الغنم بالغرم
كعكسه اي كما ان الغرم بالغنم ولما كان الغرامة على البايع كان الغنيمة له لان الحجر للنظر عندهما
انواع يكون للسفه بنفسه اي بسبب نفس السفه سواء كان اصليا بان يبلغ سفيها او عارضيا
بان يحدث بعد البلوغ بلا توقف على قضا عليه بالحجر كالصبي والجنون عند محمد وبه اي بالقضا
عند ابي يوسف لتردده اي السفه بين النظر بابقاء ملكه اي السفيه وبين الضرر
باهدار عبارته وقد ذهب الى ترجيح كل من الجهتين مجتهد فلا يترجح احدهما الا بالقضا ولدين
اي ويثبت الحجر على العاقل البالغ بسبب كونه مديونا وان كان رشيدا اخوف التلجئة

اي

اي المواضعة لدفع الغرماء فيجعل ماله لغيره صورة ليحجر له بالافلاس فيسلم له والتلجئة قد تكون سمعا والمو
ضعة فيما في اصل العقد او في قدر البدل او في جنسه وقد يكون اقرارا بالقضاء اي يتوقف هذا الحجر على القضا
به اتفاقا بينهما اي ابي يوسف ومحمد لانه اي الحجر عليه نظر للغرماء فيتوقف على طلبهم بخلاف
الحجر على السفيه فانه للنظر له فلا يتوقف على طلب احد بل يكفي طلبه بلسان حاله فلا ينفذ تصرف المديون المحجور
في ماله الا نعم اي الغرماء باتفاقهم فيما يجب به وقت الحجر من المال اما ما حدث في يده بعد
الحجر من المال فهو كهم اي يحكم هذا المكتسب عموم نفاذ تصرفه فيه فلا يتقيد برضا الغرماء لعدم تعلق حق الغرما
به وقد يكون لامتناع المديون عن صرف ماله الى دينه المستغرق له فيبيعه القاضي ولو كان
ماله عقارا كبيعه اي القاضي عبد الذمي اذا ابى الذمي بيعه بعد اسلامه اي العبد المذكور كان
الاصل ان من امتنع على قضا ومنها اي من المكتسبة من نفسه السفر وهو لغة قطع المسافة
وشرعا خروج من محل الاقامة بقصد مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط وهو لا ينافي اهلية الاحكام وجوبا
واداء من العبادات وغيرها بل جعل سببا للتخفيف لانه مظنة المشقة فتنتصف رباعيته مكتوبة
التي هي اربع ركعات في الحضر ركعتين ابتدا لانها كانت اربعا ابتدا فاسقط منها ركعتان كما تقدم وجهه في
الرخصة ولما كان السفر اختياريا دون المرض وهو ايضا من اسباب التخفيف في بعض الاحكام فارقه
فالمرض اذا كان موجودا اول اليوم من ايام رمضان فتركه من وجد في صفة المرخص الصوم في ذلك اليوم
فله الترك ولا يأثم او صام صح صيامه فان اراد الفطر بعد الشروع فيه فان كان المرض المرخص حل
الفطر او كان السفر فلا يحل له الفطر لان العذر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يحتمل
الضرر وبعده يعلم الحرج بحيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع العذر الداعي الى الافطار بان لا يسافر
كذا قال الشارح والصواب ان يقال بان يترك في مكانه لان المفروض ان المرخص قد كان موجودا في اول
اليوم فقد تحقق السفر قبل اداء الفطر ومع ذلك يستشكل انه كان بحيث لا يمكنه النزول المانع من خوف ونحوه
الا انه لا كفارة على المسافر لو افطر لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السفر بالفطر فان وجد المرض
في اثنائه اي اليوم وقد شرع في صومه فانه اظهر العذر ثم الفطر في المرض حل الفطر لا في السفر
اذ تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه اختياري
والمرض ضروري كذا قيل وقد يقال كما لا يتبين بعروض السفر ان الصوم لم يكن واجبا في علم الله تعالى
بانه مسافر في هذا اليوم ولا ما يتبين لكون العارض المرخص مرضا فتامل وفي قلبه وهو ان افطر ثم
العذر لا يحل الافطار لعدم العذر عنده لكن لا كفارة اذا كان الطاري المرض لانه اي المرض سماوي
تبين به عدم الوجوب والكلام فيه قد سبق يجب الكفارة في السفر اي السفر بافطار يوم واجب من
غير اقتران شبهة حتى لو كان السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر فيه فتسقط
عند البعض في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في الحاشية ويختص بثبوت رخصه اي السفر من قصر
الرباعية وفطر رمضان وغيرهما بالشروع فيه اي في السفر قبل تحققه اي السفر لانه اي تحققه

بامتداده

بامتداده اي السفر ثلاثة من الايام بلياليها وان كان القياس ان لا يثبت الا بعد مضيها لان حكم العلة
لا يثبت قبلها يرد عليه ان حقيقة السفر على ما ذكر في تعريفه انما هو الخروج عن محل الاقامة بقصد
السير المذكور وهو يتحقق قبل الامتداد المذكور وقد يجاب عنه بان الفقهاء قصدوا به تعريف ما يترتب
عليه احكام السفر لا بيان حقيقته وحقيقته انما هي القطع للمسافة المذكورة مع القصد المذكور ويؤيده
ما ذكره من انه في اللغة قطع المسافة ثم انه اي المسافر لو اقام اي نوى الاقامة قبلها اي قبل
ثلاثة ايام صح مقامه ولزمته احكام الاقامة ولو كان في المفازة لانه اي المقام قبلها دفع له
اي للسفر قبل تحققه فتعود الاقامة الاولى وبعدها اي بعد ثلاثة ايام لا يصح مقامه الا فيما يصح فيه
المقام من مصر او قرية لانه اي المقام بعدها رفع بعد تحققه اي السفر فيكون الاقامة حينئذ ابتدا
ايجاب فلا يصح في غير محله وهذا ما قيل من ان الدفع اسهل من الرفع ولا يمنع سفر المعصية من قطع
طريق او غيره اي لا يمنع كونه معصية الرخصة عند اصحابنا وقالت الائمة الثلاثة يمنع لان الرخصة نعمة
فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر بناء على الرخصة المتعلقة بزوال العقل لكونه
معصية ولقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اناط رخصة اكل الميتة بالاضطرار بشرط
كونه غير باغ اي خارج على امام ولا عاد اي ظالم للمسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل
الحرمة فكذا في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل ولاصحابنا اطلاق نصوص
الرخص كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما عن ابن عباس فرض الله الصلاة
على لسان نبيكم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين الى غير ذلك ولا نسلم ان فيه جعل المعصية سببا
للرخصة لانها اي المعصية تجاوره اي السفر بل هو منفصل عنها اذ كل منهما يوجد بدون الاخر
والسبب هو السفر ثم هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتباره شرعا كالصلاة في الارض المغصوبة
والمسح على خف مغصوب بخلاف السبب كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه حدث عن معصية فلا يناط
به الرخصة لان سبب الرخصة لا بد ان يكون مباحا ونفس السفر مباح وان جاوره معصية وقوله
تعالى غير باغ ولا عاد اي في الاكل لان البغي والعدو لا يتعلق بنفس الاضطرار فلا بد من تقدير فعل
عامل اي لمن اضطر واكل حال كونه غير باغ ولا عاد في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله
اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد للتاكيد او المعنى غير طالب اللحم وهو يجد غيره ولا متجاوز
قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار
عليه ولا متجاوز سد الجوعة وقياس السفر في كونه مرخصا عكسه اي على اكل الميتة المنوط بالاضطرار
في اشتراط نفي عصيان المسافر كما في الاكل على سبيل النقل يعارض الاطلاق نص اناطته
اي ثبوت الرخص به اي بالسفر من غير تقييد بذلك فان موجب اطلاق النص ثبوت تلك الرخص
بمجرد السفر وان تحقق في ضمن المعصية وموجب القياس المذكور عدم ثبوتها في سفر المعصية

فيتعارضان ولا يصح قياس يعارض النص ويمنع على صيغة المجهول تخصيصه ابتداء به اي بالقياس وقد مر
في اواخر مبحث التخصيص ولانه اي الترخيص للمضطر لم ينط بالسفر اجماعا بل يباح للمقيم المضطر
فيأكل المضطر مقيما عاصيا فانتفى الوجه الثاني يعني لو كان رخصة الاكل مشروطا بعدم المعصية
مطلقا كما نقول كان لك رخص المسافر لكنه ليس بمشروط لان العاصي المضطر يأكلها عندنا انه لا يظهر قيد
عدم اناطة رخصة الاكل بالسفر حينئذ اللهم الا ان يقال المقصود بعد تسليم الاية ان لا الاصل
اذا لم يكن مخصوصا بالسفر لا وجه لاشتراط نفي خصوص المعصية بل ينبغي نفي مطلق المعصية والله
اعلم ومنها اي المكتسبة من نفسه الخطأ وهو ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية
من قرع بنفسه وصير به مراعي الى المحل لما كان لكل واحد من الفعل والمحل مما لا بد منه في القصد لا
يتم بدونه صح تنزيله منزلة الآلة واو طال الباء عليه كالمضمضة تسري الى الحلق المحل الذي يقصد
الجناية على الصوم انما هو الحلق ولم يقصد بالمضمضة بل قصد بها الفم ولا يخفى عليك ان المستفاد من
العبارة كون الخطأ عبارة عن قصد غسل الفم بالمضمضة وهو يتحقق بدون السريان الى الحلق وهو
غير مستقيم فالكلام مبني على المسامحة اعتمادا على فهم السامع والمراد انه قصد غير محل الجناية بالفعل
مع اصابته محلها والرمي الى صيد فاصاب آدميا فان محل الجناية هو الآدمي ولم يقصد بالرمي
بل قصد غيره وهو الصيد والمؤاخذة به اي بالخطأ جائزة عقلا عند اهل السنة خلافا للمعتزلة لانها
اي المؤاخذة بالجناية وهي لا يتحقق بدون القصد قلنا هي اي الجناية عدم التثبت والاحتياط والذنوب
كالسموم فتناولها يؤدي الى الهلاك ولو بلا قصد ولذا اي لجواز المؤاخذة عقلا سأل سبحانه وتعالى
عدم المؤاخذة به اي بالخطأ قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اذ الممتنع عقلا لا
يسأل عدمه فان امتناعه يغني عن السؤال ومنه اي عن كون الخطأ جناية باعتبار عدم التثبت كان
الخطأ من العوارض المكتسبة من نفسه غير انه تعالى جعله اي الخطأ عذرا في اسقاط حقه
تعالى اذا اجتهد المجتهد في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله
اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد وجعله شبهة دارئة في العقوبات فلا يؤاخذ
بحد فيما لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته ولا قصاص فيما لو رمى الى انسان على
ظن انه صيد فقتله دون حقوق العباد فيجب ضمان المتلفات خطأ كما لو رمى الى شاة انسان على
ظن انها صيد او اكل ماله على ظن انه ملك نفسه لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه
خاطئا لا ينافيها وصلح الخطأ سببا للتخفيف في القتل اي فيما اذا قتل خطأ فوجبت الدية على العاقلة
في ثلاث سنين فالتخفيف من حيث وجوب الدية بدل القصاص ومن حيث تحملها على العاقلة
ومن حيث المهلة في المدة المذكورة وكونه اي الخطأ لا ينفك عن تقصير في التثبت وجب به
ما تردد بين العبادة والعقوبة من الكفارة بيان للموصول اي في القتل الخطأ لكونها جزاء قاصرا

لما له المتردد بين الحظر والاباحة اذ اصل الفعل كالرمي مباح وترك التثبت محظور فكان قاصرا
في معنى الجناية ويقع طلاقه اي المخطئ بان اراد ان يقول اسقيني فجرى على لسانه انت طالق
خلافا للشافعي فانه قال لا يقع اذ لا اعتبار للكلام بدون القصد الصحيح فهو كالنائم لان الغفلة عن معنى
اللفظ خفي ونفي الموقوف على قصده حرج لانه امر باطن وله سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيم تمييز البلوغ اي التمييز الذي يكون للبالغ العاقل فانه اكمل من التمييز الذي يكون للصبي
العاقل مقامه اي مقام القصد نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة بخلاف النوم لانه اي عدم
القصد فيه ظاهر لانه يمنع استعمال العقل اختيارا فلا يقام في النائم تمييز البلوغ مقامه
اي القصد لعدم الحرج فتفارق عبارة النائم عبارة المخطئ وذكر في فتح القدير شرح
الهداية ان الوقوع لطلاق المخطئ انما هو في الحكم وقد يكون وقوع الطلاق في الحكم يقتضي
هذا الوجه المفاد بنزله لان الغفلة اما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته وفي الشيخ ولو
كان بالعتاق يدين وقال ابو حنيفة لا يجوز الغلط فيهما وفي فتح القدير والذي يظهر من
الشرع انه لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق
التغليظ فالحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده
الا ان اراد ما يحتمله واما اذا لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض
لما يتبرأ منه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف
على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والآخر
ان يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله فرفع حكم الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه
فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشياء التي لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين
النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم الخبير
وهو القاضي وفي الحاوي من اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة في القضاء تطلق
التي سمى وفيما بينه وبين الله لا يطلق واحدة منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها
فلانها لو طلقت طلقت بالنية وكذا قالوا ينعقد بيعه اي المخطئ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه بعت هذا منك بالف وقبل الآخر وصدقه في ان البيع خطأ منه فاسدا ولا رواية
فيه عن اصحابنا ولكن يجب هذا الاختيار في اصله اي اصل هذا الكلام وانه لم يتعلق اختياره
بمعناه وعدم الرضا بمعناه فينعقد لاختياره في الاصل ويفسد لعدم الرضا كبيع المكره فيملك البدل
بالقبض والوجه اي المخطئ انه فوق الهازل فيما يقتضي عدم لزوم العقد اذ لا قصد للمخطئ في خصوص
اللفظ ولا في حكمه والهازل مختار راض بخصوص اللفظ غير راض بحكمه فاقل الامر ان يكون
كالهازل فلا يملك المبيع بالقبض واما ما هو مكتسب من غيره فالاكراه وهو حمل الغير على ما
لا يرضاه من قول او فعل وهو اي المكره بكسر الراء ملجئ للمكره بفتحها بايعاده بما اي بمعلوم يتحقق

حقيقة

النفس او العضو ولما غلبة بغلبة ظنه متعلق بملجي اذ الالجا لا يحصل بدون الظن الغالب للمكره انه
اضطر اذ الفاعل الي مباشرة المكره عليه والا اي فان لم يغلب علي ظنه تفويت احدهما لا يكون اكراها
ويكون مجرد تهديد وتخويف من غير تحقيق فينعدم الاختيار كليا لا ينعدم بالكلية اذ حقيقة القصد
الي مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه علي الاخر فان استقل الفاعل في قصده
فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا وغيره اي وغير ملجي لكون الحمل علي المكره عليه بضرب لا يفضو الي
تلف عضو وحبس فانما يعدم الرضا خاصة لتمكنه اي المكره من الصبر علي المكره به فلا يفسد
اي لا يفسد هذا القسم من الاكراه الاختيار واما تهديده بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته
وكل ذي رحم محرم كاخته وامه فان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فقياس واستحسانا
نفي انه اكراه اليس بناء انه ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والا استحسانا انه اكراه لانه يلحقه
بحبسهم من الحزن والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر وهو اي الاكراه مطلقا ملجيا كان او غير ملجي
لا ينافي اهلية الوجوب علي المكره للذمة اي لقيام الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره
عليه قد يفترض فعله كالاكراه بالقتل علي شرب الخمر ولحظرها فياثم بتركه اي بترك شربه
عالما بسقوط حرمته كما سياتي لا باحته في حقه بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقد يكون المباح
عند الاكراه فرض وقد يحرم كعلي اي كالقتل في الاكراه فقتل مسلم ظلما فيوجر علي الترك اي علي
ترك قتله كعلي اجراء كلمة الكفر اي كما يوجر علي ترك اجراها علي لسانه عند الاكراه عليه بخلاف
المباح كالافطار للمسافر في رمضان فانه لا يوجر علي الترك بل ياثم لصيرورته فرضا بالاكراه كما سبق
فما اكره عليه فرض ومباح ورخصة وحرام ويوجر علي الترك في الحرام والرخصة وياثم في الفرض والمباح
والمراد بالاباحة حل الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياثم ولم يوجر وبالرخصة جواز الفعل ولو
تركه وصبر حتى قتل يوجر لعلمه بالعزيمة فلم يرد انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل وعدم الاثم بالفعل
علي تقدير الترك والصبر فهو معني الرخصة وان اريد انه ياثم علي ذلك التقدير فهو معني الفرض ولا
ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل علي ان يختار ما لا يرضاه بل الفعل عنه اي الاكراه اختيار اخف المكروهين
عند الفاعل من المكره به والمكره عليه ثم اصل الشافعي اي ما بني عليه الاحكام في باب الاكراه انه
اي الاكراه ما كان منه بغير حق ان كان الاكراه فيه عذرا شرعا بان يحل الشارع للفاعل
الاقدام علي الفعل قطع الاكراه الحكم اي حكم المكره عليه عن فعل الفاعل فعلا او عملا عطف بيان
لفعله لدفع توهم اختصاص الفعل بالعمل اذ القول فعل اللسان لان صحة القول يكون بقصد المعنى
وصحة العمل باختياره في العمل وهو اي الاكراه يفسدهما اي القصد والاختيار دون الاكراه
دليل علي ان المكره انما فعل لدفع الضرر عن نفسه لا لانه يقصده او يختاره وايضا نسبة الفعل
الفعل اليه اي الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق وعصمته
اي الفاعل تدفعه اي الضرر عنه بدون رضاه ليلا يتوقف حقه بغير اختياره ثم اذا قطع الفعل

عن الفاعل ان امكن نسبته اي الفعل الي الحامل وهو المكره وانما يمكن نسبته اليه اذا امكن
ان يباشره بنفسه وذلك في الافعال واليه اشار بقوله كعلي اتلاف المال اي كما اذا حمله علي اتلاف
فانه يمكن ان يباشر الحامل بنفسه الاتلاف نسب الفعل اليه اي الي الحامل فيؤاخذ به ويجعل
الفاعل آلة للحامل والا اي وان لم يمكن نسبته الي الحامل لعدم امكان مباشرته بنفسه
بطل الفعل بالكلية ولا يؤاخذ به احد كعلي الاقوال اي كما اذا حمله علي قول من الاقوال
من اقرار وبيع وغيرهما كما سيتضح وان لم يكن الاكراه عذرا بان لا يحل للفاعل الاقدام علي
الفعل كعلي القتل والزنى اي كما اذا كان الاكراه علي احدهما لا يقطعه اي الاكراه الحكم عنه
اي الفاعل فيقتص من المكره المباشر لقتله بالقتل ويحد المكره الذي زني لا يتاتى فيقتصه
ان لا يقتص من الحامل لانما يعتد وانما يقتص من الحامل ايضا اي الشافعي بالتسبيب في
قتله باكراهه وهو كالمباشرة في ايجاب القصاص اذ المقصود من شرع القصاص الاحيا
وهو لا يحصل الا بسد باب الاكراه علي القتل وما كان من الاكراه بحق لا يقطع نسبة
الفعل الي الفاعل ايضا اي كما لا يقطع ما ذكر قبيل هذا فيصح اسلام الحربي وبيع المديون
القادر علي وفاء دينه ماله للايفاء وطلاق المولي علي صيغة الفاعل من زوجته بعد المدة اي
بعد مضي مدة الايلاء حال كون هؤلاء المذكورين مكرهين علي الاسلام والبيع والطلاق لصحة اكراه
الحربي قائما في صحة اعلاء الاسلام كما عرفنا بانه من السكران زجرا له ولصحة اكراه كل من المديون
والمولي علي الايفاء والطلاق بعد المدة لكونه ظالما بالامتناع عن القيام بما هو حق عليه بخلاف الاكراه
علي الطلاق قبل مضيها فانه باطل فلا يقع الطلاق بخلاف اسلام الذمي بالاكراه فانه لا يصح لان
اكراهه غير جائز لانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فلا يمكن عد اختياره قائما فلا يعتد به والاكراه
بحبس مخلد وضرب مبرح اي شديد وقتل سواء غيره اي ان كان فلا لان في الحبس ضررا كالقتل
والعصمة يقتضي دفع الضرر بخلاف نحو اتلاف المال واذهاب الجاه فانه لا يكون اكراها واصل
الحنفية الذي يتفرع عليه الاحكام في باب الاكراه ان المكره عليه اما قول لا ينفسخ كالطلاق والعتاق
فينفذ كما ينفذ في الهزل قال الشافعي بل اولي لانه مناف للاختيار والاكراه مفسد له لا مناف له
وفيه ان منافاته انما هي باعتبار عدم الرضا بحكمه وافساده ايضا باعتبار الاضطرار وذلك سواء انه
لا يسلب الاختيار لكن الرضا باللفظ بسبب الحكم وعلته في جانب الهزل يعادل النقصان الذي
بسبب الاكراه لم يبلغ درجة المنافاة للاختيار فقتله بل اولي بحيث مع اقتصاره اي النفاذ
علي المكره اي الفاعل لانه لا يمكن ان يجعل آلة للحامل فيه فلا يلزم علي الحامل شي الا ما اتلف من
الاكراه ما لا كالعتق اي كالاكراه عليه فانه قول لا ينفسخ وقد اتلف به علي المكره قيمة المملوك
فيجعل الفاعل فيه آلة في اتلاف مالية العبد لان الاتلاف يحتمل ذلك فيضمن الحامل للفاعل
قيمة العبد موسرا كان او معسرا لانه هنا ضمان اتلاف فلا يختلف باليسار والاعسار ويثبت الولا

للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع بثبوته لغيره من عليه الضمان كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق فانه يجب الضمان على الشهود والولاء للمشهود عليه لان الولاء كالنسب
ولا مساواة على العبد لان العتق نفعه من جهة مالكه بخلاف ما لم يتلف عليه مالا كطلاق
اي كالاكراه على قبولها اي على قبول الزوجة المال في الخلع وهي مدخولة اذ يقع الطلاق اذا
قبلت ولا يلزمها المال لان الاكراه فاسد كالرضا فلا بد من الرضا بالسبب والحكم جميعا والطلاق
غير مفتقر اليه وقد انعدم بخلافه اي الاكراه في الزوج بان يكرهه على ان يخلعها على مال
فقبلت غير مكرهة فانه يقع الخلع لانه من جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه ويلزمها المال
لانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اي وان لم يكن فوت لا ينفسخ فسد
ذلك العقد لخلل يترتب عليه الحكم كالبيع والاجارة فانه ينعقد فاسدا لانه لا يمنع انعقاده
لصدوره من اهله في محله ويمنع نفاذه لانعدام شرط النفاذ وهو الرضا فلو اجازه بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح كما في البيع بشرط اجل فاسد لوجهالة فاسدة فانه اذا اسقط
قبل تقرره صح والاقارير بما لا يحتمل الفسخ وما يحتمله من الماليات وغيرها لان صحتها تعتمد على
قيام المخبر به وثبوته سابقا على الاخبار واذا لم يكن فيه تمييز ترجح صدقه فيحكم به والا لم يترجح
فلم يثبت والاكراه قام قرينة لعدم صدقه ولا لنه على صدق الصدق راجحة على دلالته لانها المو
على الصدق كالاجنبي مع اقتصارها اي الاقارير عليه اي المقر ايضا لعدم صلاحيته لكونه آلة
للمكره او فعل لا يحتمل كونه الفاعل آلة للحامل عليه كالزنى واكل رمضان وشرب الخمر يعني
اذ لا يتصور كون الشخص واطئا بآلة غيره او اكلا وشاربا بفم غيره وما كان كذلك اقتصر حكمه عليه
اي الفاعل ولزمه حكمه فلو اكره صائم صائما على الاكل فسد صوم الاكل لا غير الا الحد فانه لا يجب
على الفاعل ايضا فلو اكرهه على الزنا لا يجب به الحد على احد واما متى صلحا اي الاكل والشرب
اتلافا فاختلفت الروايات في لزومه الفاعل او الحامل ففي الخلاصة وغيرها اكره على اكل
مال الغير فالضمان على المحمول لا الحامل وان صلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان
منفعته حصلت للمحمول فكان كالاكراه على الزنا يجب المهر عليه لانتفاعه بالوطى بخلاف الاكراه على
الاعتاق حيث وجب الضمان على الحامل لتلف المالية بلا منفعة للمحمول وفي المحيط اكره على اكل
طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول جائعا حصلت له منفعته لان المحمول اكل طعام
الحامل باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ لا يمكنه الاكل بدونه وشغلها قضاء وقبضه
منقول الى الحامل فكانه قبضه بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له
بالاكل وفيه انه بمجرد القبض لا يصير المغصوب ملكا للغاصب بل لا بد من تقرر الضمان وان يزول اسمه واعظم
منافعه او ما اشبه ذلك على ما عرف في محله الا ان المحمول اي الا اذا اكره الفاعل على اكل
مال نفسه والحال كونه جائعا فلا رجوع له على الحامل لان المنفعة حصلت له او شبعان

فعلى

فعلى الحامل قيمته اي الطعام الذي اكله لعدم انتفاعه اي الفاعل به اي الطعام كذا في المحيط بل تضرر
بمكروه على الشبع والعقر على الفاعل بلا رجوع على الحامل اما لو اتلفها اي الموطوءة بالوطى ينبغي
الضمان على الحامل وكذا اقتصر حكم المكره عليه على الفاعل ان احتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه و
لكن لزم تبدله اي الفاعل للحامل والتبدل مفعول لزم وفاعله تبدل محل الجناية وهو المحل الذي
يقع فيه الفعل الجناية وتبدله ان يصير وقوعها في محل آخر المستلزم صفة التبدل لمخالفة المكره
على صيغة الفاعل لانه قصد باكراهه وقوع الجناية في المحل الاول المستلزمة صفة المخالفة
بطلان الاكراه مفعول المستلزمة وذلك لان الاكراه انما يتحقق اذا كان المكره عليه مراد المكره بفتح
الحامل باعتبار ومع تبدل المحل لا يوجد هذا المعنى كما سيظهر في المثال كاكراه المحرم محرما آخر على قتل
الصيد لانه اي الاكراه المذكور على الجناية على احرام نفسه اي الفاعل فلو جعل الفاعل آلة
للحامل صار قتل الصيد جناية على احرام الحامل فلا يكون اتيانا بما اكرهه عليه فيبطل الاكراه
ولنا بيان ان تبدل حقيقة الاكراه الى المحمول على الفعل وانتساب اختياره وقد تحقق فلو جعل
المحمول آلة ونسب الفعل الى الحامل لا يلزم منه بطلان الاكراه غايته الامر ان الحامل قصد وقوع
الجناية على احرام المحمول والشيء ما صح قصده تغلبه عليه فتدبر وقيل الاقتصار على الفاعل
ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط اذ الجزاء في هذه الصورة على كل من الفاعل والحامل واجيب بان
الفعل هنا قتل الصيد بالبدن وجزاؤه المترتب عليه مقتصر على الفاعل والحامل ايضا يتوقف ولزوم الجزاء
عليه اي الحامل معه اي الفاعل لا به اي اكراه الحامل الفاعل على قتل الصيد بل بنوع الدلالة
اي دلالته من يقتل على الصيد وعنده يجب الجزاء فيه اولى فكل منهما جان على احرام نفسه
احدهما بالقتل والآخر بانواع الدلالة وكالاكراه للعبد على البيع والتسليم لملكه المبيع اقتصر التسليم
على الفاعل والا اي وان لم يقتصر عليه وجعل آلة للحامل تبدل محل التسليم عن المبيعية
الى المغصوبية لما ان تبدل محل الجناية تارة يكون باعتبار ذاته وتارة باعتبار وصفه وذلك
لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير غصبا بخلاف
نسبته اي التسليم الى البائع فانه متمم للعقد فيملكه اي المشتري المبيع ملكا فاسدا لانعقاد
بيعه وعدم نفاذه لفساده في الاختيار بسبب الاكراه وان احتمل كون الفاعل آلة للحامل
في الفعل المكره عليه ولم يلزم اليه تبدل محل الجناية كما في اتلاف المال والنفس فعلى
الملجي وقد عرفته نسب الفعل الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض
المشايخ فلزمه اي الحامل ضمان المال في الاكراه الملجئ على اتلاف المال والقصاص في اكراهه
على القتل كما هو قول ابي حنيفة ومحمد وقال زفر على الفاعل لان قتله لاحياء نفسه عمدا
وقال ابو يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين
لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في حق كل من الفاعل والحامل واما

ان الانسان مجبول علي حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الي ابقا الحياة بعصبية الطبع بمنزلة آلة
لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الي الحامل ويلزمه الكفارة والدية في اكراهه
علي رمي صيد فاصاب انسانا علي عاقلة الحامل وانما كان الفاعل آلة للحامل في هذه الحالة
لانه عارض اختياره اي الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل والفاسد في مقابلة الصحيح
كالمعدوم وكذا حرمان الارث يثبت الي الحامل لان الفاعل يصلح آلة للحامل باعتبار تفويت المحل
اما الاثم فالفاعل لا يصلح آلة للحامل فيه اذ لا يمكن لاحد ان يجني علي دين غيره ويكتسب الاثم
لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور ان تكلم بلسان الغير ما يقتصا
علي تقدير كونه آلة يلزم تبدل محل الجناية كذا قال الشارح ولا يخفى ان عدم امكان اكتساب الاثم
لغيره ان لم يكن ذلك الغير مكرها له مسلم ولما اذا كان مكرها فغير مسلم وقصد قلبه للاكراه كا فـ
ولا عبرة لقصد الفاعل لفساد اختياره فكان قصد القتل انما وقع من الحامل لا الفاعل وليس
هيهنا تبدل محل الجناية علي الوجه المذكور انما فيلهما اي الفاعل والحامل الاثم لحمله الفاعل علي
القتل واتيانه الآخر وهو الفاعل جنايات علي من هو مثله وهذا والعمد في الخيال العدم تشبههما
اي الحامل والفاعل وفي غيره اي غير الاكراه الملجي يقتصر حكم الفعل اليه دون الفاعل فيضمن الفاعل
ما اتلفه من مال غيره ويقتص منه بقتل غيره عمدا عدوانا وكل الاقوال الصادرة كلها لا تحتمل الآلية
فلا يلزمها الحامل عليها لعدم قدرة الحامل علي تطليق زوجة غيره واعتاق عبده اي عبد غيره وعلي
هذا القياس في جميع التصرفات القولية ومعناه امتناع التكلم بلسان الغير وما يقال من ان كلام الغير
الرسول كلام المرسل فمجاز لان العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة ويحمل الكلام
الوكيل في الطلاق والعتاق كلام الموكل تقديرا او لا يجعل الوكيل آلة الموكل
بخلاف الافعال فان منها ما لا يحتمل ومنها ما يحتمل هذا تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته اي المكره
عليه للحامل والمحمول واما تقسيمه باعتبار حل اقدام المكره اي الفاعل وعدمه اي عدم حل امامه
فالمحرمات اي منها اي من المحرمات ما يحتمل لا يسقط ولا يرخص فيها كالقتل وجرح الغير لان فوت
تلف النفس او العضو لا يكون سببا لرخصة قتل الغير او قطع عضوه وان كان عنده لا يستحقانها
الصيانة واستوائهما في الاستحقاق فلا يسقط احدي الحرمتين للاخري الا تري ان المضطر لا يحل له ان
يقطع طرف الغير ليأكله بخلاف ما اذا اكره علي قطع طرف نفسه بالقتل بان قيل له لا قتلنك او لتقطع
انت يدك حل له قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان اطرافه وقاية لنفسه
بالقتل بان قيل كما هو المجاز له احتيارا دني الضررين الاعلي واما حرمة نفسه فليس فوق حرمة
بدن غيره بما رجح عليه من عدم حل اكل طرف الغير للمضطر وزنى الرجل لانه اي زناه قتل معني
لولده لقطع النسب اما الانقطاع نسبه عنه اذ من لا نسب له كالميت واما لانه لا يجب نفقته عليه كـ
علي المراة لعجزها فيهلك كذا قالوا وفيها ان قوله تعالى وما من دابة في الارض الا علي الله رزقها

بدفعه

بدفعه وابينا الوسلم نفي عن المزوجة امادينا فلا النسب الي صاحب الفراش ووجوب نفقته
عليه ودفع هذا بان حكمة الحكم تراعي في الجنس لا في كل فرد وفي الشرح منا تشاحات اخري
طرينا واوردوا ان حصول الولد غير معلوم وعلي تقديره فالهلاك موهوم لقدرة الام علي كسب بينا
وهلاك المكره متيقن فلا يعارضه وقد يشك في تيقنه لاحتمال ان يمتنع المكره من قتله وهذه فتا
ولهذا اجمل المصنف فلا يحلها اي الحرمات المذكورة الاكراه الملجي او يحمث تسقط كحرمة الميتة
والخمر والخنزير فيبيحها اي الاكراه الملجي هذه الاشيا للاستثنا اي لانه تعالي استثني عن
تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار فلا تثبت الحرمة فيها حينئذ فتبقي علي الاباحة الاصلية
ضرورة والملجي ايها لة المكره عند الاكراه الملجي نوع من الاضطرار او ثبتت الاباحة في الاكراه
الملجي بدلالته اي بدلالة النص المذكور في الاضطرار بالمخمصة قيام المكره لو اوقع القتل او
قطع العضو به لا متناعه منها ولذلك ان كان عالما بسقوطها اي الحرمة كا لو امتنع عن اكل لحم
الشاة وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم فيرجي ان لا يكون اثما لخفاء دليل زوال الحرمة عند الضرورة
فيعذر بالجهل كما في الخطاب قبل الشهرة كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في
المبسوط ولا يبيحها اي الحرمات التي لا تحتمل السقوط غير الملجي بل يورث غير الملجي شبهة فلا حد بالشرب
معه اي مع غير الملجي استحسانا والقياس ان يجد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس ونحوه في الافعال فوجوده
كعدمه وجه الاستحسان انه يورث شبهة كالملك في الجارية المشتركة فيصير متعلقها عند الضرورة
مع بقا الحرمة وحينئذ فاما متعلقة بحقه تعالي الذي لا يحتمل السقوط بحال كحرمة التكلم بكفر
اذ الكفر حرام صورة ومعني حرمة موبدة واما اجرا كلمة الكفر فهو كفر صورة لان الاحكام متعلقة بالظاهر
الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فعلم انه ليس بكفر معني او متعلقة بحقه الذي يحتمله اي السقوط كترك الصلاة واخواتها من الصيام
والزكاة والحج فانها محتملة للسقوط في الجملة بالاعذار فيرخص فيها بالملجي لان حقه في نفسه
يفوت بالكلية وحق الشرع يفوت الي خلف فلو صبر ولم يفعل ما اكره عليه حتي قتل فهو شهيد لبذل
نفسه في طاعة رب العالمين لان حقه تعالي لا يسقط بالاكراه ومنه اي هذا القسم زناها اي
اذا اكرهت علي الزنى فتمكينها من الزني حرام لا يسقط حرمته التي هي حقه تعالي المحتمل للرخصة
مع بقا الحرمة في الاكراه الملجي لعدم القطع لنسب ولدها من الزاني عنها بحال فلم يكن فيه معني القتل
الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل واوردوا انها ان كانت غير مزوجة لم تتمكن من التربية وان
كانت مزوجة فيقضي الي الهلاك ايضا واجيب بان الهلاك بعياف الي الذي في ملكه لا الي فعلها لانها محل لا فاعل بخلاف الاكراه غير الملجي فيه اي في زناها فانه غير
مرخص لها في ذلك لكن لا تحد المراة بالتمكين فيه ويحد هو اي الرجل معه اي الاكراه غير الملجي
لان الملجي ليس بسبب رخصة في حقه كما في حقها حتي يكون غير الملجي شبهة ورخصة لا تحد

كما تثبت حرمة العزب بالنص الدال علي حرمة الناقص بطريق اولي علي ما سبق اذا اختص الاضطرار
صح

شبهة في اسقاط الحد علي الشريك بوطئها او يجب لا تسقط حرمته لكن رخصت اي رخص تناوله صح

الرجل مع الملجئ استحسانا كما رجع اليه ابو حنيفة وقالا به والقياس انه يحد مع الملجئ ايضا كما قال
به ابو حنيفة اولا وزفر لان الوطي لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وهو دليل الطواعية
لانه لا يحصل مع الخوف بخلاف المرأة فان تمكينها يتحقق مع خوفها والصحيح الاول لانه اي زناه
مع الملجئ لدفع قطع العضو ان كان التخويف به او القتل واكتفى بذكر الادنى عن الاعلى لاستلزام
اسقاطه بالطريق الاولى لا للشهوة ليزجر بالحد لانه كان منزجرا حتى اكره فكان شبهة في
اسقاطه وانتشار الآلة قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال الا ترى ان النائم قد تنتشر آلته
مع انه لا قصد له ولا اختيار واما متعلقه بحقوق العباد كحرمة اتلاف مال المسلم فهي لا تسقط
بحال لانها اي حرمة ماله حقه اي العبد وحقه لا يسقط والا لزم عدم تابيد عصمة تثبت من جهة
الاسلام ثم ان الاتلاف ظلم وحرمة الظلم مؤبدة غير انها تحتمل الرخصة بالملجئ حتى لو اكره
على اتلافه ملجئا رخص له فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفسه او طرفه ولا تزول العصمة لان الاباحة لصاحبه بالاكراه لانها اي عصمته لحاجة مالكه
اليه ولا تزول الحاجة باكراه الامر فاتلافه وان رخص فيه باق على الحرمة ولو صبر على القتل كان شهيدا
لبذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى الجهاد من
كل وجه قيده والحكم بالاستثناء فقالوا ان شاء الله وبقي من المكتسب الجهل نذكره في الاجتهاد
ان شاء الله تعالى

الباب الثالث

من المقالة الثانية في احكام الموضوع في ادلة الاحكام الشرعية
ادلة الاحكام الكتاب والسنة والاجماع والقياس بحكم الاستقراء وجه الضبط ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي اما متلو فهو الكتاب او غير متلو وهو السنة وغير الوحي اما قول كل الامة
من عصر فهو الاجماع والا فالقياس ويندرج في السنة قوله صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره
وشرع الخصم اي ابطاله بقول الصحابي على قول الحنفية فانهم يقدمون قياس الصحابي على قياسهم
لما عرف في محله وهو ليس من الاربعة وشرع من قبلنا من الانبيا والاحتياط والاستصحاب
والتعامل مردود خبر الخصم بردها اي بسبب رد هذه المذكورات ثانيا الى احدها اي
المذكورات اولا ان كان ذكر الاحد المردود اليه معينا فيما سوى الاحتياط والاستصحاب
كقول الصحابي فانه مردود الى السنة وشرع من قبلنا فانه مردود الى الكتاب اذا قصه الله تعالى
من غير انكار او الى السنة اذا قصه النبي صلى الله عليه وسلم كذلك وهو ايضا في الحقيقة راجع
الى الكتاب لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فتامل والتعامل فانه مردود الى الاجماع
ومختلفا في الاحتياط والاستصحاب فان مرجع كل منهما غير متعين بل تارة من الكتاب وتارة
من السنة وتارة من غيرهما هذا هو الظاهر في تفسير المعين والاختلاف والمفهوم من كلام
الشارح عنه انه لا يظهر تخصيصهما بالاختلاف مع ان شرع من قبلنا ايضا كذلك فتامل وسيأتي
تفصيلها في خاتمة هذه المقالة ومعنى الاضافة في ادلة الاحكام ان الاحكام النسبية الخاصة

النسبية

النسبية اذ هي تعلقات الكلام النفسي القديم القائم بالذات المقدسة بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا
او وضعا والاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلتها اي النسب المذكورة وبذلك اي
بسبب كونها ادلة سميت الاربعة المذكورة اصولا لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والدليل يبتنى
عليه المدلول وجعل بعضهم اي الحنفية القياس اصلا من وجه لابتناء الحكم عليه ظاهرا فرعا من وجه
اخر لثبوت حجيته بالكتاب والسنة قال الشارح واجماع الصحابة ولعله لم يذكره لعدم الجزم
باجماعهم وانما قلنا لابتنائه عليه ظاهرا لان القياس مظهر لا مثبت ثم ان قوله وجعل بعضهم مبتدا
خبره يوجب مثله اي الكون اصلا من وجه فرعا من اخر في السنة لثبوت حجيتها بالكتاب والسنة
فلا موجب للاقتصار على القياس ويحتمل ان مراد المذكور انه اصل في الفقه فقط وهي اصل له ولعل الكلام
والاقرب ان المراد به بالذكر لاحتياجه في كل حادثة الى احدها اذ لا بد له من كل علة مستنبطة
من احدها وعدم احتياجها اليه على هذا الوجه ولا يرد الاجماع نقضا على التعليل المذكور بناء
على عدم لزوم المستند له يعني لا يقال ان الاجماع ايضا محتاج الى احدها اذ قلنا انه لا يلزم ان
يكون له مستند كما ذهب اليه قوم وقالوا يجوز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم جميعا
لاختيار الصواب وهذا ظاهر ولا يرد ايضا على لزومه اي على القول بلزوم المستند في الاجماع
كما هو قول الجمهور لان المحتاج اليه اي المستند قول كل اي كل واحد واحد وليس قول كل واحد
اجماعا لما هو اي الاجماع كلها اي مجموع الاقوال المتوقف على قول كل واحد ولا يحتاج المجموع الى
مستند والا اي وان لم يكن كذلك بان يحتاج المجموع الى مستند كان الثابت به اي بالاجماع في رتبة
المستند اي في رتبته وليس كذلك لان الثابت به قطعي الحكم والثابت بالمستند ظني وان
النظر عن الظن وقد يقال سلمنا انه لا يحتاج اليه بنفسه لكنه يحتاج بواسطة ما يتوقف عليه
وبه تثبت الفرعية من وجه فيصير كالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان حجية الاجماع وافادته
القطع تستند الى عصمة الكل عن الخطا وهذا اولى مما قيل من ان الاجماع انما يحتاج الى المستند في
تحققه لا في نفسه اذ لا دلالة له على الحكم فان المستدل به لا يلتفت اليه بخلاف القياس فان الاستدلال
به لا يمكن بدون ملاحظة احد الثلاثة فتدبر الكتاب هو القرآن تعريفا لفظيا فانهما مترادفان
عرفا عند القراء انتهى وهو اي القرآن اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس
يعم الكتب السماوية وغيرها والعربي يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها والمنزل اي بلسان
جبريل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج ما ليس بمنزل من العربي وقوله للتدبر والتذكر لزيادة
التوضيح والتدبر التفهم للاطلاع على ما يتبع ظاهره من التاويلات الصحيحة والمعاني المستنبطة
من الاحكام الاصلية والفرعية والحكم الالهية الى غير ذلك والتذكر الاتعاظ بقصصه وامثاله
ودلائله الدالة على وجود الصانع الخبير ووحدانيته وكمال قدرته ولزوم الجزاء في دار القرار
والتهيؤ لدار السرور ونحو ذلك فعقبل التدبر لما لا يعلم الا من الشرع والتذكر لما يستقل به

كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الى غير ذلك
والاجماع تثبت حجيته بالكتاب ص ص

العمل وبنقله للتواتر خرج ما ليس بمتواتر كقراءة ابن مسعود فانقطع ابدالهما وثباتهما معهود الاخبار
الالهية التي اسندها النبي صلى الله عليه وسلم الى الله تعالى على لسان جبريل واليها اشار بقوله
نحو الاحاديث القدسية اي الالهية **والا عجاز** وهو ارتقاؤه في البلاغة الى حد خارج عن
طوق البشر بحيث يعجزهم عن معارضته **تابع لازم لا بعاض خاصة منه لا** بتقييد **بمقدار سورة**
كما قال بعض الاصوليين و الاضافة بيانية **ولا هو لازم** **لكل بعض نحو حرمت عليكم امهاتكم** الاية فان جمله
لا اعجاز فيها **وهو** اي لفظ القرآن **مع تجريد اللام** فيه اي ما مضى ذاتيه اللام المشار بها الى المعهود الخارجي
في الاصل صار موضوعا **للمجموع** من الفاتحة الى اخر سورة الناس في عرف الشرع فلا يصدق على ما
دونه من اية وسورة **ولانعها** اي اللفظ المذكور بدون اقترانه بها تعريفه **لفظ الى اخره** اي من
منزل للتدبر والتذكر متواتر **فيصدق على الاية** وعلى كل كل بعض يصدق عليه ما ذكر في التعريف
وهذا التعريف للحجة القائمة اي مناسب للقرآن من حيث انه حجة من الله قائمة على العباد اذ اثبت
باعجازه نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وبين الاحكام اصولا وفروعا وبتواتره سد طريق انكارهم
تلقيهم اياه وتعريفه **بلا هذا الاعتبار** اي بكونه حجة **كلام الله تعالى الكاين للانزال** اي الثابت في اللوح
المحفوظ اثبته الله تعالى هناك لمصلحة الانزال بلسان جبريل على نبيه صلى الله عليه وسلم
لا ينتقض بالحديث القدسي والقرآن الكاين ثمة تكتبه في اللوح لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين لانا لا نسلم انها انتقشت هناك للانزال فليتدبر **وللموجب** اي ولاعتبار قيد
العربي في ماهيته **رجع ابو حنيفة** بعدما تحقق عنده اعتباره فيه **عن المنعة** اي صحة الصلاة **للقادر**
على العربي اذا عبر عن المعنى العربي **بالفارسية** اي بالعبارة الفارسية مثلا بنقلها ما عدا
العربي وذلك **لان المامور** به في قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن **قراءة مسمى القرآن** وقد عرفت
ان قيد العربي معتبر في مفهوم مسماه ولم يبق هنا الاسم الا الموجود في الخارج العربي على ما رواه
عنه نوح بن مريم وعلي بن الجعد عليه الفتوى حتى قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو تعهد ذلك
من غير عذر فهو مجنون فيداوي او زنديق فيقتل **وقولهم** اي بعض الحنفية في دفع التعليل المذكور لرجوعه
توجيها لما ذهب اليه اولا ان النظم العربي **ركن زايد** للقرآن بمعنى كونه محتمل السقوط فلا يتوقف عليه
جواز الصلاة لانه مقصود للاعجاز والمقصود من القرآن في الصلاة المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم
لازما فيها **لا يفيد** دفع الاعتراض عنه وهو كونه مخالفا للنص المذكور **بعد دخوله** اي الركن المذكور
في مسماه فان النص مطلب العربي ولا يكن غيره والتعليل بجيزه والخصوصية الاعجازية مزية مقصودة
لذلك دفع ولا وجه لا لغاية بمثل هذا التعليل كيف ولا يجوز معارضة النص بالمعنى **و** دفعه اي هذا التعقيب
بارادتهم الزيادة على ما يتعلق به الجواز للصلاة من القرآن **مع دخوله** اي النظم العربي **في الماهية**
القرانية اذ لا منافاة بين كونه داخلا في الماهية وزايدا على ما يتعلق به جواز الصلاة منه **دفع** عن
البناء على دفعه **بعين** مادة **الاشكال لان نص** اي النظم العربي في ماهية القرآن **هو الموجب لتعلق**

الجواز به اي بالنظم المذكور لان المامور به قراءة القرآن ولا يتحقق مسماه الا به فلا جواز بدون
على ان نفي الركن الزايد عندهم اي الحنفية ما قد يسقط شرعا كما في الاقرار بالنسبة الى
الايمان فانه يسقط بعذر الاكراه الملجي وفي حق من لم يجد وقتا يتمكن فيه من الادا **فادعاؤه** اي
السقوط شرعا **في النظم** العربي **عن القادر** والوجه في العاجز عن النظم العربي **انه** اي العاجز عنه
كالامي لا يقدر على غير العربي كما لا يقدر عليه فكان اميا كما هو هذا القائل فيه في المجتبى اختلف
في ان الاحسن القراءة العربية ويحسن بعضها الاولى ان يصلي بلا قراءة او ببعضها الذي في وعلى انه يصلي
بلا قراءة الاية الثلاثة بل بتسبيح وتهليل **فلو ادى العاجز به** اي بالفارسي **قصة** من القصص المذكورة
في القرآن او امرا او نهيا **فسدت** الصلاة لانه تكلم بكلام غير قرآن **لا** تفسد ان ادى العاجز
بالفارسي **ذكرا** او تنزيها وكذا امر العاجز الادا الاقتصر على ذكر لا فلا الصلاة عن القراءة حينئذ
قال الشارح وهذا الاختيار المصنف والا فلفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في
الرجل يفتتح الصلاة بالفارسية او يقرأ بالفارسية او يذبح ويسمي بالفارسية وهو يحسن العربية
قال يجزيه في ذلك كله وقال ابو يوسف ومحمد لا يجزيه في ذلك كله الا في الذبيحة وان كان لا
يحسن العربية اجزاه فقال الصدر الشهيد في شرحه وهذا على ان من يقرأ القرآن بالفارسية
لا تفسد الصلاة بالاجماع ومشى عليه صاحب الهداية واطلق نجم الدين النسفي وقاضي خان نقلا
عن شمس الايمة الحلواني الفساد بها عندهما **وعنه** اي التعريف المذكور للقرآن من حيث اخذ فيه النقل
بطل الاطلاق عدم الفساد للصلاة **بالقراءة الشاذة** فيها اذ هي غير متواترة فلا يصدق عليه
انه قرآن فيلزم الاخلاء عن القراءة فيفسد واختلف في المراد بالشاذة فنقل العراقية القراءة فيها قولا
احدهما انها ما عدا القراءات السبع لابي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر
وثانيهما ما وراء القراءات العشر المذكورين ويعقوب وابي جعفر وخلف وقال ابن حبان لا نعلم
احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزايدة على السبع وقال غيره قد اتفق المحققون سلفا وخلفا
على ان القراءات الثلاث المنسوبة الى الايمة الثلاثة متواترة فيجوز بها في جميع الامصار والاعصار
من غير نكير في وقت من الاوقات قال السبكي للعمدة عند ايمة القراءة ان المراد بها القراءة التي ليست
شاذة كل قراءة تساعدها خط المصحف الامام مع صحة النقل ويجيء على الفصيح من لغة العرب
قال ابو شامة متى اختل احد هذه الاركان الثلاثة اطلق على تلك القراءة شاذة في الدراية لو قرأ
بقراءة ليست في مصحف العامة كقراءة ابن مسعود وابي تفسد صلاته عند ابي يوسف والاصح انه لا
تفسد ولكن لا يعتد به من القراءة وفي المحيط تاويل ما روي عن علمائنا انه تفسد صلاته اذا قرأ
هذا ولم يقرأ شيئا اخر لان القراءة الشاذة لا تفسد الصلاة فان قيل كيف لا تجوز الصلاة بقراءة
ابن مسعود وقد رسول الله صلى الله عليه وسلم رغبنا في قراءة القرآن بقراءته قلنا انما لا يجوز بما كان
في مصحفه الاول لان ذلك قد انتسخ وابن مسعود اخذ بقراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر عمره

واهل الكوفة اخذوا بقراءة الثانية وهي قراءة عاصم فانا رغبنا في تلك القراءة كذا ذكره الطحاوي
وقالت الشافعية يجوز القراءة بالشاذة اذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ولزم
فيما لم يتواتر من القرآن نفي القرآنية عنه قطعا غير ان انكار القطعي انما يكفر به المنكر اذا كان
ذلك القطعي ضروريا من ضروريات الدين على ما هو التحقيق ومن لم يشترط اي كون القطعي الذي
يكفر منكره ضروريا كالحنفية يكفر منكره اذا لم يثبت فيه اي ذلك القطعي شبهة قوية لعقة ما يحتاج
ما احتاج دفعها الى مقدمات كثيرة كما يظهر في المثال كانكار ركن من اركان الاسلام مثلا فيما ليس فيه
شبهة كذا فلذا اي لاشتراط انتفاء الشبهة المذكورة في التكفير لم يكفروا اي لم يكفر كل من النافي
في التسمية الآخر لوجود الشبهة القوية في كل طرف لتثبت دليله لان المنكر حينئذ منكار للحق
ولا قاصدا انكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت كل من النفي والاثبات يحتاج الى
دليل قطعي اذ لا يجوز نفي قرآنيتها ولا اثباتها الا به وهل يتصور وجود دليل كذا في الجانبين قلت
كونا كل منهما قطعيا بحسب ظن صاحبه لا بحسب نفسه اذ مع الشبهة تخرج عن القطع بحسبه
فيرجع كل منهما الى ظن قوي فيمنع هذه الشبهة التكفير في الجانبين مع انهم اجمعوا على تكفير من ينكر شيئا
من القرآن وعلى تكفير من يجعل القرآن ما ليس منه ثم لما حصل الاشتراط المذكور سببا لعدم
تكفير كل من الفريقين الآخر اخبر ان ذلك لا يصلح سببا لذاته لا يخلو هذا الاختلاف من اصل الامر
واما انكار جزء من القرآن واما الحاق ما ليس منه به اجاب عنه بقوله لعدم تواتر كونها في الاوايل
اي اوايل السور قرآنا يعني ان تكفير المنكر عند كون القرآنية متواترا ولم يوجد في التسمية كذا
تكفير من الحق به ما ليس منه عند القطع بكونه ليس منه ويحتمل ان يكون تقدير الكلام وتوهب الى
نفي قرآنيتها في غير النمل من ذهب كما تقدم الى آخره بوبده فلما اني من قوله والآخر ولما
كان ههنا مظنة سؤال وهو انه كيف ينكر قرآنيتها في اوايل السور مع شدة اهتمام السلف
بتجريد المصاحف عما ليس منه اجاب عنه بقوله وكتابتها في اوايل السور لشهرة الاستنان بالافتتاح
بها اي التسمية لكل سورة سوى براءة فالاستنان سبب للكتابة والشهرة دافعة لتوهم كونه
قرآنا في الشرع بقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو
اقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح والآخر اي المثبت لقرآنيتها في الاوايل يقول اجماعهم اي
الصحابة على كتابتها اي التسمية بخط المصحف في الاوايل مع امرهم بتجريد المصاحف عما سواه
حتى لم يثبتوا امين فقد قال ابن مسعود جردوا القرآن ولا تخلطوه بشيء يعني في كتابته قال الشيخ
قال شيخنا الحافظ هذا حديث حسن موقوف اخرجه ابن ابي داود يوجبه اي كونها من القرآن والاستنان
لمانع اوايل السور لا يسوغه اي الاجماع على كتابتها بخط المصحف فيها لتحقيقه اي الاستنان
في الاستفادة ولم يكتب في المصحف والاحق انها اي التسمية في محالها منه اي القرآن لتواترها
فيه اي في المصحف وهو اي تواترها فيه دليل تواتر كونها قرآنا ثم لما اقام دليلا على تواترها

قرآن وهي تواترها في المصحف افاد انه لا يلزم في اثبات قرآنيتها تواتر الاخبار بكونها قرآنا
على ان المنع لزوم تواتر كونها قرآنا في القرآنية اي في اثبات قرآنيتها في الاوايل بل التواتر
في محله فقط كاف في اثبات قرآنيته يعني لا يلزم ان ينقل الينا خبر متواتر انها في تلك المواضع من
بل يكفي في ثبوت قرآنيتها نقل القرآن الذي ثبت فيه التسمية في اوايل سوره على سبيل التواتر
ولئن لم يتواتر كونه اي ما هو قرآن فيه اي في محله منه اي من القرآن اذ يكفي ثبوت في وهذا موقع
في التسمية وعنه اي عن كون الشرط مجرد التواتر في محله لزم قرآنية المكررات كقوله تعالى
فبأي الاء ربكما تكذبان وتعددها قرآنا معطوف على قرآنيتها اي ولزم تعددها من حيث انها قرآن
فكل واحد من ذلك المتعدد قرآن على حدة وعدمه اي عدم التعدد فيما تواتر في محل واحد فامتنع
جعله اي ما تواتر في محل واحد منه اي القرآن في غيره اي غير ذلك المحل ثم الحنفية المتاخرون على
التسمية اية واحدة منزلة للفصل بها بين السور عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف
فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود والحاكم الا انه قال لا يعرف انقضاء السورة
وقال صحيح على شرط الشيخين مع ما في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله
عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سال فاذا قال العبد الحمد لله رب
العالمين قال الله حمدني عبدي الحديث وفي الصحيحين في مبدء الوحي انه جبريل اتى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم فقال شيخنا شمس الائمة
الحلواني وغيره ان اكثر مشايخنا على انها اية من الفاتحة وبها نصير سبع ايات وقال ابو بكر الرازي
ليس عن اصحابنا رواية منصوصة على انها من الفاتحة او ليست منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخي
حكى مذهبهم في ترك الجهر بها فدل على انها ليست اية منها عندهم والا لجهروا بها كما جهروا بما سوى
السور وقطع به الطحاوي في شرح معاني الآثار وما عن ابن مسعود من انكار كون المعوذتين
من القرآن لم يصح عنه كما ذكره الطرطوشي وغيره وان ثبت خلو مصحفه منهما لم يلزم كون خلوه
لانكاره اي ابن مسعود قرآنيتهما لجواز اي خلوه لغاية ظهورهما وفيه انا ظهور الاخلاص مثلا
اكثر منهما فتامل او لان السنة عنده اي ابن مسعود ان لا يكتب منه اي القرآن الا ما امر
عليه السلام بكتبه ولم يبلغه اي ابن مسعود امره صلى الله عليه وسلم بذلك اي ... ولعل قيل انه كان
يعلم انهما كلام الله تعالى بلا شبهة لكن اشتبهت جزئيتهما من القرآن وانما ارتفعت هذه الشبهة بعد
كتابته ذلك المصحف بالاجماع ثم تواتر ذلك اما بعد زمانه او في زمانه ولم يتفق له ادخالهما فيه
يترتب عليه محذور والله اعلم مسئلة القراءة الشاذة حجة ظنية خلافا للشافعي لنا
انها منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله كسائر منقولاته قالوا اي الشافعية
انها متيقن الخطأ قلنا الخطأ في قرآنيته لا في خبريته مطلقا لعدم الخطأ في اصل مضمونه
وانتفاء الاخص وهو كونه متواترا قرآنيا لا ينفي الاعم وهو كونه خبرا صحيحا فكانت اخبار الاحاد

مما لم ينسب الى القران ولم يبلغ حد التواتر والشهرة ثم المفاد من كلام المصنف الجزم بالخطا في اثباتها
وعدم التواتر لا يستلزم القطع بالنفي غايته الامر ينتفي القطع بثبوتها فمن اين يحكم بالخطا فيها وقد
يقال قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يفيد حفظه عن دخول الشبهة فيه فتامل
ومنعهم اي مانعي حجيتها الحصر الذي ادعاه مثبتوها في كونه قرانا او خبرا وما ذكروه بيانا من النبي
صلى الله عليه وسلم فظن قرانا فالحق به وعلى التقديرين يجب العمل به بتجويز ذكره اي الصحابي
ذلك مع التلاوة حال كونه هذا المذكور الذي ادرجه في اثنا تلاوة القران مذهبا له من غير
ان يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم بل لما ادى اليه اجتهاده فذكره في معرض البيان بعيد جدا
لان نقل مذهبه معه اي القران ايهام ان منه اي القران ما ليس منه اي القران وهذا نوع تلبيس
لا يليق بشان الصحابي لا جرم ان العمل الحجري اي المستقيم المروي عنه اياك في كونه
بضعا لقطه قال ذكر الله الاضات من الرضاع بلا ترتيب ثم وقت عايشة الخمس واخرجت
انه مما نزل من القران يعني ان لم يكن قرانا بعيدا واقلها لانه ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم لان القران لا ياتي به غيره فهنا عين قولنا وعليه جمهور اصحابه كما نقل الاسنوي وغيره حتى احتجوا
بقراة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمين ومنشا الغلط في ان مذهبه عدم حجيته كما نسبه
اليه امام الحرمين وتبعه النووي عدم ايجابه اياك نفي التتابع في صوم الكفارة مع قراة ابن مسعود
فصيام ثلاثة ايام متتابعات نقل الشيخ عن المصنف انه قال وهذا عجيب لجواز كون ذلك لعدم
ثبوته عنده او لقيام معارض انتهى وعلى هذا امشى السبكي فقال لعله لما رضيه ذلك ما قالته عايشة
نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح
مسئلة لا يشتمل القران على ما لا معنى له خلافا لمن لا يعتد به من الحشوية قيل باسكان
الشين لان منهم المجسمة والجسم محشو والمشهور فتحها لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في
حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هولاء الى حشا الحلقة اي جانبها متمسكا بالحروف المقطعة
في اوائل السور اي القران انه في اوائل السور وفي الهين اثنين انما هو اله واحد ونفخة واحدة قلنا التاكيد كثير
وانما فايده قريب في الكل فالاسم الحامل لمعنى الافراد والتثنية دال على شيين الجنسية والعدد
المخصوص فاذا اريدت الدلالة على ان المعنى به منهما والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما
يوكده فدل به على القصد اليه والعناية به الا ترى انك لو قلت انما هو اله ولم تؤكده بواحد لم
يحسن وخيل انك تثبت الالهية انتهى ثم فايدة التاكيد تحقيق مفهوم المؤكد بحيث لا يظن به غيره
ودفع توهم التجوز والسهو وعدم الشمول الى غير ذلك واما الحروف المقطعة في اوايل السور فمن
المتشابه واسلفنا فيه اي المتشابه خلافا في ان معناه يعلم اولا وظهر ثمة انه عند الجمهور لا
يعلم في الدنيا وانه الاوجه فاللازم للمتشابه عندهم عدم العلم به اي بمعناه لا عدمه اي المعنى
وقيل موادهم اي الحشوية بعضهم انه يشتمل على ما لا معنى له لا يوقف على معناه كما هو ظاهر صنيع غيره

الجبار

الجبار وابي الحسين البصري من جواز اشتمال القران على ما لا يفهم المكلفون معناه فكقول النافي اي
نقول الحشوية متمسكة كقول نافي ادراك المعنى في المتشابه فالخلاف بين الجمهور وبينهم وقال
ابن برهان يجوز ان يشتمل على ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف والا كان تكليفا بما لا
يطاق وفي شرح البديع للشيخ سراج الدين ان المختار عند اكثر العلما انهما اسما للسور فلها
معان مسئلة قراة السبعة ما كان منها من قبيل الاداء بان كان هيئة اللفظ
يتحقق بدونها ولا تختلف خطوط المصاحف به كالحركات والادغام في المثلين او المتقاربين
وهذا راجع الاول منهما وما كان في الثاني هكذا ذكره الشارح وكانه اراد بهيئة اللفظ كيفية
تحصل من تركيب الحروف والتقديم والتاخير بسبب قطع النظر عن خصوص صفات الحركات والسكنات
فتطرق ذلك في صورة الخط وان لا فلا شك في التغيير فيما بينهما لا الحركات والادغام والاشمام
وهو الاشارة باشتغال الى الحركة بعد الاسكان من غير تصويت فيدركه البصير لا غير والروم
وهو اخفا الصوت بالحركة والتفخيم والامالة وهي الذهاب بالفتحة الى جهة الكسرة والمد وتحقيق
الهمزة وتخفيفها اي المذكورات من الفك وعدم الاشمام والروم والتفخيم وعدم الامالة
والمد وتخفيف الهمزة لا يجب تواترها وخلافه اي خلاف ما كان من قبيل الادا مما اختلف
بالحروف كملك في قراة من عدا الكسائي وعاصم ومالك في قراتهما متواتر وقيل مشهور
اي احاد الاصل متواتر الفروع وحاكه لما هو خلاف ما كان من قبيل الادا منها باستقامة
وجهها في العربية كما في شرح البديع عن معتد لا يلتفت الى بعد باستقامة وجهها في العربية
الجادة هي الجادة في اللغة معظم الطريق وفسرها الشارح بالظاهر في التركيب على الظاهر
ان المراد به فوق اسبهت المشهور التي اكثر الاستعمال عليها لزم عدم القراة في قتل
اولادهم شركايهم برفع قتل ونصب اولادهم وجر شركايهم على ان قتل مضاف الى شركايهم وفصل
بينهما بالمفعول الذي هو اولادهم فانه يدل على انه حمل الحركات على غير الاعرابية وانه هو
من القسم الاول لابن عامر لان الجادة في سعة الكلام انه لا يفصل بين المضاف والمضاف اليه
بغير الظرف والجار والمجرور او اريد بها الاستقامة ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول
اي على قوانين العربية فممكن اي فهذا التكلف متيسر في كل شي اذ لا يبعد الاحتراز عن شي
فلا فايدة في التقييد وقد نظر في التفصيل المذكور في محل التواتر والناظر العلامة الشيخ
وجه النظر ان القران بجميع اجزايه متواتر فلا يخص التواتر بخلاف ما هو من قبيل الادا
لان الحركات وما معها من المذكورات ايضا قرانه والقران بجميع اجزايه متواتر استناد الكم
في النظر فقال ولا يخفى ان المفهوم المذكور من قبيل الثاني اي خلاف ما كان من قبيل الادا
نفي عدها قبيل الاول اي ما كان من قبيل الادا نظر والا اي ولما لم يجعلا من قبيل الثاني
بل من الاول لزم مثله وهو ان يجعل من الاول في مالك وملك اذ لا يزيد فيها كل على ملك الا بالمد

والتنبيه

اذ هي

النبي

حي الالف لنا في ان ما هو من قبيل الثاني متواتر انه قرآن والقرآن كله متواتر اجماعا قالوا اي المخالفون
بان ما كان من القسم الثاني من قراءة السبعة مشهور آحاد الاصل المنسوب اليهم اي الذين نسب اليهم
قراءة السبعة وهم السبعة آحاد لانهم سبعة نفر والتواتر لا يحصل بهذا العدد فيما اتفقوا عليه فضلا
عما اختلفوا فيه اجيب بان نسبتها اي القراءات السبع اليهم لاختصاصهم اي القراء السبعة بالتصدي
للاشتغال بها وتعليمها واشتهارهم بذلك لا لانهم النقلة خاصة بان يكون رواتها مقصورة عليهم
بل عدد التواتر كانوا موجودا معهم في كل طبقة الى ان ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم ولان
المدار لحصول التواتر العلم اي حصول العلم عند العدد لا العدد الخاص وهو اي العلم ثابت
وتلقوه هذا الشيء مستلزم لحصوله مسئلة تعدد اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص الاول
العام لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه كيف تخصص
هذا بعد لعدم المقارنة فان خبر الواحد انما يتحقق بعد زمان الشارع ولنزول الكتاب في زمانه قال
ولو فرض نقل الراوي للخبر المذكور قران الشارع معناه النقل واضافته لفظه لان الشارع ما دل
والقرآن متعدد ومفعوله المخرج بالتلاوة صلة القران بان يروي ان النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل
عليه السلام قرئا كلاما دالا على خروج بعض افراد العام بتلاوته حال كون ذلك المخرج تنبيه
لا طلاق عموم المتلو مفاد العربية اي حال كونه ذلك المخرج بحيث افاد عربيته للمتلو قرانا فسواء كان
هذه الافادة بلفظ او بعربيته ونسلم ان الاشتراط المذكور قول اكثر الحنفية وبعضهم كالشافعية
على عدم اشتراطها في التخصيص مطلقا لكن لم يعلم بينهم الخلاف في عدم تجويز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد وفائدة ذكره ههنا بيان ان المنع ليس لعدم تصور الشرط اي المقارنة بالزمن المذكور
وكذا لا يجوز تقييد مطلقه اي الكتاب وهو اي تقييد مطلقه المسمى بالزيادة على النص بخبر
الواحد عندهم اي الحنفية ولا يجوز ايضا حمله اي الكتاب على المجاز لمعارضته اي خبر الواحد للكتاب
لا يمكن الجمع بينهما وهذا عند القائلين من الحنفية بان العام قطعي كالعراقيين ظاهر وكذا القائل
بظنية العام منهم اي الحنفية كابي منصور لا يجوز ذلك عنده على الاصح كما ذكره صاحب الكشف وغيره
لان الاحتمال ثابت في ثبوت نفس الخبر يعني يحتمل ان لا يكون ثابتا بنقل الامر والدلالة اي ود
على المراد منه فتعتدلا اي نوع ثبوت الخبر احتمال عدمها اي احتمال لثبوت الخبر احتمال عدمها اي الدلالة
لانه على تقدير عدم ثبوت الخبر تنعدم الدلالة بالطريق الاولى فزاد خبر الواحد احتمالا على احتمال
الكتاب به اي بسبب الاحتمال في ثبوته لنا في انه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد خبر الواحد
لم يثبت ثبوته اي مثل ثبوت الكتاب لان ثبوته قطعي وثبوت خبر الواحد ظني فلا يسقط خبر
الواحد حكمه اي الكتاب عن تلك الافراد التي يخرجها خبر الواحد من عموم الكتاب على تقدير
تخصيصه والا اي وان لم يكن كذلك بان يسقط الكتاب عنها فقدم الظني اي لزم تقديم الدليل الظني
على الدليل القاطع وهو باطل بخلاف ما لو ثبت الخبر تواترا او شهرة فانه يجوز تخصيص الكتاب به

للمقاومة

للمقاومة بين الكتاب وبينهما اما بينه وبين المتواتر فبالاتفاق واما بينه وبين المشهور فعلى رأي الجصاص
ومن وافقه في انه يفيد علم اليقين فظاهر واما على رأي ابي ابان ومن وافقه في انه علم طمأنينة فلانه
قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص
عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل شيئا وقوله صلى الله عليه
وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وغير ذلك فثبت كل من الخبر المتواتر والمشهور تخصيصا
وزيادة اي من حيث التخصيص لعموم الكتاب ومن حيث الزيادة على مطلقه حال كونه مقارنا له اذا
كان هو المخصص الاول و ثبت كل منهما نسخا اي من حيث الناسخية حال كونه متراخيا عما يعارضه
وعنه اي اشتراط المقارنة في المخصص حكموا بان تقييد البقرة في قوله تعالى اذبحوا بقرة بالقيود
المذكورة في الاجوبة عن مسئلتهم نسخ لاطلاقها اي النص المتناول عن طلب ذبح مطلقها فنسخ حكم
تناوله غير موصوفة بتلك القيود وهو الاجزاء هو الواجب كالآيات المتقدمة في بحث المخصص
كما لان الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بالنسبة الى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم بالنسبة الى ولا تنكحوا المشركات وعن لزوم الزيادة
بالآحاد اي باخبار الآحاد منعوا اي الحنفية الحاق الفاتحة والتعديل للاركان والطهارة من
الحدث والخبث بنصوص القراءة اي قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن والاركان اي اركعوا واسجدوا
والطواف اي وليطوفوا بالبيت العتيق حال كون الملحقات فرائض كما الحقت بها بما في الصحيحين لا صلاة
لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم
على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فصل فانك لم تصل فساقه الى ان قال فقال والذي بعثك بالحق
ما احسن غير هذا فعلمني فقال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن
راكعا ثم ارفع حتى تطمئن قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في
صلاتك كلها وبما روى ابن حبان والحاكم عنه صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد
احل فيه المنطق فمن نطق لا ينطق الا بخير بل الحقوها اي الحنفية بها واجبات للصلاة والطواف فلا
يلزم الحكم ببطلانهما بدونها اذ لم يرد سبحانه وتعالى بما تيسر من القرآن العموم الاستغراقي وهو
جميع ما يتيسر بل المراد هو اي ما تيسر من اي مكان من القرآن سواء كان فاتحة او غيرها فلو قلنا
لا يجوز بدون الفاتحة والتعديل والطهارة الصلاة والطواف بهذه الاخبار لكان نسخا لهذه الاطلاقات
بما هو لا يجوز لما عرفته ثم كون البعد واجبا قول الكرخي وقال الجرجاني سنة وتركه عليه السلام
السبع صلاته بعد اول ركعة حين ام مبنى تخريج الجرجاني الاستنان اذ يبعد تقريره على مكروه تحريما
وقال في شرح الهداية الاول اولى لان المجاز حينئذ يكون اقرب الى الحقيقة فانها نفي الصحة والكراهة
التحريمية اقرب الى نفي الصحة من التنزيهية وللمواظبة وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز
وفي البدائع عن ابي حنيفة مثله ثم شبه منع الحاقهم الكلمات المذكورة بضعف دليل منع الحاقهم

المذكورات بسبق له كفوله اي الحنفية في ترتيب الوضوء ولا بد ونيته انها سنة لضعف دلالة بعيدها لما عرف في محله بخلاف وجوب الفاتحة اذ نفي الكمال اي ارادته في خبرها اي الفاتحة وهو الحديث المذكور بعيد عن معنى اللفظ لان متعلق الجار والمجرور والواقع خبرا انما هو الثبوت والكون العام والمعنى لا صلاة كائنة ويعدم الكينونة شرعا هو عدم الصحة ويعدم الكمال بون بعيد فيدل له عدم الصحة بيانه لما كان خبر الاحاد الذي هو مدلوله لانها ظنية تنبئه نزل عن درجة القطع الي درجة الظن صار فيه واجبة وبظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مدلولها ظنية يثبت الندب والاباحة والوجوب ويثبت بقطعيها اي الدلالة مع ظنية الثبوت كاخبار الاحاد التي مفهومها ظنية وقلبه اي وبظنيها مع قطعية الثبوت كالايات المأولة والفرض يثبت بقطعيتهما اي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعية ويشكل على ان بظنيتهما يثبت الندب والسنة استدلالهم اي الحنفية لوجوب الطهارة في الطواف كما هو الاصح عندهم بالطواف مرفوعا على الحكاية اي بقوله صلي الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة لصدق التشبيه اي تشبيه الطواف بالصلاة بالثواب اي باعتباره بانه كما وجه الشبه هو الثواب فقوله لصدق التشبيه يعني لو حمل الكلام على الحقيقة لزم عدم الصدق فلو حمل على التشبيه صح فيتعين التشبيه والتشبيه صادق لم لا نستويه الكل في جميع الاحكام كما يقتضيه ظاهر الاستثناء المذكور بعده كما اشار اليه بقوله وهو قوله صلي الله عليه وسلم بعد قوله الطواف بالبيت صلاة الا ان الله اباح فيه اي الطواف النطق اي النطق ليس محمولا على ظاهره وهو كون الاستثناء متصلا وان المعنى الطواف كالصلاة في جميع الاحكام الا انه تعالى اباح فيه المنطق ليكون موجبا ما سواه اي النطق من احكام الصلاة في الطواف حتى يدخل فيه وجوب الطهارة في الطواف ايضا ظني بل ضعيف لجواز نحو الشرب فيه فقليل لكونه مبنيا على الظاهر فانتفا مراده كما لا يشترط فيها الوضوء ولذا قال ابن شجاع هي سنة فالوجه الاستدلال له بحديث عائشة حين حاضت محرمة فقال لها رسول الله صلي الله عليه وسلم اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت متفق عليه رتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وادعوا اي الحنفية للعمل بالخاص لفظ جزاء في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وفي قوله لفظ جزاء عطف بيان للخاص ومفعول لادعوا انتفاء عصمة المسروق حقا للعبد اي انتفى عصمته من حيث انه حق للعبد لاستخلاصها اي عصمته له اي حقا لله تعالى عند القطع لما يأتي قريبا فاذ قطع تنتفي عصمتها السابقة بخلوصها لله تعالى فيحيل فعل السرقة المتعلقة التي على الله تعالى انها تتعلق بها السرقة وكان القطع مبنيا لنا ذلك فلا يضمن المسروق باستهلاكه لانه الجزاء المطلق في العقوبات يكونه على حقه تعالى خالصا بالاستقراء لان المجازى على الاطلاق ولذا سميت الاخرة دار الجزاء ولان اعني نعم المماثلة كما ربما يثبت في حق العبد ما كان او عقوبة ولا يستوفيه الا حاكم الشرع ولا يسقط بعفو المالك واذا كان حقه تعالى كانت الجناية واقعة على حقه فيستحق العبد جزاء من الله في حقا بل تعاف من ماله وحق من ورثة تخلي العصمة التي هي محل الجناية من العبد

الي الله فعل السرقة حتى يقع جناية في حقه تعالى ان يصير المال في حق العبد ملحقا بالا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فانه لا يضمن من سرقه وايضا استوفي بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب عليه شيء اخر وروي الحسن عنه انه يجب لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة واجيب بانه وان كان فعلا اخر فهو اتمام المقصود بها وهو الانتفاع بالمسروق فكان معدودا منها وايضا المسروق ساقط العصمة لما قلنا وما يؤخذ من السارق عن ساقطها فلا مماثلة والضمان يعتمد عليها بالنص ثم هذا في القضاء واما ديانة ففي الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي المبسوط عن محمد يفتى بالضمان للحوق الخسران للمالك من جهة السارق قال ابن اللبث وهذا القول احسن ولا يخفى انه اي لفظ جزاء حينئذ اي حين يكون خاصا بالعقوبة على الجناية على حقه تعالى انما هو بعادة الاستعمال والخاص انما يكون بالوضع لا بعادة الاستعمال ثم عطف على قوله لاستخلاصها قوله او لانه اي الجزاء الكامل فلو وجب الضمان مع القطع لم يكف القطع والفرض انه كاف وفيه نظر اذ ليس الكامل في الجزاء المصدر المحدود بل الكافي المجزي من الاجزاء والجازي من الجزي وهو الكفاية كما هو المذكور في كتب اللغة المشهورة وفي اي سقوط الضمان عن السارق بعد القطع بالمروي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو على ما ذكره المشايخ لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه على ما فيه من انه لا يعرف بهذا اللفظ واقرب لفظ اليه لفظ الدارقطني لا غرم على السارق بعد قطع يمينه ثم انه رواه المسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عن جده مقبول فارساله غير قادح والحق انه اي عدم وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة بخبر الواحد على النص المطلق الذي هو القطع لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته فيكون اي نفي الضمان واثباته مما صدق عليه المطلق يعني لو كان القطع كالطواف الصادق على طواف لا طهارة فيه وطواف فيه طهارة صادقا على نفي الضمان واثباته بحيث يكون ان فردين له لكان يلزم الزيادة بالخبر المذكور لكنه ليس كذلك بل هو اي نفي الضمان حكم اخر عند نزع تحت القطع ثبت بتلك الدلالة الاستقرائية في الجزاء او بالحديث المذكور وقد بينا وكذلك اشتراط الطهارة حكم اخر لا يصدق عليه الطواف فان قلت ما صدق عليه الطواف انما هو طواف ليس فيه طهارة قلت كذلك ههنا ما صدق عليه القطع انما هو قطع لا تضمين فيه فكما ان موجب اطلاق الطواف حصول الامتثال بايقاع طواف بلا طهارة وموجب الخبر عدم حصوله فيه فكذلك موجب اطلاق القطع حصول الامتثال بقطع معه ضمان وموجب الخبر عدم حصوله فالجواب انا لا نسلم عدم حصول الامتثال بالقطع مع التضمين بموجب الخبر المذكور لان الامتثال للامر فالقطع انما يحصل بالقطع على اي وجه كان غاية الامر انه لا يحصل الامتثال بالنهي عن تغريم السارق بخلاف الحديث الدال على اشتراط الطهارة في الطواف فان مقتضاه عدم حصول الامتثال للامر فليطوفوا بلا طهارة اذ هو مبين للمراد من الطواف المأمور به فافهم بخلاف قولهم اي الحنفية وجب لها اي لاجل العمل بالخاص مهر المثل بالعقد في المفوضة بكسر الواو والمشددة من زوجت نفسها او زوجها غيرها باذنها بلا

تسميته بها وعلى ان لا مهر لها ويروى بعضها وهي من زوجها ولها بلا مهر نعم اذ لها فيوخذ مهر
المثل بعد الموت بلا دخول عملا بالباء التي هي لفظ خاص في الالصاق حقيقة في قوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم لالصاقها اي الباء الابتغاء وهو العقد الصحيح بالمال وحديث بروع وهو ما عن ابن مسعود في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق قال لها الصداق كاملا وعليها العدة
ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق
اخرجه اصحاب السنن واللفظ لابي داود والمراد صداق مثلها كما صرح به في رواية له وفي
وبيان في الكلام في جهالة الراوي في التلويح بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها
وفي الغاية بكسر الباء وفتحها والكسر اشهر وفي المغرب بفتح الباء والكسر خطأ مؤيد بمعنى الفاعل
صيغة الفاعل وكذلك في قوله فانه اي الحديث المذكور معارض له قوله لخلاف من قلهم الى اخره
مربوط بقوله او بالحديث مع ما قبله فان مورد نفي النقصان هناك على ذلك الحديث لا على الحمل
بالخاص وههنا وجوب المهر بالعمل به والحديث معارض له بخلاف الوعاء تقديرا قلة اي المهر
شرعا اي في الشرع وتقديرا شرعيا عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير والضمير المتصل به لفظ خاص يراد به
ذات المتكلم فدل على ان الشارع قدره الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق به قوله صلى الله عليه
لا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي وابن ابي حاتم وسند ابن ابي حاتم حسن بيانا به
فصارت عشرة دراهم العشرة تقدير الاقل لانه المتيقن اذ يدفع كون المراد ان به
هذا التعليل ما يفهم من قوله لخلاف الاخر متعلقا بقوله مقدر اي لا يعتبر الاهما تقديرا لاقل
حدث لا مهر الى اخره اذ كونه مقدرا له فرع كون الفرض بمعنى التقدير وهو غير مسلم لجواز كونه
اي المفروض بمعنى التقدير المدلول عليه بما فرضنا النفقة والكسوة والمهر بالكمية جملة
اي في المهر لا ينقص تلك الكمية شرعا قوله لا ينقص صفة كمية كما فيهما اي كالمفروض
في النفقة والكسوة في عدم الكمية الخاصة ويتعلق العلم بالمفروض في قوله قد علمنا ما
فرضنا لا يستلزمه اي النفقة والكسوة لعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم في قوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم للعلم لعدم مشاركة المملوكات
في المهر والى اشار بقوله ولا مهر لهن على ما دل نفي لازم لجواز ان يكون المفروض
بالنسبة الى الازواج الامور الثلاثة وبالنسبة الى الا ما الاولين فاما هو على تقدير
المهر شرعا ثابت بالخاص المذكور حال كونه مقيدا لاطلاق المال في ان تبتغوا باموالكم
لا بالعمل بالخاص الذي هو لفظ فرضنا غير انه يلزم حينئذ الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
كما ذكره المصنف في شرح الهداية وكذا ادعاء وقوع الطلاق في عدة البائن للعمل به
اي بالخاص وهو الفاء لافادتها اي الفاء وتعقيب الطلاق في قوله تعالى فان طلقها

الافتداء بحيث لم يكن بل هي تعقيب مدخولها الطلقتين المدلولتين بقوله الطلاق مرتان لانها اعم انه
فان طلقها بيان الثالثة اي الطلاق مرتان فان طلقها بحكم ذكر طلقة ثالثة فلا تحل حتى تنكح واعرض
بينهما افادة جوازه اي الطلاق مطلقا بالبينة بين الاطلاق بعوض او مجانا اي طلقة اولى كانت او ثانية
او ثالثة دلالة على ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى ولذا اي ولاجل ان الفاء تقتضي
ما بعدها لما ذكرنا لا للافتداء لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع يرد عليه انه يدل على
انه لو افادت تعقيب الثالثة للافتداء اللازم منه وعقبة تقدم الخلع وفيه نظر لانها لا
تفيد حينئذ الا مشروعية الثالثة بعد الخلع واما الحصر فلا استفيد منه اللهم الا ان يدعي
عدم دليل اخر على مشروعيتها بدون تقدم الخلع واشار بقوله ودا ما اورد انه يلزم التحليل
للزوج الثاني بلعن المحلل في قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه فان
المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة او بقوله صلى الله عليه وسلم لزوجة رفاعة القرظي لما انه
فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل
هدبة الثوب اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك رواه
الجماعة الا ابا داود زيادة على الخاص لفظ حتى في حتى تنكح وجاعله لانه وضع لمعنى خاص
وهو الغاية فنكاح الثاني غاية الحرمة الثابتة بالثلاث لا غير فلا يثبت الحل الجديد به فاما انه
باحد الخبرين زيادة على الخاص مبطلة له وهذا الايراد من فخر الاسلام وغيره من قبل محمد وزفر
والائمة الثلاثة في مسئلة الهدم وهي المطلقة واحدة او ثنتين اذا انقضت عدتها وتزوجت باخر
ودخل بها ثم طلقها ثم رجعت الى الاول حيث قالوا ترجع اليه بما بقي من طلاقها وابو حنيفة وابو
يوسف قالا ترجع اليه بثلاث قياسا على المطلقة الثلاث عملا بكل من الخبرين فلا وجه لما ذكره بين
عدم تحليله اي الزوج الثاني الزوجة للاول وعدم العود اي عودها الى الحالة الاولى وهي
ملك الاول الثلاث عليها مما صدقات مدلولها اي حتى في الاية ليلزم ابطاله اي مدلولها بالخبرين
اي اثبات التحليل بالثاني اثبات مسكوت الكتاب بالخبر او بمفهوم حتى على انه اي مفهومها يعني
العمل به اتفاقا اي متفق عليه اما عند غير الحنفية فظاهر واما عندهم فلانهم من قبيل الاشارة
على ما ذكر في البيع وغيره او بالاصل الكائن فيها قبل ذلك وعلى تقديره اي تقدير اثبات مسكوت
الكتاب باحد هذه المذكورات يرد ان يقال العود الى الحالة الاولى والتحليل انما جعل كل منهما
يوم حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها اي لا يتحقق حرمة انتهت غليظة قبل الثلاث فلا يتصوران اي العود
والتحليل انه يحرم في الصورة المذكورة تلك الحرمة حتى تعود فلو اشتمل هنا التزوج كان تحصيلا
لحاصل يحصل مقصودهما اي ابي حنيفة وابي يوسف وهو هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث
فلا المحدود بجعله تناقضا اي تناقضا انه اي ما دون الثلاث اولى به اي بالحل الجديد من الثلاث
او انه ثابت بالقياس عليها اما الاول فلانه لما اثبت الزوج الثاني حلا جديدا الحقه الطلقات

الثلاث في الاغلظ كان ان يثبت في الاخف اولى واما الثاني فبجامع ان نكاح زوج ثان بالغا كونه
في حرمة غليظة ثم ان النصا ول اغاهو بسبب ان مورد النص الدال على تحليل الزوج الثاني
تزوج كان بعد استيفاء الطلقات ولا دليل على الغاء هذه الخصوصيات فلا مجال للقياس فضلا
عن الاثبات بالطريق الاولى بل يريده انه هناك احتيج الى اثبات حل جديد ونزيد عليه ان يملك
الثلاث وهنا لا يحتاج الى ذلك لانه حاصل كما مر ولذلك فالحق هدم الهدم المبني على الوجهين
الضعيفين الباب الثالث السنة في اللغة الطريقة المعتادة حسنة كانت او سيئة في
الحديث من سن في الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى ان قال ومن سن سنة
سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها وفي اصطلاح الاصول في قوله عليه السلام وفعله
وتقريره مما ليس من الامور الطبيعية ثم ان ذكر هنا العبد علم بانها من الادلة الشرعية والا معه
المذكورة ليست منها وفي فقه الحنفية ما واظب صلى الله عليه وسلم على فعله مع ترك ما بلا عذر
لم تقل مع ترك احيانا كما هو المشهور عندهم لدلالة المواظبة على تنزيه الترك وذكر بلا عذر لان
الترك مع العذر متحقق في الواجب ايضا ليلزم كونه اي المفعول المواظب عليه بلا وجوب لدخوله
ليلزم تعلق بتعوك ما اي اخره ومالم يواظبه اي فعله بحذف على قصد به القربة ومن
واذا لم يفعله بما يرغب فيه فقد فعله مرة وصلبه وعادة عندهم اي الحنفية ذكر مسئلة العصمة
ها هنا مقدمة كلامية اذ ليست من مسائل الاصول بل من الكلام من جملة ما يتوقف عليها
الاصول لتوقف حجية ما قام به صلى الله عليه وسلم من القول والفعل والتقرير عليها اي العصمة
اذ بها يثبت حجيته وهي اي العصمة عدم قدرة المعصية وعلى هذا ابو منصور الماتريدي وقيل وجود
واليه اشار بقوله او خلق مانع من المعصية غير ملجئ الى تركها والا يلزم الاضطرار المنافي للابتلاء
والاختيار وعدد دركها اي العصمة عند المحققين من الحنفية واكثر ومع القاضي ابي بكر السمع
وعند المعتزلة السمع والعقل ايضا ثم اختلف في تفصيلها الحق انه لا يمتنع قبل البعثة كبيرة
ولو كانت كفرا عقلا اي امتناعا عقليا كما هو قول القاضي واكثر المحققين خلافا لهم اي للمعتزلة
ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا اي وقوعها جميعا وانما الواقع في نفس الامر فالمتوارث انه ما بعث
الحق المنقول انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا اي متكلما بما يستقبح ذكره
عند اهل المروة فضلا عن ان يفعله سفيها في امور الدنيا والاخرة وهو ضد الرشد لنا في عدم
امتناع ما ذكر عقلا لا مانع في نظر العقل من حصول الكمال التام بعد النقص التام و بعد
رفع المانع من حصوله فهم اي المعتزلة والشيعة بل يعتقد اي في العقل مانع من ذلك وهو اي المانع
افضاؤه اي صدور المعصية الى التنفير عنهم واحتقارهم بعد البعثة فينافي صدورها عنهم
حكمة الارسال وهي اهتداء الخلق بهم مبني على التحسين والتقبيح العقليين اذ لو لم يعتبر لوالان
ارسال من يتنفر عنه المرسل اليه قبيح لم يتم دليلهم فان بطل القول بها كدعوى الاشعرية من

القول

القول بهما باطل بطل قولهم المبني عليهما والا اي وان لم يبطل القول بها مطلقا منعت الملازمة بين صدور
المعصية والافضاء الى التنفير عنهم بعد البعثة واحتقارهم كالحنفية اي كما هو مذهب الحنفية من ان القول
بهما ليس باطلا مطلقا فان الملازمة المذكورة ممنوعة بل بعد صفاء السريرة اي الباطن وحسن السيرة
اي الاخلاق ينعكس حالهم اي الذين صدر عنهم المعصية في البداية في القلوب من تلك الحالة
الى التعظيم والاجلال ويؤكده اي انعكاس حالهم حينئذ دلالة المعجزة على صدقه وحقيته ما اتى
به فان كثيرا من الاولياء كانوا ارباب معصية في بدء حالهم الا ترى ان الله تعالى يقدم التائبين
على المتطهرين في كتابه المجيد عند ذكر المحبة ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين والمشاهدة
واقعة به اي الانعكاس المذكور في احاد افراد الخلق النقد تميز الجيد من الدراهم وتميزها
عن الردي والمراد المتنازع من الصلحاء فانهم كانوا في البداية موصوفين بضد الصلاح محتقرين
عند الخلق ثم انعكس حالهم الى الاجلال بعد العلم بما كانوا عليه من اهل الثناء في ذلك بل دعا يكون
اعز لمن يدهم بعناية الحق سبحانه في حقهم فلا تمنع الكبائر وبعد البعثة الاتفاق من اهل الشرائع
كائن على عصمته اي النبي عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الله الى الخلق كالكذب في الاحكام
والا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وكذا الاتفاق على عصمته مما يخل بما ذكر غلطا
ونسيانا عند الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر لان دلالة المعجزة على عدم كذبه انما هي على عدم الكذب
قصدا وذلك لا ينافي صدوره غلطا فما هو من فلتات اللسان وعلى على عدم تقريره على السهو
اذ لا بد من مبادرة التنبيه عليه فانه لم يخل بمصلحة التبليغ فلم يرتفع الامان عما يخبر به عنه تعالى
فاندفع ما قيل من انه يلزم منه عدم الوثوق بتبليغه لاحتمال السهو والغلط على تقدير عدم عصمته
عنها واما غيره اي غير ما يخل بما يرجع الى التبليغ من الكبائر والصغائر الخسة وهي ما يلحق فاعلها
بالاراذل والسفل وينسب الى دناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة كسرة والتطفيف بحبة فالاجماع
على عصمتهم عن تعمدها سوى الحشوية وبعض الخوارج وهم الازارقة حتى جوزوا عليها الكفر فقالوا
بجواز ان يبعث الله نبيا علم انه يكفر بعد نبوته ثم الاكثر على ان امتناعه مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين فيه والمعتزلة على انه مستفاد من العقل على اصلهم وعلى تجويزها اي الكبائر
والصغائر الخسة غلطا وبتاويل خطأ بنا على تجويز اجتهاد النبي وخطائه فيه وفعله وتجويز
معطوف على عصمتهم فالمعنى واجمعوا ايضا على التجويز المذكور الا الشيعة فيهما اي في الغلط والخطا
المذكور بعد اعلى مانع البعيد وعزوه وقيل المعانيات والاسهم الجويني الاكثر وقال السيد السند
والمختار خلافه وجاز تعمد غيرها اي الكبائر والصغائر المذكورة كنظرة وكلمة سفه نادرة في
غضب بلا اصرار عند الشافعية والمعتزلة ومنعه بعض الحنفية وجوزوا الزلة فيهما اي
الكبيرة والصغيرة بان يكون القصد الى مباح فلزم معصية لذلك الا انه تعقبها كوكز موسى عليه
السلام اي دفعه باطراف اصابعه وقيل بجمع الكف القبطي واسمه فاتون وتقترن الزلة بالتنبيه

علي انها زلة اما من الفاعل كمن قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا
او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي اخطا بالاكل الشجرة التي نهي عن اكلها
وطلب الملك والخلد بذلك وكانه اي هذا النوع خطا من حيث انه لم يقصده مآلا لانه شبه عمد
من حيث الصورة لقصده الي اصل الفعل فلم يسموه خطا نظرا الي قصده اصل الفعل ولو اطلقوه اي
الخطا عليه كما اطلقه غيرهم لم يمتنع وكان انسب من الاسم المستكره اي الزلة وقد قال الربيع
عرضا فاصاب ادميا كان خطاء فقصده الرضي عبر ان قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها ربما يريد بهم
اللهم الا ان يفرق بين ان يكون الاطلاق من الله تعالى في حق نبيه وان يكون من العباد في حقه

فصل في حجية السنة سوا كانت مفيدة للفرض او الواجب وبعضها ضرورية دينية
كل من له عقل وتمييز حتى النساء والصبيان يعرف ان من ثبتت نبوته صادق فيما يخبر عن الله تعالى
ويجب اتباعه وتتوقف العلم بحقيقتها اي السنة بمعنى كونها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وليس منهج الصفية حجيتها كما زعم الشارح وهي اي السنة المتن اي يسمى عند الاصوليين والمحد
بالمتن جملة معترضة بين الفعل وصلته اعني قوله على طريقه اي المتن ثم فسر طريقه بقوله
السند اذ به يعرف صحته ثم فسره بقوله الاخبار عنه اي عن المتن بانه حدث به اي بالمتن
فلان او فلان وفلان فصاعدا اما لم يصل حد التواترات او قلق يحيل العقل تواطئهم على
الكذب واشار في اثناء التعريف الي عدة من الالفاظ الاصطلاحية فلا بد ذا يكفي بعضها فقيل
السند ما صعد من السند ما ارتفع وعلا عن سفح الجبل اي اسفله لان المسند يرفعه الى قائله
او من قولهم فلان سند اي معتمد لاعتماد المحدث عليه في صحته وضعفه وهو اي المتن خبر
وانشا وهذا الحصر ذكره في المقالة الاولى فالخبر قيل لا يحد لعسره اي لعسر تحديده على وجه
جامع للجنس والفصل لتعسر معرفة الذاتيات كما نبه عليه في العلم وقيل لان علمه اي علم الخبر
ضروري والتعريف انما يكون للنظريات وهذا اختيار الامام الرازي والسكاكي لعلم كل احد
سوا كان من اهل النظر اولا انه خاص ضروري وهو اي الخبر الخاص انه موجود وتميزه اي وتميز
الخبر عن قسيمه المتنبي هو الانشا ضرورية من غير احتياج الى نظر وفكر فلو كان تصوره
نظريا لما كان تميزه عنه ضروريا بلا احتياج الى تصوره واذا كان الخبر المقيد الذي هو الخاص
ضروريا بلا احتياج فالمطلق اي الخبر المطلق الذي هو جزؤه كذلك اي كان ضروريا لاستلزام
ضرورية الكل ضرورة الجزء واورد على هذا الدليل الضرورة اي كون العلم بالخبر ضروريا ينافي
الاستدلال على كونه ضروريا لان الاستدلال انما يكون في النظري واجيب بانه اي كون
الضرورة منافيا للاستدلال انما هو عند اتحاد المحل اي محل الضرورة والاستدلال وليس
محلهما متحدا فالضروري ههنا حصول العلم بمفهوم الخبر بلا نظر اي علم الحاصل بمفهومه
وفكر وكونه اي العلم حاصلا كذلك اي على وجه الضرورة غيره اي غير حصوله بلا نظر ولو

اورد كون الحاصل ضرورة يلزم منه ضرورية العلم بكونه ضروريا لا بعد حصوله اي حصول العلم
في العقل لكن له اي على وجه الضرورة لا يتوقف العلم الثاني وهو العلم بكون العلم الحاصل
ضروريا بمجرد مفهوم الضروري الموصوف به الحاصل ضرورة على شي سوى اي الا على
الالتفات وتوجيه الذهن نحوه يعني ان مادة العلم الثاني الذي هو التصديق بكون ذلك الحاصل
ضروريا موجودة بين يدي العقل قريبة للالتفات لا لقصده يحصل لديه الالتفات اليه بتجريد
مفهوم الضروري الذي يريد التحكم فيه على الحاصل المذكور عبارة عن ملاحظته على الوجه الكلي
مجردة عن خصوصيات افراده كتصوره بعنوان ما يحصل بلا نظر وتطبيق هذا المفهوم على العلم
الحاصل بلا نظر فانه اذا فعلت ذلك تجده مطابقا فتعلم انه ضروري وهو العلم الثاني بعينه وليس
ما ذكر من التجريد والالتفات والتطبيق النظر وهو ظاهر وكان هذا الايراد لا لازما لا وجه لا مكانه
وهذا اصاب لو اورد فالحق انه اي الدليل المذكور تنبيه لا دفع ايراد المنافاة بين
دعوى الضرورة والاستدلال على من نفى الخبر لا يحد لان علم ضروري الحاجة بيان عدم اتحاد
المحل في ذكر الايراد على وجه لا يندفع لانه يستبين ان كون الخبر ضروريا لا يحتاج الى الدليل نعم ان
ما ذكره القايل المذكور في معرض الاستدلال عن موضع قد ذكرنا انه تنبيه في صورة الاستدلال
مثله شايع في البديهيات الخفية والجواب عن التنبيه المذكور ان تعلق العلم به اي بالخبر بوجه
بعينه نظرا لا يستلزم تصور حقيقته اي الخبر ضرورة وتصور حقيقته هو المراد بالتعريف ثم
ذكر ما يستلزم تصور الحقيقة بوجه مساو انما ينفع لو انتظام ان اعطا اللوازم اي اعطا لوازم
الخبر للخبر ولوازم الانشا للانشا بين الاعطا المذكور بقوله من وضع كل منهما موضع فلا يضع
احدهما مكان الاخر ولا بالعكس وعن تخيير الصدق والكذب وعدمه ونفي ما يمتنع على كل منهما عنه
اي عن كل منهما فلا يحتمل ما يحتمل الصدق والكذب الى غير ذلك فرع تصور الحقيقة اذ هي
اي حقيقة معنى الخبر والانشا هي المستلزمة لتلك الاعطا ثم لا يتصورها اي تصور باعتبار
هذا التصور الا اذ علم ذلك الاعطا الحقيقية من حيث هما مسمى لفظي الخبر والانشا او غيرهما
وهنا الابا في تصور تسميتهما فيعرفان اسما اي تعريفا اسميا لافادة ان مسمى لفظ الخبر كذا ومسمى
لفظ الانشا كذا فالمقصود من هذا التعريف بيان ما وضع له اللفظ وان كان قد يقع حقيقيا بان
كانت اجزاؤه ذاتيات الحقيقة في نفس الامر وهي موجودة في الخارج فالخبر مسماه مركب يحتمل
الصدق والكذب بلا نظر الى خصوص متكلم فلا يشكل بخبر النبي اذ هو مع قطع النظر عن قائله
يحتملهما ولا بخبر من يخبر بما حكم العقل بمقتضاه ضرورة لانه اذا قطع النظر عن حكمه بالنقيض وينظر
الى نفس الامر يحتملهما فالمراد قطع النظر عن جميع ما سوى نفس الخبر ونحوه اي نحو ما ذكر
مما يفيد هذا المعنى او يساويه واورد على هذا التعريف الدور لتوقف كل من الصدق والكذب
عليه اي على معنى الخبر لانه اي الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته له فيتوقف

الخبر على كل منهما لكنه جزء من مفهومه وتوقف كل منهما على الخبر لكونه جزء مفهوميهما او مرتبه
اي واورد لزوم الدور ايضا بما بينه لو قيل التصديق والتكذيب مكان الصدق والكذب اذ
التصديق ان ينسب الخبر الى مطابقته للواقع والتكذيب ان ينسب الى خلافه فالدور على الاول
بلا واسطة وههنا بواسطة اذ التصديق يتوقف على الصدق وهو على الخبر وانما يلزم الدور لو
لزم ذكر الخبر في تعريفهما اي الصدق وكذا في الكذب وليس ذكره لازما بل بيان ... لا يتوقف على
معرفة الخبر اذ يقال فيهما اي الصدق والكذب ما اي صفة كلام طابق نسبته اي نسبة النسبة
التي هي جزء مدلوله لها اي للنسبة التي بين طرفيه في نفس الامر بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين
او ما لا يطابق لما ذكر في تعريف الكذب او المعنى لو لزم ذكر الصدق والكذب في تعريف الخبر اذ يقال
منهما اي الخبر والانشاء ما طابق الى اخره مثلا هذا ايكون تعريف الانشاء مطويا اعتمادا على المقابلة
والثاني اولى وقول ابي الحسين في تعريف الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة يرد عليها انه غير مانع
من الاشتقاق بنفسه اي ابي الحسين كلام لانه قال في المعتمد الحق ان يقال الكلام هو ما انتظم في
الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني ويفيدها اي قائم النسبة بنفسه
لانها جزء من مسماه وليس نحو قائم خبرا بالاتفاق وكما جعل ابن الحاجب قيد به بنفسه لاخراج نحوه
لافادتها النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع الذي هو زيد مثلا اشار المصنف الى دفعه بقوله وما مثل
مع الموضوع فمدفوع بل قائم بنفسه يفيدها اذ وضع لذات ما باعتبار اتصافها بمبدأ الاشتقاق
ولما مع الموضوع فيعينها النسبة الى معين والى ما اشار بقوله فالموضوع لمجرد تعيين المنسوب اليه
واما ايراد نحو قم عليه اي على ابي الحسين بانه صادق عليه لافادته نسبة القيام الى المخاطب لان المطلوب
هو القيام المنسوب اليه وافادته الطلب فليس بوارد عليه اذ لم يوضع نحو قم لشيء سوى اي الا
وطلب القيام اي طلب المتكلم القيام من المخاطب كما فسره انك رح ولا ينبغي لانه يوهم ان نسبة
الطلب والقيام الى المتكلم والمخاطب ماخوذة في مفهومه وليس كذلك بل هو موضوع لطلب القيام
مطلقا وفهم النسبة اي نسبة وقوع القيام من المخاطب بالعقل والمشاهدة اذ العقل يحكم بان
الشخص لا يطلب منه الفعل الصادر من غيره وكذا يشاهد ان المامور بعينه هو المطلوب ذا ابى عنه
الامتثال لا من غيره لا بمستلزم الوضع اي وضع نحو قم لها اي للنسبة المذكورة فان قلت يدل
على الطلب وهي نسبة بين الطالب والمطلوب قلت المطلق ادبا لنسبة ما هو المتبادر منها وهو الاسناد
المعتبر بين ركني الكلام المسند والمسند اليه والطالب ليس بشيء منهما فقد يقال قم فعل وفاعل فلا بد
من نسبة بينهما ولا وجه لجعلها خارجة عما وضع له قلت نعم لكنها نسبة طلبية حاصلها ارادة
القيام منه والمراد بالنسبة المذكورة في التعريف النسبة الثبوتية كما هو المتبادر منها وهي
منتفية فيه فليس فهم النسبة بنفسه اي بنفس اللفظ مثلا وما قيل والقايل ابن الحاجب وغيره
من ان الاولى في تعريفه كلام محكوم فيه بنسبة خارجية هي حكاية عنه فطلبت القيام منه اي من

المخبر لانه حكم فيه بنسبة طلب القيام الى المتكلم ولها خارج قد يطابقه فيكون صدقا وقد لا يطابقه
فيكون كذبا لا يخفى اي لا يبين منه في قادك رح ضعفه وان كان كلاما محكوما فيه بنسبة الفعل
الى المامور ونسبة الطلب الى الامر لكن هذه النسبة ليس لها خارج تطابقه او لا تطابقه
لانها ليست الا مجرد الطلب القايم بالنفس ونعني انه ثبت في الامر نسبتين احدهما بين مبدء
الاشتقاق والمامور والثانية بين الطلب والامر فان اراد منه دعوى انها في ما وضع له فهذا
مناف لما مر منه من انه لم يوضع الا لطلب القيام وان اراد كونهما لازمين له في التحقق فهو خارج
البحث لان الكلام في نسبة مكونه فيه ثم في ذلك هذه النسبة الى اخره غير موجه لانه مهد
نسبتين ولم يعلم مراده ايهما فان قلت مرادهما جميعا بضرب من التاويل قلت على جميع
التقادير لا يصح قوله لانها ليست الا مجرد الطلب اذ قد ذكر ان النسبة الاولى بين
القيام والمامور فهي ليست عين الطلب القايم بنفس الامر وكذا الثانية فانها بين الطلب والامر
وايضا قوله محكوما فيه الى اخره ظاهره غير صحيح اذ لا حكم في الانشاء وتاويله غير ظاهر فكان
... هذا المحل من يعتد بنفسه والوجه ان يقال اما نحو قم فهو لم يحكم فيه بنسبة ولو
لها خارج لزيادة التوضيح واشارة الى انه يشتمل على نسبة ليست على طرف الخبر بان يكون لها
خارج هي حكاية عنه ليتصور بينهما المطابقة وعدمها والله اعلم ثم في قوله وما قيل مبتدا خبره
على ارادة ما يحسن عليه السكوت بالكلام الذكور في صدد التعريف فلا يرد نحو الغلام الذي لزيد
اذ لا يحسن السكوت عليه وهو غير معدود اصلا في التعريف فلا يصدق ما بعد الجنس عليه لو اعتبر
قيد الحكم بالنسبة المذكورة باعتبار ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والمركب التوصيفي ينبئ
عنه ولا حاجة الى المحكوم حينئذ احترازا عن نحو الغلام الذي لزيد اذ لم يدخل في الجنس حتى يخرج
بل قد يوهم ذكره ان مدلول الخبر الحكم بوقوع النسبة وحاصله اي الحكم علم لانه ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو قسم من العلم ان قسمنا العلم الى التصور والتصديق
او نفس العلم ان فسرناه بالتصديق ويظهر بانه اي الخبر لم يوضع لعلم المتكلم بل انما وضع لما
عنده اي المتكلم من وقوع النسبة ولا وقوعها والحاصل انه موضوع للمعلوم لا العلم في نحو
تعريفه كلام لنسبته خارج بلا مزيد شيء مما ذكر منه حاجة الى تكلف لا يليق بالتعريف واعلم
انه اي الخبر يدل على مطابقته للواقع ولذا قيل مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال فانما يدل
على نسبة ثابتة ذهنية واقعة في الاثبات او غير واقعة في السلب مشعرة بحصول نسبة
اخرى في الواقع لكن ربما كانت عنها موافقة لها في الكيفية فالثبوتية مدلوله بتوسط الاولى فهي
المقصودة بالافادة فان كان ما في نفس الامر على طبق ما في الذهن على الوجه الذي اشعر به
فهو صادق والا فهو كاذب ولذا قيل صدق الخبر بمطابقة مدلوله ... وكذبه تخلف مدلوله عنه
والى ما اشار بقوله ومدلول اللفظ لا يلزم كونه ثابتا في الواقع فجاء احتمال الكذب بالنظر الى

ان المدلول المذكور هو كذلك في نفس الامر او لا وما اي الكلام الذي ليس بخبر انشا ومنه اي الانشا
الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا ويسمى الاخيران اي القسم والندا
تنبيها ايضا بل المنطقيون يسمون الاربعة الاخيرة تنبيها وزاد بعضهم الاستفهام وابن الحاجب جعل ان
ما ليس بخبر يسمى انشا وتنبيها كذا ذكره الشارح واختلف في صيغ العقود والاسقاطات كبعت واعتقت
اذا اريد حدوث المعنى كانشا البيع والعتق بها اي بتلك الصيغ فقيل اخبارات عما في النفس من ذلك
اي من خصوصيات تلك العقود والاسقاطات فيقرر ذلك في نفسه ثم يخبر عنه بها وهذا قول الجمهور
فيندفع الاستدلال على انشائيته اي ما ذكر من الصيغ بصدق تعريفه على الانشا عليه وهو كلام ليس
لنسبته خارج والجار والمجرور صلة الاستدلال وانتفا لازم الاخبار معطوف على المجرور ثم بين لازمه
بقوله من احتمال الصدق والكذب عنه لان بعت ليس باخبار عن بيع سابق ليحتملهما وانما اندفع
لان ذلك اي الاستدلال انما يتم لو لم يكن ما ذكر من الصيغ اخبارا عما في النفس اما اذا كان اخبارا
عنه فلا اذ لا يصدق عليه تعريف الانشا حينئذ ولا ينتفي عنه لازم الاخبار وغاية ما يلزم هذا
القول انه اي ما ذكر من الصيغ اخبار يعلم صدقه بغير خارج عن نفسه ثم صور ذلك الخارج في
المثال فقال كاخباره بان في ذهنه كذا يعني لما كانت النسبة الخارجية التي هي مصداق
صدق هذا الاخبار امرا حاصلا في ذهن المخبر امكن له العلم بمطابقة النسبة الذهنية المدلول عليها
بر اياها والاعلام بها لغيره وهذا لا ينافي كونه محتملا للصدق والكذب في ذاته ونوزع الشارح بان الاولى
بخارج هو نفس اللفظ كمثل بعت فانه يفيد ان معناه قايم بنفسه فيعلم صدقه بهذا الكلام ولا يخفى عليك
ان بعت نفس الخبر المذكور فما معنى خروجه عنه اذ ان اراد بافادته ان معناه قايم بنفسه دلالته
عليه فلا يعلم به صدقه لاحتمال المواضعة والهزل وغيرهما وكذا ان اراد بها استلزامه اياه بحسب
التحقيق لان الملازمة ممنوعة لاحتمالها فان قلت الشرع يحكم عليه بموجب البيع بمجرد قوله بعت
فلو كان محتملا للصدق والكذب لما التزم به قلت هذا اعتبار شرعي لصيانة حقوق الناس فلا
ينافي كونه محتملا لهما في حد ذاته فتدبر وما استدل اي استدل به الانشاييون من انه
لو كان خبرا لكان ماضيا او غيره لفظا لذلك وعدم صارف فامتنع التعليق اي تعليقه
بالشرط لان التعليق توقيف دخول امر في الوجود على دخول غيره فيه والماضي على دخول غيره
فتدخل فيه كالاتي فيه ذلك مدفوع بانه ماض اخذ بتنزيله ذهني التأويل البيع والتعليق المشتمل على
تعليق البيع اخبار عنهما اي عن البيع والتعليق الثابتين قبل التكلم به وبالتزام امتناع الصدق
اي ادعى ان صدق هذا الخبر ممتنع لانه اي الصدق لا يتحقق الا بالمطابقة بل هو عين مطابقة مدلول
الخبر الواقع وهي اي المطابقة لا تتصور الا بالتعدد اي تعدد طرفي المطابقة اعني النفسي الذي
هو مدلول الكلام والاخر في الواقع وليس في الواقع ههنا شي الا ما في النفس وهو المدلول
بعينه فلا خارج عن المدلول ليتحقق المطابقة بالنسبة اليه فلا مطابقة فلا صدق واجيب

بثبوته

بثبوته اي التعدد اعتبارا ولم يكن ذا ثابتا فيما في النفس من حيث هو مدلول اللفظ غيره اي غير ما في
النفس من حيث هو فيها اي في النفس فيطابق المتعدد ولا يخفى عليك ان التعدد اللازم للمطابقة
المطابقة لو لم يكن بالذات لم يكن احتمال الصدق والكذب اللازم لماهية الخبر اللهم الا ان يقال يكفي
احتمالهما في بادي النظر نظرا الى التعدد الاعتباري فتامل وبني هذا الكلام على انه اي ما ذكر
من الصيغ اخبار عما في النفس كما نقل في الشرح المعتدي ويجوز لكن الوجدان شاهد بان الكاين
فيها اي في النفس ما لم ينطق شاعر به ارادة البيع لا بيع قولي اي النفسي يعني القول النفسي
لا اللفظي بعتك مقول القول المذكور قبله اي النطق به بل من المعلوم عدمه حينئذ انما ينطق
النفس به معه اي مع قولك بعتك فهي اي صيغ العقود والاسقاطات انشاءات لفظها على ما
مناداها ثم الخبر يصدق ان طابق حكمه الواقع اي الخارج المذكور ويكذب ان لا يطابق فلا
واسطة بينهما وحصره عمرو بن بحر الجاحظ في ثلاثة الصادق والكاذب والثالث ما لا اي ليس
ولا كاذب لانه اي الخبر اما مطابق للواقع مع الاعتقاد للمطابقة او مطابق للواقع مع عدمه
اي عدم الاعتقاد للمطابقة وهذا على قسمين احدهما ان لا يعتقد المطابقة ولا عدمها والثاني ان
لا يعتقد المطابقة ويعتقد عدمها او غير مطابق للواقع كذلك اي مع اعتقاد عدم المطابقة
او مع عدم اعتقاد عدمها وقد عرفت ان العدم على قسمين في المطول تحقيق كلامه ان الخبر اما
مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحد منها صادق
وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
والباقي ليس بصادق ولا كاذب انتهى الثاني منهما اي من القسمين وهو من الاول المطابق مع عدم اعتقاد
المطابقة وقد عرفت وجهي العدم ومن الثاني غير المطابق مع عدم اعتقاد عدم المطابقة ليس بكاذب ولا
صادق بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة اي جنون حصروا
اي الكفار قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الكذب والجنة
فلا كذب معها اي الجنة لانهم جعلوه قسيم الكذب ولم يعتقدوا صدقه وهم ظاهرهم عقلا عارفون
باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس صادقا ولا كاذبا حتى يكون هذا منه بزعمهم والمراد بحصره
اي خبره في الامرين انتفا الكذب عطفه بان للافترا والجنة التي لا عمد معها فهو اي حصرهم
في كذب عمد وكذب غير عمد اي لم يعد التنايين او حصر واما تلفظ به في نفسه اي الكذب
وعدم الخبر لخلوه من القصد والشعور المعتد به على ما هو حال المجنون والخالي عنه ليس بكلام
فضلا من كونه خبرا وقول عائشة في ابن عمر حيث روى عنه صلى الله عليه وسلم الميت يعذب ببكاء اهله
عليه لم يكذب ولكنه وهم انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديا ان الميت ليعذب
وان اهله ليبكون عليه حسن صحيح تريد عايشة به لم يكذب عمدا وقيل والقايل النظام الصدق
مطابقة الاعتقاد وان كان الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقة

الاعتقاد وان كان مطابقا للواقع والى هذا اشار بقوله فالمطابق للواقع كذب اذا اعتقد عدمها
اي المطابقة ولا واسطة بين الصدق والكذب لقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
في قولهم نشهد انك لرسول الله فانه مطابق للواقع دون اعتقادهم اجيب بان التكذيب راجع
في الحكم المفهوم من لفظ الشهادة الدال على مواطأة اللسان القلب بعدم المواطأة اي موافقة
اللسان القلب او فيما تضمنته الشهادة من العلم لكونها اخبارا عن معاينة يلزمها العلم فقولهم
نشهد بكذا تضمن اي افادته على العلم والمراد انهم قوم شانهم الكذب وان صدقوا في هذه الشهادة
والموجب لهذا التاويل وما قبله من تاويل مثل عائشة القطع من اللغة اي القطع الحاصل من
تتبعها بالحكم صلة القطع بصدق صلة الحكم قول الكافر كلمة الحق مفعول القول والمراد بها الكلام
كقوله الاسلام حق لكونه مطابقا للواقع مع انه لا يطابق اعتقاده وما ذكره الشيخان
من الظنون والقطع لا يترك بها بل الامر بالعكس وينقسم الخبر باعتبار اخر اي باعتبار افادته
القطع بصدقه وعدمه الى ما يعلم صدقه ضرورة اي علما ضروريا اما بنفسه من غير انضمام غيره اليه
وهو المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه واما بغيره بان يكون متعلقه معلوما
لكل احد من غير نظر كخبر الواحد نصف الاثنين او نظرا اي علما نظريا كخبر الله ورسوله واهل
الاجماع وخبر من ثبت باحدها صدقه بان اخبر الله او رسوله او اهل الاجماع بصدقه وخبر من
دل العقل بالبرهان على صدقه فان هذه كلها علم وقوع مضمونها بالنظر الى الاستدلال ومن
الادلة القاطعة على صدق الله ورسوله وعصمة الامة عن الكذب ويترتب عليها الباقي او ما يعلم
كذبه بمخالفته ذلك لرجحان صدقه على كذبه او الكذب اي الذي اعتاد الكذب لرجحان كذبه على صدقه
او هما يتساويان اي الاحتمالان كالمجهول اي كخبر مجهول الحال بان لم يعلم حاله في العدالة وعدمها
وما قيل مالم يعلم صدقه يعلم كذبه والا لنصب على صدقه دليل كخبر مدعي الرسالة اذ لو كان
صادقا دل عليه بالمعجزة وهذا مذهب بعض الظاهرية باطل للزوم ارتفاع النقيضين في اخبار
مستور بن نقيضين من غير دليل على صدق احدهما للزوم كذبهما بموجب ما قيل ويستلزم
اجتماعهما لان كذب كل نقيض يستلزم صدق الاخر وللزوم الحكم بكفر كثير من المسلمين الذين
حالهم مستور من حيث العدالة وفي الشرح العضدي وايضا يلزم العلم بكذب كل شاهد اذ لا
يعلم صدقه والعلم بكذب كل مسلم في دعوى اسلامه اذ لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع
والضرورة بخلاف اصل ظهور العدالة من المسلمين وهم الذين ظاهر حالهم العدالة فانه لا يلزم
الحكم بكفرهم لان الدعوى للاسلام لا هنا اي عدالتهم دليل يدل على صدقهم فقد نصب عليه دليل وهو
مبني على ان يراد بالعلم الاول المذكور في قوله مالم يعلم صدقه يعلم كذبه الظن لا لظهور
ان الدليل يفيد العلم الظني واذا تحقق العلم الظني لم يتحقق مضمون مالم يعلم فلا يتحقق
العلم بالكذب ولا يتأتى بان يحمل قوله على هذا والا اي وان لم يرد به الظن بل القطع بطل خبر الواحد

اي ما علم صدقه ضرورة او نظرا او ما يظن فيه احدهما اي صدقه او كذبه كخبر العدل صح

لانه يفيد الظن لا القطع فيه خلل لتحقق لم ما لم يعلم صدقه فيلزم كذبه ولا يبعد انا اي بطلان هذا اللازم
المستلزم بطلان العمل به ظاهري فلا ينافي التزام كثير كل والحكم بكذب المدعي الرسالة بلا معجزة
بدليله اي دليل التكذيب لان الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة وهي تقتضي بكذب من
يدعي ما يخالفها بلا دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة
لا تقتضي بكذب من يدعيها بلا دليل فالقياس فاسد ثم الحكم بكذب من يدعي الرسالة
بلا دليل قطعي على الصحيح على ما ذكره السبكي وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه
قال امام الحرمين ومحل الخلاف ان المراد مدعيها قبل نبينا صلى الله عليه وسلم وينقسم الخبر
باعتبار اخر اي السند الى متواتر واحاد فالمتواتر لغة المتتابع على التراخي واصطلاحا
خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة عنه فبقيد جماعة خرج خبر الفرد وبافادة العلم
خبر احاد هي جماعة غير انه لا يفيد العلم وبنفي القرائن المنفصلة خرج ما يفيد العلم من خبر
جماعة بسبب دلالة العقل كاخبارهم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان او بسبب
موافقته لخبر الله او خبر رسوله او بدلالة الحس من مشاهدة حالهم كما اذا اخبروا عن
جوعهم وعطشهم واثار ذلك معاينة فيهم او اخبروا عن موت ابيهم مثلا مع شق الجيوب
وضرب الخدود والتفجع عليه وهذه القرائن التي احترز بها عنها بخلاف ما يلزم من القرائن
نفسه اي نفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه او المخبر مثل
كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به كما ذكره الشارح وغيره ان عد المباشرة
من غير القرائن المنفصلة ومعاينة اثار الجوع والعطش من المنفصلة بحكم المخبر عنه اي
الواقعة التي اخبروا عن وقوعها لكونها امرا مترتبا قريب الوقوع فان حصول العلم بمعونة
مثل هذه القرائن لا يقدح في التواتر وفي الشرح العضدي او المخبر بفتح الباء وفسره المحقق
التفتازاني بالسامع الذي القي اليه الخبر ولم يذكره المصنف ولا يبعد انه عده من المنفصلة
وعنه اي عن ما ذكر من الشروط يتفاوت عدده اي المتواتر كما اذا كان المخبرون موسومين
بالصدق والعدل يحصل باخبار عدد اقل من عدد الموسومين بخلاف ذلك ومنعت السمنية
بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام ذكره الجوهري وفي شرح البديع
هم طائفة منسوبة الى سومنات بلد مشهور بالهند والبراهمة وهم طائفة لا يجوزون
على الله بعثة الرسل افادته اي الخبر العلم وهو اي منعهم مكابرة لانا نقطع بوجود
مكة والانبياء والخلفاء بالاخبار المتواترة كما نقطع بالاخبار بالمحسوسات بالاحساس وتشكيكهم
اي السمنية فيما هو حقيق افادته العلم من اتفاق الجم الغفير على خبر واحد بانه اي الاجتماع المذكور
كاجتماعهم على اكل طعام واحد وفي بعض النسخ كاكل الكل طعاما وهو ممتنع عادة وان الجميع
اي وبان الجميع مركب من الاحاد وكل منهم لا يفيد خبره اي لا يفيد العلم فكذا الكل وهو لا يلزم النقلاب

كما ذكره ابن الحاجب لوجود العلم الظني بصدقه عند ظهور عدالته صح

المهيئة ويلزوم تناقض المعلومين المتناقضين اذا اخبر جماعتان بلغ كل منهما عدد التواتر كذلك بان
يبيد خبر كل منهما العلم بنفسه بهما حاصله انه اخبر اي بذينك المعلومين المتناقضين كما اذا اخبر احد
بموت زيد في وقت معين والاخر بحياته في ذلك الوقت ويلزوم صدق اليهود في نقلهم عن موسى
عليه السلام لا نبي بعدي وقد ثبت خلافه بالادلة القطعية ويلزوم عدم الخلاف في افادة
العلم بناءً على دعوى الضرورة في العلم الذي يفيده وبانا نفرق بينه اي بين العلم الذي يفيده
التواتر وبين غيره من الضروريات ضرورة اي فرقا بديهيا حتى لو عرضنا على انفسنا وجود
جالينوس وكون الواحد نصف الاثنين وجدنا الثاني اقرب من الاول بالضرورة ولو كان
الحاصل بالتواتر علما ضروريا لما اختلاف في الجزم لان الاختلاف بينه لتطرق احتمال النقيض
وهو غير ممكن فيهما فقوله تشكيكهم يكذا وكذا اخبر مبتدا اخره تشكيك في ضروري اي في امر
بديهي فلا يستحق الجواب واسعدها اي التشكيكات الاول وهو التشبيه بالاتفاق على اكل
طعام واحد لسبب الاختلاف فيه اختلاف الامزجة والشهوات ولم يتحقق ما يوجب الاختلاف
في بعض الاخبار وانما نقل ذلك في الاجماع عن دليل ظني كما سياتي مع جوابه في باب الاجماع
واختلاف حال الجزء والكل ضروري الا ترى ما في مجموع طاقات الحبل من القوة وما في طاقة
او طاقتين من الضعف العجز ذلك مما لا يخفى ولا يلزم الانقلاب بسبب كون كل من الاحاد غير
مفيد للعلم وكون الكل مفيده العدم اتحاد متعلق النفي والاثبات ولم ينقل والثاني لظهوره ولعوله
والثالث اي تواتر الخبرين المتناقضين ممتنع عادة وان كان ممكنا ذاتا واخبار اليهود احاد الاصل
يكفي للمانع اختلاله لكون احاد الاصل على انه ثبت بالنقل ان بخت نصر قتلهم بحيث قل ولم يبق منهم عدد
التواتر وقد شرط في التواتر استواء الطرفين والوسط في الكثرة التي يحصل بها التواتر وهو
هو الرابع وقد يخالف في الضروري مكابر كالسوفسطائية فان منهم من ينكر ثبوت حقائق الاشياء
ويقول انها خيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من يزعم انها تابعة للاعتقادات لو اعتقد المعتقد
العرض جوهرا او بالعكس فالامر كما اعتقد وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية والحق انهم لا يستحقون الجواب
بل يشتغلون ويعزبون ويقال انهم لا يجزمون فانه لا يثبت لشيء وسوفسطا اسم للحكمة المموهة
والعلم المزخرف وبيان سفسطة في الكلام اذا هذي وهذا الخامس والفرق لكن العلم الحاصل
بالتواتر وغيره من الضروريات انما هو في السرعة للاختلاف في الجلاء والخفاء المتفاوت في الالف
بالعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام لا لاختلاف في القطع بواسطة
احتمال النقيضين فانتفى التشكيك السادس ايضا ثم الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان ذلك
العلم ضروري والكعبي وابو الحسين فالا هو نظري وتوقف الامدي قالوا اي النظريون لكان
العلم الحاصل به الي المقدمتين هما الخبر عن محسوس فلا يشتبه بخلاف العقلي فانه قد يشتبه

كذوبا العالم على الكلام ممنعه ولا داعي لهم اي للمخبرين الي الكذب من جلب منفعة او دفع مضرة
وكل ما هو كذلك اي محسوس لا داعي للمخبر به الي الكذب صدق فهذا الخبر صدق قلنا احتياجه
اي العلم الحاصل به الي سبق العلم بذلك اي المقدمتين وترتيبهما ممنوع فانا نعلم علما بوجود
بغداد من غير خطور شيء من ذلك بالبال وكان العلم الحاصل به مخلوقا عنده اي الخبر
المتواتر لسا بالعادة وامكان صورة الترتيب للمقدمتين فيه لا يوجب النظرية لامكانه
اي تيسرهما في اجلى البديهيات كالكل اعظم من جزئه بان يقال للكل جزء اخر والمركب من الشيء
وغيره اعظم من ذلك الشيء ويتجه كلام الغزالي حيث قال في المستصفى العلم الحاصل بالتواتر
ضروري بمعنى انه لا يحتاج الي الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في
الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا
بد فيه من حصول مقدمتين احديهما انهم مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الي ترتيب المقدمتين بلفظ
منظوم ولا الي الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه الي ان اي الخبر المتواتر من قبيل القضايا
التي قياساتها معها كالعشرة نصف العشرين وظهر من فن لنا نعلم علمنا موجود تعداد الخبر
عندنا اي عدم كونه من ذلك القبيل قالوا اي المنكرون الضرورية لو كان ضروريا لعلم ضروريته
بالضرورة ان العلم بهذا العلم الحاصل بلا نظر لازم فلم يختلف فيه لكن اختلف فيه فليس ضروريا
قلنا معارض بانه لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة لمثل ما ذكرتم والحل لمادة النقض انه لا يلزم
من حصول العلم الضروري الشعور بصفته التي هي الضرورية لان تصور الموصوف لا يستلزم
تصور الصفة ولا التصديق بوجوده التصديق بثبوتها له ولا يخفى انه اي المنكر للضرورة
لم يلزموا المثبتين لها من الشعورية بصفته اي بصفة العلم بل الزموا كون العلم
بها اي بصفته ضروريا ولا يلزم من كونه اي العلم بها ضروريا الشعورية اي بكونه ضروريا
بل الضرورة اي كون الشيء ضروريا لا تستلزم الحصول اي حصول ذلك الشيء في العقل وتصوره
ما لان معنى كونه ضروريا كونه بحيث لا يحتاج الي نظر اذا توقف الشعور بكونه ضروريا على توجه
النفس وتطبيق مفهوم الضروري المشهور اي كونه لا يتوقف على نظر وكسب وليس المتوقف
على ذلك اي التوجه والتطبيق المذكورين نظريا وهو ظاهر بل الجواب منع انتفاء التالي في قوله لم
لكان ضروريا علم ضروريته بالضرورة والتالي اي لكنا لا نعلم كونه ضروريا بالضرورة منتف
فحاصل المنع انا لا نسلم انه لا يعلم ذلك بل هو ضروري ونعلم ضروريته على تقدير التوجه والتطبيق
فلم يختلف وقد مر مثله حيث قال في فصل حجية السنة ضرورية بديهية ولعل ورعكنا الحاصل
ضرورية بلا محض ضرورية العلم بكونه ضروريا الي اخره والحق ان الضرورة لا توجب عدم الاختلاف
فقد بينا ان الاختلاف لموجب لا من جهل المفهوم جهلا يحوجها الي النظر وفي بعض النسخ لا من جهة

المفهوم مطلقا ومن ثم ظن كل من توقف الاختلاف لموجب علمه على العلم بشيء اخر نظريا وهذا الظن غلط وقد
انتظم الجواب وضعف لدفعه لنا احتياجهم الى سبق العلم بذلك ممنوع دليل المختار وهو ما نصوه اي
بعينها انه لم يذكر للمختار دليلا على حدة لكن الجواب المذكور للرد على المنكرين صار دليلا له فتدبر دليل
الجواب المختار حال من فاعل اشتمل وشرط المتواتر الصحيح في المخبرين ثلاثة احدها تعددهم تعددا
يمنع التواطؤ عادة على الكذب وثانيها الاستناد في اخبارهم الى الحواس اي احدى الحواس
الخمس لا الى العقل لما سبق ولا يشترط الاستناد الى الحس في كل واحد منهم وفي الشرح العضدي
لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وقال السبكي وعندي هنا وقفة
وثالثها استواء الطرفين والوسط في ذلك التعدد والاستناد لان اهل كل طبقة تفيد الطبقة
الاولى كالاولى فيما اشترط لافادة العلم والعلم بها اي بهذه الشروط شرط العلم الحاصل به اي
بالخبر المتواتر عند من جعله اي العلم المذكور نظريا لانه الطريق اليه وعندنا العلم بالشروط
بعده اي بعد العلم الحاصل به عادة بمعنى جرت العادة بان هذا العلم يحصل بعده فالجامع عن
ان يكون له موجب عقلي وقد لا يلتفت اليها اي الشروط لتحصيله عنها ولا يتعين عدد مخصوص
يتوقف عليه حصول التواتر وقيل يتعين فقيل اقلهم خمسة لان الاربعة بينة شرعية في الزنا
يجب تزكيتهم لافادة جزمهم الظن بالاجماع اذ لو افادوا العلم لما احتيجت الى التزكية وقيل اقلهم اثنى عشر
كعدد نقباء بني اسرائيل المبعوثين طليعة الى الجبابرة والكنعانيين بالشام وانما كان اختيارهم هذا
العدد لافادة العلم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية وقيل اربعون
لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين رجلا كملهم عمر رضي الله عنه وفي
يجيء مانع الاستدلال بها في الاثنين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا لميقاتنا اي للاعتذار اليه من عبادة العجل وسماعهم كلامه من امر ونهي ليخبروا قومهم
احصى فيه فيه كفاه وقيل ما لا يحصى ولا يحصر بعد يمتنع تواطؤهم على الكذب والكل ضعيف والحق
الحق عدم تعيين عدد مخصوص لتعلقنا بتعلقنا بمعنى انه اي الخبر المتواتر بلا علم متقدم بعدد
مخصوص وانما يفيد العلم المنفي بوصف التقدم بنا على النظرية اي على قول القائلين بانه يفيد على النظرية
بانه يفيد على النظرية فانه يستدل ان العلم بتعدد المخبرين بحيث يمنع التواطؤ عادة كما مر انما يحصل عادة
بعد حصول العلم بمضمون الخبر وعليه ان حاصل هذا التعليل عدم لزوم العلم بعدد مخصوص
في نفس الامر وقد يدعي الحق عدمه فيدل على هذا والجواب ان العلم بالعدد المخصوص اذا لم يتوقف عليه
افادة الخبر المتواتر العلم ولا يلزم حصوله بعدها من ان يعلم توقفها على نفس ذكر العدد على انه
يدل على نفي توقفها عليه في نفس الامر وقوله وسلم باختلاف اي اختلاف حال الخبر المتواتر باعتبار
العدد فيحصل العلم بعدد خاص في واقعة وعدمها اي عدم حصوله في واقعة اخرى مع عدد مثله

اي مثل ذلك الخبر باعتبار عدده اي العدد الخاص فلو كان الدال خصوص العدد كان يحصل العلم في المادة
الاخرى ايضا فقد يقال تعيين العدد الخاص ليس بمعنى كونه مناطا للعدم بل بمعنى كونه شرطا لشيء يجوز
ان يكون عدم حصول العلم في المادة الاخرى لفوات شرط اخر فتامل فبطل بهذا قول ابي الحسين
والقاضي كل عدد افاد علما بمضمونه لشخص فمثله اي مثل ذلك الخبر باعتبار عدده يفيده اي
علما بمضمونه في غيره اي غير ذلك الشخص لزعمهما ان مناط افادة الاول للعلم انما هو العدد الخاص
والاشتراك في المناط يستلزم الاشتراك في الحكم ثم بين منشأ الاختلاف بقوله للاختلاف في
لوازم مضمون الخبر من قربه اي قرب المخبرين وقت وقوع المضمون وبعده عنه ولطافته اي الخبر
او المضمون يعني الامور المتعلقة والقرائن الدالة على الوقوع ويحتمل ان يكون المراد المخبر عنه وبه
ومن ممارسة المخبرين لما اخبروا به اي عالجوه اوله والمراد كان الملائم بمضمونه والعلم اي
علم السامع بامانتهم وضبطهم وحسن ادراك المستمعين وقد عرفت مما سبق ان هذه الامور مما
تلزم نفس الخبر اما المخبر او المخبر عنه وليست من القرائن المنفصلة التي احترز عنها في تعريف المتواتر
الا ان يراد مع التساوي استثناء من عموم احوال قول ابي الحسين والقاضي باعتبار حكم
البطلان يعني ان حكمهما بكون المثل مشتركا للمماثل في الافادة للعلم على الاطلاق باطل الا
اذا اريد كون الخبرين مماثلين في العدد مع التساوي بينهما في ذاتيهما ومخبريهما من كل وجه فان
كان المراد هذا فصحيح حينئذ قولهما لكن التساوي من كل الوجوه بعيد جدا العدم مثله هذا
التساوي عادة وفي الوقوع معطوف على قوله في لوازمه يعني ان الاختلاف كما هو ثابت باعتبار
اللوازم وذلك بعينه مقتضى للاختلاف في افادة العلم كذلك ثابت باعتبار العلم كما افاده بقوله
بحصول العلم في مادة وعدمه في اخرى مع عدد مثله وذلك يفيد اجمالا ان له موجبا في نفس
الامر واما شرط العدالة والاسلام كما يلزم من اشتراط انتفاء حصر النصارى بقتل المسيح وهو
باطل بقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه والاجماع المسلمين فساقط كشرط الغيبة واهل الذلة
اي وجود اهل الذلة والمسكنة في المخبرين لخوفهم المانع من التواطؤ على الكذب اذا لم يكن فيهم صلاح
بان كانوا كلهم من الاكابر لعدم ضرورتهم من المواضعة على الكذب لعزتهم وجاههم وقد يقال
وجود الاذلة بين المخبرين يورث وهنا في الخبر لاحتمال ان يكون اخبارهم لتبعية الاكابر
كما هو المعتاد من حالهم اما سقوط الاول فلعدم تحقق الشرط المتفق عليه وهو استواء الطرفين
والوسط في العدد وجزم احاد الاصل لانهم كانوا قليلين في اصل الامر جدا وقد
يقال سقوطه لان المسيح شبه لهم واما سقوط الثاني فلما ذكر من الحصول العلم باخبار العظماء
اذا كان عددهم بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة فلا يعتبر بعد ذلك عدم وجود الاذلة
وينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم بموضوعه صفة العلم اي بمعنى مدلوله عليه بواسطة الوضع
مطابقة او تضمنا او التزاما اما في اخبار الاحاد وفي بعض النسخ العدد بدل الاحاد ومثلا

الموضوع بالامكنة النائية والامم الخالية ولا يظهر وجه التسمية بموضوع ولا مناسبة قوله وعن موضع
في شي منها اي اخبار الاحاد بل يعلم هذا الذي هو عين موضوع في شي منها للسامع عندها اي
الاخبار المذكورة بالعادة كاخبار علي رضي الله عنه في الحروب وعبد الله بن جعفر في العطا
يحصل عندها اي عند اخبارهما للسامع علم الشجاعة لعلي والسخا لعبد الله ولا شي منها اي
اخبارهما يدل على السجية اي الملكة النفسية يعني الشجاعة والسخا ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم
اعطا الالف ولان الشجاعة جزء مفهوم ما ذكر في حروب علي ولا تدل على السجية التزاما لان المعنى
الاعم للالتزام لجواز تعقل قاتل القاتل بلا خطور معنى الشجاعة تعليل لنفي دلالة الالتزام بالمعنى
الاخص وهو كون الدال بحيث يلزم من تعقله تعقل المدلول واما وجود دلالة الالتزام بالمعنى
الاعم فلانه اذا تصور مقابلة الالف ومفهوم الشجاعة وطلب الملازمة بينهما حكم بها قال الشارح العضدي
اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلفت فيها لكون كل واحد منها تشتمل على معنى مشترك بينها
بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع
حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس وابل وعين وثوب فانها تتضمن جوده فيعلم وان لم يعلم
شي من تلك القضايا بعينه وكوقايع علي رضي الله عنه في حروبه انه هزم في خيبر كذا او فعل في
احد كذا الي غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه ذلك وان كان شي من تلك
الوقايع لم يبلغ درجة القطع انتهى وقال المحقق التفتازاني في قوله فانها تتضمن جوده يشير
الي ان الاول مثال للتضمن والثاني للالتزام اما الالتزام فظاهر واما التضمن فلان الجود لما كان افادة
ما ينبغي لا لعوض كان جزءا من كل اعطا مخصوص وهذا بالنظر الي الظاهر والا فالجود صفة في
النفس هي مبدا تلك الافادة انتهى فما قيل والقايل ابن الحاجب اذا اختلف التواتر في الوقايع
فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام تساهل اذ قد عرفت انه ليس في القسم الثاني تضمن
ولا التزام وفي القسم الاول يتحقق الدلالات الثلاث لكن قد يراد بالالتزام المعنى الاعم
اما الاحاد فخبر لا يفيد بنفسه العلم سوا لم يفد اصلا او يفيده بالقرائن المنفصلة فلا واسطة
بين المتواتر وخبر الاحاد وهذا التعريف لا يتم على قول احمد خبر الواحد يفيد العلم بنفسه مطردا
وعلى قول بعضهم يفيده غير مطرد وسياتي وقيل ما يفيد الظن واعترض بما لم يفده ودفع
بانه اي الخبر الذي لم يفده لا يراد دخوله في التعريف لانه غير داخل في المحدود اذ لا يثبت به
اي بما لم يفده حكم فالمراد تعريف ما يفيد الحكم وعلى هذا انتفت الواسطة وليس هذا
الدفع بشي اذ يثبت بالضعيف اي بالحديث الذي يضعفه بغير وضع اي كذب الفضائل وهو
الندب وهو حكم شرعي وقد يقال اذ اثبت الندب لزمه افادة الظن فالكلام فيما لا يفيده
فليكن مادة النقض الخبر الموضوع وحاصل الدفع تقييد المحدود بما يثبت الحكم وقد يقال
بثبوت الفضائل بالضعيف لا يستلزم افادته الظن كيف وافادة الظن وظيفة الصحيح والحسن

بل بثبوته منه ويندب العمل بالضعيف انما هو لرعاية الاحتمال المرجوح احد المساوي ترغيبا في الطاعة
وعدم المانع عن العمل به لا باعتبار الاصلية ومنه اي من الاحاد قسم يسمى المستفيض وهو ما
رواه ثلاثة فصاعدا وما زاد عليها اي الثلاثة والمراد ما لم ينته الي التواتر ذكره الظهيري
بقرينة المقابل وغيره وقال ابو اسحاق الشيرازي اقل ما يثبت به الاستفاضة اثنان
وقال السبكي والمختار عندنا ان المستفيض ما يعده الناس شايعا وقد صدر عن اصل والحنفية
قالوا الخبر متواتر وآحاد ومشهور وهو اي المشهور ما كان آحاد الاصل متواترا في
القرن الثاني او الثالث فبينه اي المشهور وبين المستفيض عموم من وجه لصدقهما على ما
رواه الثلاثة فصاعدا ما لم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في احد القرنين وانفراد المستفيض
اذا لم ينته في احدهما الي التواتر وانفراد المشهور فيما رواه واحد او اثنان في الاصل ثم
تواتر في الثاني او الثالث وهو اي المشهور قسم من المتواتر عند الجصاص في جماعة من الحنفية
وعامتهم اي الحنفية على ان المشهور قسيم للمتواتر فالاحاد ما ليس احدهما اي المتواتر والمشهور
والمتواتر عنده اي الجصاص ما افاد العلم بمضمون الخبر ضرورة او نظرا وهو اي يفيد العلم
بمضمونه نظرا المشهور وعلى هذا اي ان المشهور يفيد العلم نظرا قيل الجصاص يكفر جاحده
وعامتهم لا يكفرونه والقايل صدر الاسلام والحق الاتفاق على عدمه اي الاكفار كما نص عليه السرخسي
لان احاديته اصله فلم يكن جحده تكذيبا له عليه السلام بل ضلالا لتخطئة المجتهدين في القبول
واتباع موجبه ولان الافادة للعلم اذا كانت نظرية توقفت عليه اي النظر وقد يغفل عنه
اي النظر او يذهل عنه وحاصله ان النظر في العلم المفاد بالمشهور على قوله ثبوت الاجماع المتاخر
على انه اي المشهور صح عنه عليه السلام فيلزم القطع به اي المشهور قلت اللازم من
تلقيهم بالقبول القطع بصحة الرواية له بمعنى اجتماع شرايط القبول لا القطع بانه اي
المشهور قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان الاجماع المتاخر على وجوب العمل به اي
المشهور فكذلك اي لا يكفر جاحده لما ذكرنا من معنى الخطا الموجب للعجز او الذهول في العقل
بخلاف المتواتر فانه كالمسموع منه عليه السلام وتكذيبه كفر ثم يوجب المشهور عند عامة
الحنفية ظنا فوق ظن خبر الاحاد قريبا من اليقين وهو ما سماه القوم علم طمانينة
لاطمينان النفس وتعطيلها وتسكينها عن مزاحمة احتمال النقيض لمقاربة الظن على ارادته بالتشكيك
فبعضها اقوى من البعض فوجب تقييد مطلق الكتاب به اي بالمشهور كتقييد مطلق ابن جلد
الزاني الشامل للمحصن وغيره بكونه اي الزاني غير محصن برجم ماعز اي بدليل انه عليه السلام رجم
ماعزا من غير جلد كما في الصحيحين وغيرهما وقوله صلى الله عليه وسلم والثيب بالثيب جلد
مائة ورجم بالحجارة ذكر المصنف في شرح الهداية ان هذا الحديث منسوخ ولا يجمع بين الجلد والرجم
وهو قول مالك والكوفيين وهي رواية عن احمد ويجمع في رواية اخرى عنه واهل الظاهر كداود لما ان

النسخ اما صريح لجمع بينهما او اصل الرجم ليس بمنسوخ فيصلي مقيدا وتقييد مطلق صوم كفارة
اليمين الشامل للتتابع وغيره بالتتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات
كما مر لشهرتها اي قراءته في الصدر الاول وهو اي الشهرة فيه الشرط في وجوب تقييد
الكتاب به وتقييد ان تغسل الرجل في الوضوء بعدم التخفف اي لبس الخف بحديث المسح على
الخف المخرج في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها ان لم يكن متواترا قال ابو حنيفة من انكر
المسح على الخفين يخاف عليه الكفر فانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه المتواتر وقال ابو يوسف
خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقد نص ابن عبد البر على انه متواتر وفي شرح الطحاوي
قال الكرخي اخشى الكفر على من لا يرى المسح على الخفين فصل في شرائط الراوي
وان لم يكن بالغا وقت التحمل اتفاقهم اي الصحابة وغيرهم على قبول رواية ابن عباس وابن
الزبير والنعمان بن بشير وانس بلا استفسار عن الوقت الذي تحملوا فيه ما رووه وقد عمر
النبي صلى الله عليه وسلم وجاء في صحيح البخاري ما يدل على ان ابن عباس ادرك في حياة النبي صلى الله
عليه وسلم غير انه تحمل صغيرا وادى كبيرا فقد قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته من الصغر رواه البخاري وتوفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم وسن ابن الزبير والنعمان دون العشر واتفق اهل السير والاخبار ومن صنف ان ابن
الزبير اول مولود في الاسلام بالمهاجرين من قريش ولد في السنة الثانية والنعمان من اقرانه
وهو اول مولود في الانصار بعد الهجرة واما انس فكان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه
وسلم المدينة وعرضته امه على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم
وهو ابن عشرين سنة وقد روي له عن النبي صلى الله عليه وسلم الفا حديث ومائتا حديث وستة
وثمانون حديثا فبطل المنع اي منع قبوله لكون الصغر مظنة عدم الضبط والتحري تبعا واما اسماع
الصبيان الحديث كما جرت به عادة السلف والخلف فتبرك منهم لا لقبول روايته بعد البلوغ البتة
لجواز ان يكون ذلك للتبرك وقبل المراهق شذوذ في تحمله فاذا وقع في ظن السامع صدقه
قبل روايته في المعاملات والديانات قلنا المعهود الصحابة لم يرجعوا اليه اي الصحابة الى المراهق
واعتماد اهل قبا على انس او ابن عمر لسن البلوغ هنا صوابه بخمس الائمة الرضي عن الغا
يعني لرواية الصبي في باب الدين بحديث اهل قبا حيث قالوا ان عبد الله بن عمر اتاهم ولم
بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا بهيئتهم وكان يومئذ صغيرا لانه
عرض عليه صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر
بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة ولم ينكر عليهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم قالوا وكنا نقول ان الذي اتاهم انس بن مالك وقد روي انه عبد
الله بن عمر فانا نحمل على انهما جاء احدهما بعد الاخر واخبرا بذلك فانا نحملوا معتمدين على

رواية البالغ وهو انس او ابن عمر كان بالغا يومئذ وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف
بنيته لا لانه كان صغيرا انتهى وقال الاتقاني ان المخبر لم يكن ابن عمر وانما هو راوي اخبارهم وانه عرض
يوم احد وهو ابن اربع عشرة سنة ولم يجزه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرض يوم الخندق
وهو ابن خمس عشرة سنة فاجازه ذكره البخاري في صحيحه وان تحويل القبلة كان بعد الهجرة
لستة عشر شهرا او سبعة عشر وانس كان ابن عشر سنين فكيف كان بالغا واحد كانت في
شوال السنة ثالثة فعمره ثلاث عشرة سنة وابن عمر كان يومئذ ابن اربع عشرة سنة فهو
اكبر من انس فسنه لا بالعكس وذكر المحدثون ان الذي اتاهم عباد بن نهيك بن اساف الشا
وهو شيخ كبير وضع عنه صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم
الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم اتى قومه بني حارثة وهم ركوع في صلاة
العصر فاخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا الى الكعبة قال الشارح حكاه المصنف وقيل
عباد بن بشر بن قيظي الاشهلي ذكره الفاكهي في اخبار مكة قال شيخنا الحافظ العسقلاني
وهذا ارجح ورواه ابن خيثمة وغيره انتهى والذي في صحيح البخاري من رواية البراء بن عازب
ان الرجل الذي صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم العصر مر على اهل المسجد وهم راكعون
وفي الشرح فيه زيادة تفصيل وحكى النووي عن الجمهور قبول اخبار الصبي المميز فيما
طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء ورواية الاخبار ونحوه والمعتوه كالصبي في
حكمه لاشتراكهما في نقصان العقل وربما يكون الصبي اعقل من البالغ بخلاف المعتوه ثم قيل سن
التحمل خمس قال ابن الصلاح هو الذي استقر عليه عمل اهل الحديث المتاخرين لعقلية محمود
المجة حالكونه ابن خمس والحديث في البخاري روي عن محمود بن الربيع قال عقلت عن النبي صلى
الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وانا ابن خمس سنين او ابن اربع والمجة الواحدة من المج وهو ارسال
الماء من الفم مع النفخ وقيل لا يمكن محاجني يتباعد به وقيل اقل سن التحمل اربع لذلك اي
لكون سن محمود المذكور اربعا ولتسميع ابن اللبان اي تسميع ابي بكر المقري للقاضي ابي محمد بن
عبد الرحمن بن اللبان الاصبهاني وهو ابن اربع سنين قال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم بن سعيد
الجوهري قال رايت صبيا ابن اربع سنين وقد حمل الى المامون قد قرا القرآن ونظر في الراي
غير انه اذا جاع يبكي وقال الحافظ زين الدين العراقي نحو ذلك روينا عن الخطيب قال سمعته يقول حفظت
القرآن ولي خمس سنين واحضرت عند ابي بكر بن المقري ولي اربع سنين فارادوا ان يسمعوا لي فيما
حضرت قراءته فقال بعضهم انه يصغر عن السماع فقال لي ابن المقري اقرا سورة الكافرين فقراتها
فقال اقرا سورة التكوير فقراتها فقال لي غيره اقرا سورة والمرسلات فقراتها فقال ابن المقري
سمعوا له والعهدة علي وصح عدم التقدير بل المناط في الصحة الفهم والجواب فاذا فهم الخطاب
ورد الجواب كان سماعه صحيحا وان كان ابن اقل من خمس والا لم يصح وان زاد عليها وهذا كالا

للاختلاف اي اختلاف الصبيان بل الناس في فهم الخطاب ورد الجواب فلا ينضبط بسن وضبط الخمسة
ولذا رده ابن اللبان لا يطرد بان يحصل كل من الحفظ والادراك لكل من ادرك ذلك السن وهذا
اي كون الخمسة عدم التقييد بسن خاص توقف الحكم بقبوله من علم سماعه صبيا على معرفة حاله
في صباه بان علم انه كان بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب تقبل بدايته والا فلا لما جاء عن بعضهم اي
معرفة حاله فيجب اعتبار السن الغالب في التمييز اي الذي يحصل فيه التمييز غالبا سبع عطف بيان
للغالب تشهد عليه السلام مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين فانه عند ذلك يأكل وحده ويشرب
وحده ويستنجي وحده وارفعه عنه خمسة عشر حتى قال احمد فيه بيس القيل حكي ذلك عن ابن معين
وقيل هو عجيب من هذا العالم المكين وقيل متى فرق بين البقرة والحمار وهو منقول عن موسى بن
هارون الحمال والاسلام كذلك اي ومنها كون الراوي مسلما يعني الا في التحمل فيقبول رواية جبير
بن مطعم اي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور والحديث في الصحيحين مع ان
سماعه اياها منه صلى الله عليه وسلم انما كان قبل ان يسلم لما جاء في فدا اسارى بدر ولعدم الاستفسار
عند من روى الصحابي وغيره هل تحمله في حالة الكفر او الاسلام ولو كان التحمل في حالة الاسلام شرط
لقبول الرواية لاستفسروا لو استفسر لنقل بخلاف الاداء اي ادائه في الكفر فانه لا يقبل لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق الاية وهو اي الفاسق الكافر بهم اي السلف اوهو اي الكافر منه اي مما
صدق عليه الفاسق لانه اسم للخارج عن طاعة الله وللتهمة اي تهمة العداوة الدينية لان الكلام فيما
يثبت به الاحكام وربما تحمله العداوة الدينية على السعي فيما يخل بالدين والمبتدع بما اي ببدعة هو
كفر كغلاة الروافض والخوارج مثله اي الكافر الاصلي عند المكفر وهو الاكثرون على ما قاله الامدي
واختاره ابن الحاجب بجامع الفسق والكفر والمرجح خلافه اي خلاف هذا القول وهو انه ان اعتقد حرمة
الكذب يقبل روايته والا فلا كما اختاره الامام الرازي والبيضاوي وغيرهما لانه اي ابتداعه بما هو
سبب لتكفيره معذور فيه بتاويل كلام الشرع فكيف يكون كالمنكر لدين الاسلام على ان اعتقاد حرمة
الكذب يمنعه من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه فالصحيح عند المحققين ان الذي ترد روايته
من الكفر امر اشتهر امره من الشرع معلوما من الدين بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه كذا نقله الشارح
عن الحافظ العسقلاني ومن لم يكن بهذه الصفة وكان ضابطا لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا
مانع من قبوله وغيره اي غير المبتدع بما هو كفر كالبدع الجلية اي كالمبتدع بالبدع الجلية كفسق
الخوارج وهم سبع فرق لهم ضلالات فاحشة واباطيل واضحة تعرف في كتب الكلام والمراد بفسقهم
منهجهم الباطل المستلزم خروجهم عن طاعة الله سبحانه وفيهما اي البدع الجلية مذهبان
الرد للشهادة والرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والامر بالتبين دليل
الرد وهو فاسق والاكثر القبول لما اشتهر بين الاصوليين والفقهاء عنه صلى الله عليه وسلم من
قوله امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وفعل صاحب البدعة ظاهره الصدق

وقال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض المحدثين انه رآه في كتاب يسمى ادارة الاحكام وقال
بعض الحكام لم اقف على هذا الكتاب وقال ابن كثير يؤخذ من حديث ام سلمة في الصحيحين انما
انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن
قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار ولا يعارض هذا الرد
الاية لتاويلها بالكافر او بان المراد الفاسق بلا تاويل انه اي فسقه من الدين وهذا المبتدع فسقه
نفسه في الدين بخلاف السنة لانه اي الاكثرين بان السلف اجمعوا على قبول رواية قتلة عثمان رضي
الله عنه وهي اي بدعة قتلته جلية عند اهل الحق فانه ادعي اجماع القبول لروايتهم قال السبكي
بل الاجماع قائم على رد روايتهم لعدم الريب في كونهم لا يستحلون قتله والكافر مردود اجماعا ولئن لم
يستحلوه فلا ريب في فسقهم وقال بعض الحفاظ بان دعوى الاجماع مجازفة لانه ان اراد من باشر قتله
فليس لاحد منهم رواية وان اراد من حاصره او رضي بقتله فاهل الشام قاطبة مع من كان فيهم من الصحابة
وكما قال بعض اما مكفر او مبدع واما فاسق واما عنه اهل الشام فكانوا ثلاث فرق فرقة على هذا
الرأي وفرقة ساكتة وفرقة على رأي اولئك فاين الاجماع ولو سلم فيرد رواية قتلته فليس
قتل عثمان منها اي البدع الجلية لان بعضهم يراه اي قتله حقا اجتهادا فلا يفسقهم وينقل هذا
عن عمار وعدي بن حاتم من الصحابة والاشتر في جماعة ولما في البدع الجلية كنفي زيادة الصفات الثبوتية
من الحياة والقدرة والعلم ونحوها لله تعالى كما عليه المعتزلة وقالوا هو حي عالم قادر بنفسه من غير
حاجة الى صفة زائدة على الذات فقيل يقبل جزمه اتفاقا وادعى كل من المتخالفين النقل
بخبر الاخر لقوة شبهته عنده والاطلاق فخر الاسلام رد رواية من دعى الى بدعته وشهادته وقبل غيره
اي غير الداعي الى بدعته من المبتدعة لان ذلك قد يحمله على تحريف الروايات على ما يقتضيه مذهبه
وعزي الى مالك واحمد والمحدثين ان الصدوق المتقي اذا كان فيه بدعة ولم يكن يدعو اليها يحتج
باخباره فان دعى اليها سقط الاحتجاج باخباره قال ابن الصلاح وغيره هو اعدل الاقوال واولاها
بتخصيصه اي اطلاق عدم قبول ذي البدعة الجلية اتفاقا كذا قال الشارح والمذكور فيما سبق
ان في البدعة الجلية مذهبين والاكثر القبول فالحق ان الحنفي تخصيص اطلاق قبول ذي البدعة
التي ليست بالجلية المدلول عليه بقوله فقيل يقبل اتفاقا الى اخره كما يدل عليه قوله لا قيضا بر اي
اطلاق فخر الاسلام رد الداعي حتى ساه الزيادة لان قوله من دعي الى بدعته يعم صاحب الجلية وغيرها لكن
التعليل اي تعليل فخر الاسلام بان الدعوة داع الى التقول اي الكذب يخصصه اي الرد كذا في
نسخة الشارح وفي النسخة التي يعتمد عليها بقيه الشيخ برواية وفق مذهبه اي برواية الداعي
ما هو على وفق مذهبه لان دعوته الى مذهبه لا تنفك عن الكذب فيما لا تعلق له بترويج مذهبه
وهو ظاهر لا مطلقا بان لا يقبل روايته فيما لا تعلق له بمذهبه ايضا كما هو ظاهر كلام بعض المحدثين
وتعليله اي فخر الاسلام قبول شهادة اهل الاهواء جمع هوى مقصور وهو الميل الى الشهوات

والمسلة ان حق عن داعية الشرع والمراد المبتدعون الداعون الى ما اليه ودنه امر الدين الا الخطابية من
الرافضة المنسوبين الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب وقيل ابن ابي زينب الاسدي الاجدع كان
يزعم ان عليا الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر وفي المواقف قالوا الائمة انبيا وابو الخطاب
نبي فرضوا طاعته بل زادوا وعلى ذلك الائمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن علي فقبحهم الله تعالى بما اشد عنادهم المتدينين بالكذب لموافقهم اي الذين اتخذوا
جواز شهادة الكذب لمن وافقهم في المذهب دينا لهم او المخالف لهم على صدقه بان صلة التعليل
صاحب الهوى وقع فيه اي في الهوى لتعمقه في الخوض في الدين وذلك اي تعمقه فيه بصدده اي ليمنعه
عن الكذب اذ يراه اي الكذب حراما لانه حرمته باتفاق جميع المذاهب سوى الخطابية ثم تقليده وتعليله
الى اخره مبتنه اضيه يوجب فسوقه هر واية الخوارج كالاكثر اي كعدم لان التعمق الصاد عن
الكذب موجود فيهم واما شرب النبيذ من التمر او الزبيب اذا طبخ ادنى طبخه واذا اشتد
مالم يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بالسين معجمة ومهملة مكسورة ومفتوحة والفتح
اشهر بلعبها والاكل متروك التسمية عمدا من مجتهد ومقلده اي المجتهد فليس بفسق وقد لمن مجتهد
متعلق بكل واحد من الافعال المذكورة وذلك لان تفسيقهم مخالف لما اجمع عليه من ان المجتهد ان
يعمل بما ادى اليه اجتهاده وللمقلد اتباع المقلد ومنها اي ومن الشرائط رجحان ضبطه اي
الراوي على غفلته ليحصل الظن بثبوته من الشارع ويعرف رجحان ضبطه بالشهرة وبموافقة
المشهورين به اي الضبط في رواياته في اللفظ والمعنى او غلبتها اي الموافقة والا اي وان لم
يعرف رجحان ضبطه بذلك فغفلته اي فظاهر حاله غفلته فلا يحتج بروايته وما ذكر من الشهرة
والموافقة الى اخره علامة خارجة عن حقيقة الضبط واما تعريفه بما هو في نفسه فالحنفية
فيه قولان وهو تحمله اي السامع بتلبيته بان لا يكون له التفات الى غير المروي الى
كله اي الى جميع كلام المحدث من اوله الى اخره عند سماعه ثم حفظه اي محافظته للمروي في القلب
او في الكتاب بتكريره لفظا ومعنى على الاول وبصون الكتاب على الثاني ثم الثبات عليه مذاكرة
الى ادائه ومنها العدالة حال الاداء وان تحمل فاسقا الا بفسق بتعمد الكذب عليه عليه
السلام عند احمد وطائفة كابي بكر الحميدي شيخ البخاري والصيرفي يؤخذ هذا من قوله صلى
الله عليه وسلم ان كذبا علي ليس ككذب على احد من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
فانه متواتر على ما ذكره ابن الصلاح وذهب طائفة من العلماء ان الكذب عليه صلى الله عليه وسلم
كفر غير انه امثاله محمل على الاستهزاء عليه من غير توبة والوجه الجواز روايته وشهادته بعد ثبوت
العدالة لان المختار كما ذكره النووي القطع بصحة توبته من ذلك وقبول روايته بعد صحة توبته
وقد اجمعوا على قبول رواية من كان كافرا وقت التحمل ثم اسلم وكذا شهادته وهي اي العدالة
ملكة اي كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى وهو اجتناب الكبائر اذ الصغائر

مكفرة باجتنابها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمروءة بالهمز ويجوز
تركه وتشديد الواو وهي صيانة النفس من الادناس وما يشينها عند الناس وقيل ان لا ياتي ما
يعتذر منه مما يخسه من مرتبته عند العقلاء وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان والاجتناب
من السخف اي الارتفاع عن كل خلق دني والشرط لقبول الرواية والشهادة ادناها اي ادنى مراتب
العدالة وهو ترك الكبائر والاصرار على صغيرة لان الصغائر قل من سلم منها والاصرار ان يتكرر
منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه كما يشعر به ارتكاب الكبيرة ولذا قيل لا حاجة الى
ذكر ترك الاصرار على صغيرة لدخوله في ترك الكبائر لان الاصرار على الصغيرة كبيرة وقد قال
صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قال الشارح ولو اجتمعت الصغائر
مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار على الواحدة اذا كانت بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به اصل
على اصغر الصغائر قاله ابن عبد السلام وترك الاصرار على ما يخل بالمروءة من المباحات اما الكبائر
ففي حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفصيلها الشرك بالله والقتل وقذف
المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم وفي بعضها اي الطرق واليمين الغموس وفي الشرح تفصيل في بيان رفعه ووقفه
وانه روي مجموعا ومفرقا وانه تفحصت الروايات فاوان الوقف اصح اسنادا فمن اراد التفصيل
فليرجع اليه وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي اضافة السرقة وشرب الخمر الى الكبائر المذكورة
وقال السبكي والسرقة لا نعرف لها اسنادا عنه كرم الله وجهه والخمر روي عنه ان مدمنه كعابد
وثن انتهى وفي الحديث الصحيح المتفق عليه قول الزور شهادة الزور من الكبائر ومن اكبر الكبائر
ايضا وقيل بتقييد المشهود به بنصاب السرقة فتردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي
بعدم التقييد به وممن عد من الكبائر ايضا نقلا عن العلماء القمار والسرف وسب السلف الصالح
من الصحابة والتابعين والطعن في الصحابة من عطف الخاص على العام والسعي في الارض بالفساد
في المال او الدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر لقوله صلى الله عليه وسلم
من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر رواه الترمذي وقيل الكبيرة ما توعد
عليه اي توعد الشارع عليه بخصوصه قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وهذا القول جاء عن
جماعة من السلف واعلام ابن عباس قيل وكل ما تفسد به كاقل ما روي كونه كبيرة فاكثر
اي فصاعدا فدلالة الكفار على المسلمين للاستيصال اكبر من الفرار من الزحف المعدود من الكبائر
وامساك المحصنة لمن يزني بها اكبر من قذفها ومن جمل المعول اي الضابط للكبيرة ان
بدر الفعل على الاستخفاف بامر دينه اي الضابط عنده اي غير ما قبله حسن تعريض لما في
الشرح العضدي واشارة الى ان ما بعده واحد وما يخل بالمروءة صغائر دالة على خسة في
النفس كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على سماع الحديث كذا في شرح البديع وذهب احمد

واسحاق وابو حاتم الرازي الي انه لا يقبل روايته من اخذ علي التحديث اجرا ورخص اخرون فيه كالفضل
ابن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه باخذ الاجرة
لتعليم القران غير ان في هذا من حيث العرف خرما للمروة ان لم يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه
كما لو كان فقيرا معيلا وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله وبعض مباحات
كالاكل في السوق فعن معجم الطبراني باسناد لين ان النبي صلي الله عليه وسلم قال الاكل في السوق دناءة
وفي فروع الشافعية المراد به ان ينصب مائدة وياكل وعادته خلافه فلو كان مما عادته
ذلك كاهل الصنايع والسماسرة او كان في الليل فلا وكالاكل في السوق الشرب من سقايات
الاسواق الا ان يكون سوقيا او غلبه العطش والبول في الطريق قال الشارح كذا في شرح البديع
وفي اباحته نظر لما روي عنه صلي الله عليه وسلم من سل سخيمته علي طريق من طرق المسلمين فعليه
لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ورجاله ثقات الا محمد بن عمرو الانصاري وثقه ابن حبان
وضعفه غيره والافراط في المزاح المفضي الي الاستخفاف به وصحبة الاراذل الاستخفاف
بالناس وفي اباحة هذا اي الاستخفاف بالناس نظر وقد قال صلي الله عليه وسلم لا يدخل الجنة
من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه حسنا ونعله
حسنة قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس رواه مسلم والترمذي وغمط
الناس احتقارهم وازدراؤهم وتعاطي الحرف الدنيئة بالهمز من الدناءة وهي السقاطة المباحة
كالحياكة والصياغة والحجامة والدباغة وغيرهما مما لا يليق بارباب المروات واهل الديانات
فعلها ولا ضرر عليهم في تركها وفي بعض فروع الشافعية فان اعتادها وكانت حرفة ابيه فلا في الاصح
وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد بصنعة ابائه بل ينظر هل يليق به هو ام لا ولبس الفقيه قبا
ونحوه كالقلنسوة التركية في بلد لم يعتادوه ولبس الجمال اذا لم يكن تماما لان الغالب فيها الاجتماع
مع الاوذال وصون نفسه عن الاستخفاف به وذلك ان من لم يجتنب هذه الامور لا يجتنب الكذب في الغالب
فلا يوثق بقوله واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاء اي القرابة من النسب
او النكاح علي ما تبين في الفروع وعدم العداوة الدنيوية فتختص بالشهادة اي يشترط فيها لا
في الرواية فلا تقبل شهادة الاعمي لانها تحتاج الي التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه والي
الاشارة الي المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وفي التمييز بالصوت شبهة يمكن التحرز عنها
بجنس الشهود دون هذا الاشتباه منتف في الرواية وقد ابتلي جماعة من الصحابة بكف البصر كابن
عباس ولم يتخلف احد في قبول رواياتهم من غير تفحص انها كانت قبل العمي او بعده ولا شهادة للعبد
في غير هلال رمضان لتوقفها علي كمال الولاية الشاهد اذ هي تنفيذ القول علي الغير شاء او ابي
وهذا غير موجود في العبد لانها تنعدم بالرق والرواية لا تقتضيها الولاية لان وجوب العمل بالرواية
ليس بالزام الراوي بل بالتزام السامع طاعة الشارع فاذا ثبت صدق الراوي يلزمه العمل بموجب ذلك

وقد يقال ان الشارع امره بالتثبت والحكم القاضي عند اقامة البينة وقد التزم طاعته فلا فرق
فتامل وعن ابي حنيفة في رواية الحسن بن زياد لا تقبل رواية المحدود لانه محكوم بفسقه لقوله تعالي
اولئك هم الفاسقون فالظاهر من المذهب خلافه اي خلاف هذه الرواية لقبول الصحابة رضي الله عنهم
رواية ابي بكرة من غير تفحص عن التاريخ في خبره انه رواه بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله فقد تم
الحد مختص بالشهادة وظهر مما ذكر من اشتراط العدالة ان شرط العدالة يغني عن ذكر كثير
من الحنفية شرط الاسلام الاضافة بيانية والمضاف مفعول ذكر ثم بين الشرط بقوله بيانا اجمالا
اي بان يبين الراوي اجمالا بان يقول امنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث
بعد الموت والقدر خيره وشره لان في العبارة تفصيلا صريحا او ما يقوم مقامه اي مقام بيان
الاسلام اجمالا من الصلاة في جماعة المسلمين والزكاة واكل ذبيحتنا لقوله صلي الله عليه وسلم
من صلي صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله
فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري دون النشأ في الدار اي لا يقوم مقامه النشأ في دار
الاسلام بين ابوين مسلمين فانه لا يكفي هذا الاسلام الحكمي شرطا في صحة الرواية تتمة
الحنفية قالوا هذا كله في الرواية وفي غيرها اي غير الرواية لا يقبل الكافر اي اخباره مطلقا
في الديانات كنجاسة الماء وطهارته وان وقع عنده اي السامع صدقه اي الكافر لانه ليس اهلا
لان يبني عليه حكم شرعي الا ان في النجاسة اي فيما اذا اخبر بنجاسة الماء ولم يكن هناك ماء اخر للوضوء
فيستحب اراقته اي الماء للتيمم دفعا للوسوسة العادية فان الكفر لا ينافي الصدق وعلي تقديره
لا تحصل الطهارة بالتوضي به وتتنجس الاعضاء فالاحتياط في الاراقة والتيمم لتحصل الطهارة والاحتراز
عن النجاسة بيقين ولا يجوز الصلاة بالتيمم قبلها اي اراقته لوجود الماء الطاهر ظاهرا بخلاف
خبر الفاسق به اي بكل من النجاسة والطهارة وفي الطهارة وحرمة يحكم السامع رايه فيعمل
بالنجاسة والحرمة ان وافقه اي رايه كلا منهما والاولي اراقة الماء وان وافق رايه في الاخبار
بنجاسته لاحتمال كذبه ليتيمم تيمما صحيحا بيقين ويجوز صلاته به اي بالتيمم ان لم يرقه ولما
كان خبر الفاسق به بخلاف خبر الكافر فيه لان الاخبار به اي بما ذكر من الطهارة والنجاسة
انما يتعرف منه اي من الفاسق غالبا لا من غيره اي الفاسق لانه امر خاص لا يقف عليه
الجمع الكثير مثل روايات الحديث حتي يمكن تلقيه من العدول لان ذلك يكون غالبا في المباني والاسواق
والغالب فيها الفساق فقبل مع التحري ضرورة لكنها اي النجاسة غير لازمة لما يل عارضه
عليه فقيم التحري الي الاصابة بخلاف هدر فسقه بلا تحري والطهارة تثبت بالاصل اذ هي الاصل
فيه فيعمل به عند تعارض جهتي الصدق والكذب في خبره بخلاف الحديث لان في عدول الرواة
كثرة بهم غنية بخلافه اي خبر الفاسق في الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات
للزومها اي الضرورة الكثرة لوجودها ولا دليل عليها مع تيسر عادة سواه اي خبر الفاسق

اذ لا يتيسر كل مجتهد ومرسل بحث ونحوهما عدل يقوم به وتنجرف السنة والتوارث بارسالة الاصدايا
على يد العبد والجواري مسلم كالتوا ترا وقبول ذلك من غير التفات الى حال الواصل بها فكان
ذلك اجماعا على القبول **فاجعن مطلقا وقيله** اي الفاسق **المستور** وهو من لم يعرف عدالته ولا
تسقم **في الصحيح** فخبره ليس بحجة حتى تظهر عدالته وروى الحسن عن ابي حنيفة الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته في رواية الحديث وعنهما من الديانات **فكالكافر** في عدم قبول اخباره لعدم ولا
على نفسهما فتلى غيرهما اولى والصبي مرفوع القلم فلا يبالي عن الكذب **وكذا المغفل** اي الشديد
الغفلة وهو الذي غلب على طبعه الغفلة والنسيان في ساير الاحوال **والمجازف** وهو الذي
يتكلم من غير احتياط ولا يشتغل بالتدارك بعد العلم كالكافر في عدم قبول اخباره فالسهو
والغلط في روايتهما كما يترجح الكذب في الكافر والفاسق **مسئلة مجهول الحال وهو**
المستور غير مقبول وعن ابي حنيفة في غير الظاهر من الرواية عنه **قبوله مالم يرده السلف**
ووجهها اي هذه الرواية **ظهور العدالة بالتزام الاسلام ولا مرت ان احكم بالظاهر** وندمو
الكلام فيه قد يبا **ودفع** وجهها **بان الغالب اظهر وهو** اي الغالب **الفسق** في هذه الازمنة
فيزاد حمزه به اي بهذا الغالب **مالم يثبت العدالة بغيره** اي بغير التزام الاسلام **وقد ينفصل** عن
انما يلبهذه الرواية **بان الغلبة للفسق في غير رواة الحديث** لان الرواة ولا سيما الماضين
وبدفع هذا **بانه** اي كون الغلبة في غير رواة الحديث انما هو **في المعروفين** منهم **لا في المجهولين**
منهم والاستدلال لظاهر الرواية **بان الفسق سبب التثبت** قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا **فاذا انتفي** الفسق **انتفي** وجوب التثبت **وانتفاه** اي الفسق لا يتحقق الا بالتزكية وما
لم ينتف الفسق تنتفي شبهته وهي ملحقة باصلها وحمل الشافعي الاستدلال على ظاهر الرواية
ولا معنى له كما لا يخفى ثم هذا لما لاستدلال مبنيا اجراه **موقوف على صحة هذا الدفع** المدلول
عليه بقوله بانه في المعروفين الى اخره **اذ يرد عليه** اي على الاستدلال المذكور باعتبار ما تضمنه
من الحصر المشار اليه بقوله بالتركيه **منع الحصر** اي لا نسلم ان انتفاه لا يحصل الا بالتزكية
بل يحصل **بالاسلام** ايضا **ويدفع** بما ذكروا **ما ظاهر العدالة** وهو على ما نقل الشافعي عن الحكم
من التزم اوامر الله ونواهيه ولم يظهر منه خلاف ذلك وباطن امره غير معلوم **واجب**
القبول وانما سماه مستورا بعض من الشافعية كالبغوي وقال البيهقي لا يحتج باحاديث
المجهولين مع ان نقل الشافعي لا يجوز ان ينكر الحاكم بشهادتهما اذا كانا عدلين في الظاهر
صحيح في قبوله وانه ليس بد اخل في المجهول **مسئلة تعرف ان الشهرة** للراوي بالعدالة
والضبط بين ايمة النقل **معرفة العدالة والضبط كمالك وشعبة والسفيانين** الثوري وابن عيينة
والاوزاعي والليث وابن المبارك ونحوهم كوكيع واحمد وابن معين وابن المديني وامثالهم في
نباهة الذكر واستقامة الامر **للقطع بان الحاصل بها** بالشهرة **من الظن فوق التزكية وانكر**

كما هذا في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وروايته الاخبار ... فاما المعتوه والصبي في نحو النجاسة

احمد على من ساله عن **اسحاق** بن راهويه فقال مثل اسحاق يسال عنه **وانكر ابن معين** على من سال
عن **ابي عبيدة وقال ابو عبيدة يسال عن الناس** لا يسال الناس عنه **و** تثبت العدالة ايضا
بالتزكية وارفعها اي ارفع مراتب التزكية **قول العدل حجة ثقة ويكرر لفظا** كثقة ثقة
او حجة حجة **او معنى** كثبت حجة ثبت حافظ ثبت ثقة ونحو ذلك **يليها ما مون صدوق ولا باس وهو**
لي لا باس **عند ابن معين وعبد الرحمن بن ابراهيم كثقة على** ما نسخة **عبارة ابن معين** على ما ذكر
ابن ابي خيثمة حيث قال قلت ليحيى بن معين انك تقول فلان ليس به باس وفلان ضعيف قال
اذا قلت لك ليس به باس فهو ثقة واذا قلت هو ضعيف فهو ليس بثقة لا يكتب حديثه قال
الحافظ العراقي لم يقل ابن معين في قولي ليس به باس كقولي ثقة ليلزم التساوي بين اللفظين
يعني التفاوت بينهما في التعبير فالا فقوله فهو ثقة قريب من ذلك **وجبار ويجدبل فقط لقول**
بعضهم كان من خيار الناس الا انه مكذب ولا سنقر يليها **صالح بشيخ وهو** اي صالح بشيخ
ارفع من شيخ وسط ثم حسن الحديث وصويلح قال ابن ابي حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب حديثه للاعتبار
والمرجع الاصطلاح وقد يختلف فيورد في الجرح واسوء مراتبه كالكذاب الناس اليه المنتهي في
الوضع ثم **كذاب وضاع دجال يكذب هالك** يضع الحديث او وضع حديثا **ثم ساقط** وذكر
الخطيب ان ادون العبارات كذاب ساقط **متهم بالكذب والوضع** والواو بمعنى او **ذاهب**
او ذاهب الحديث **ومتروك** او متروك الحديث ومتفق على تركه او تركوه **ومنه السكاتي فيه نظر**
وسكتوا عنه لا يعتبر به لا يعتبر بحديثه **ليس بثقة** ليس بالثقة غير ثقة غير مامون **ثم ردوا**
حديثه مردود الحديث **ضعيف جدا واه بمرة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشي لا يساوي**
شيئا ففي هذه المراتب **لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب**
واه ضعفوه طعنوا فيه وذكر في الميزان ضعفوه فيما قبل هذه المرتبة **لا يحتج به ثم فيه مقال** اختلف
فيه فيه **ضعف ضعف** على صيغة المجهول وكذا **يعرف وينكر ليس بذاك** القوي **ليس بالقوي**
ليس بحجة ليس **بعمدة** ليس **بالمرضي سي الحفظ لين** لان الحديث فيه لين تكلموا فيه **ويخرج**
الحديث في هو لاء المذكورين في هاتين المرتبتين **للاعتبار والمتابعات** اي الاعتبار ان ناتي
الى حديث لبعض الرواة نتفحصه بروايات غيره باختبار طرقه لنعرف هل شاركه او غيره
فرواه عن شيخه ام لا وحينئذ ان وجدنا تابعه لعدي تابع تابعه شيخه او شيخ شيخه فصاعدا
فرواه مثل ما رواه يسمى متابعة **الا ابن معين في ضعيف ويثبت التعديل** للشاهد والراوي **بحكم**
القاضي بشهادة الشاهد **وعمل المجتهد** العدل برواية الراوي **اشتراطه** للعدالة في قبول
الشهادة والرواية لكن انما يكون العمل بروايته تعديلا بشرطين انه يعلم ان لا مستند له في
العمل سوى روايته وان يعلم ان عمله ليس من الاحتياط في الدين كما يشير اليه بقوله **لا ان لم يعلم**
شي سوى كونه اي عمل المجتهد **على وفقه** اي ما رواه الراوي المذكور وهل رواية العدل الحديث

من الراوي تقبل لم تقبل ثم مطلقا وقبل لا مطلقا ونسب ابن الصلاح الى اكثر العلماء من اهل الحديث
وغيرهم وقال انه الصحيح والمختار عند الامدي وابن الحاجب وغيرهما ان علم من عادته انه لا يروي
الا عن عدل تقبل والا فلا **تقبل حديثه** الراوي **الضعيف الفسق لا يرتقي بتعدد الطرق**
بان يكون الفاسق موجودا في كل منها شخصا معينا او كان في كل منها شخص **الى الحجة** و حديث
الضعيف **لغيره** اي الفسق كسوء الضبط **مع العدالة يرتقي** بتعدد الطرق الى الحجة **وهذا التفصيل**
اصح منه اي من التفصيل الفاسد للحديث **الى الموضوع** وغيره بان يقال ان كان موضوعا **فلا** يرتقي
بتعدد الطرق الى الحجة **او كان على خلافه** اي الموضوع **فنعم** اي يرتقي بتعدد الطرق الى الحجة وذلك
لوجوب الرد للشهادة والرواية **للفسق** **وبالتعدد** لطرقه **لا يرتفع** هذا الموجب للرد **بخلافه**
اي الرد **لسوء الحفظ لانه** اي هذا الرد **بوهم الغلط والتعدد يرجح انه** اي الراوي السيء الحفظ
اجاد فيه اي في ذلك المروي **فيرتفع المانع** وهو وهم الغلط **واما الطعن في الحديث بالجهالة** لراويه بان لم
يروى في رواية الحديث الا حديث او حديثين **فبعمل السلف** اي فيرتفع بعملهم لان عملهم اما لعلمهم
بعدالته وحسن ضبطه او لموافقته سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من سامع
منه **وسكوتهم** اي السلف **عند اشتهار روايته** اي الحديث فان سكوتهم بمنزلة اخبارهم **لعملهم به**
اذ لا يسكتون على منكر بمنزلة انكاره والاثبات بثبوت الاستطاعة **فان قبله** اي الحديث
بعض منهم **ورده اخر** منهم **فكثير** من اهل الحديث وغيرهم **على الرد والحنفية** قالوا **بقبول ولبس**
قبوله **من تقديم التعديل على الجرح لان ترك العمل** بالحديث **ليس جرحا في روايته كما سيذكر**
فهو اي قبول البعض له **توثيق** للراوي **بلا معارض ومثلوه** اي الحنفية ما قبله بعضهم ورده بعضهم
بحديث معقل بن سنان انه صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق بمثل مهر نسائها
حين مات عنها هلال بن مرة فقبله التميمي تلقاه ابن مسعود ورده علي اخرج الترمذي عن
ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات عنها فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها
العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في
بروع بنت واشق امراة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود وقال الترمذي حديث ابن
مسعود حديث حسن صحيح وبه يقول الثوري واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم منهم علي بن ابي طالب وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر لها الميراث ولا صداق لها
وعليها العدة وهو قول الشافعي وروي عنه انه رجع بمصر عن هذا القول وقال بحديث بروع
قلت وفي عنه انه قال ان صح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث فهو مذهبي عن انه قال ابن
المنذر ثبت مثل قول ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه نقول **ولا يخفى ان عمله**
اي ابن مسعود **كان بالراي غير انه سر بروايته الموافق لرايه من الحاق الموت بالدخول بالدليل**

ايجاب العدة به اي بالموت **كالدخول** اي كما يجب بالدخول **وهو** اي العمل به **اعم من القبول لجواز**
اعتباره اي المروي المذكور بالنسبة الى راي ابن مسعود المذكور **كالمتابعات** في باب الروايات لا لافادة
النتيجة **الا ان ينقل** عن ابن مسعود **انه بعد** اي بعد تلك الواقعة **استدل به** اي بالمروي
المذكور **وهذا** الايراد المدلول عليه بقوله ولا يخفى الى اخره **نظير في المثال غير قادح في**
الاصل فان قبل اما ذكر وه اي الحنفية قبول ما قبله بعض السلف ورده بعضهم **في تقسيم**
الراوي الصحابي الى مجتهد كالاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم **والعبادلة** جمع عبدل
لا من العرب من يقول في زيد زيدل او عبيد وضعا كالنسا للمراة وهم عند الفقهاء عبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن مسعود وعند المحدثين مقام ابن مسعود
عبد الله بن الزبير **فيقدم خبره على القياس مطلقا** اي سواء وافقه او خالفه **والى عدل ضابط**
غير مجتهد كابي هريرة وانس وسلمان وبلال فيقدم خبره **الا ان خالف كل الاقيسة على قول عيسى**
ابن ابان والقاضي ابي زيد واكثر المتاخرين **كحديث المصراة** وهو ما رواه ابو هريرة عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر متفق عليه والتصرية ربط اخلاف الناقة
والشاة وترك حلبها يومين او ثلاثة ليجتمع لبنها فيراه مشتريها كثيرا فيزيد في الثمن ثم اذا حلبها الحلبة
او الحلبتين عرف ان ذلك ليس بلبنها وهذا غرور وذهب الى ظاهر هذا الحديث الائمة الثلاثة
وابو يوسف على ما في شرح الطحاوي للاسبيجابي وذكر عنه الخطابي وابن قدامة انه يردها
مع قيمة اللبن ولم ياخذ ابو حنيفة ومحمد به لانه مخالف للاصول **فان اللبن مثلي وضمانه بالمثل**
بالنص والاجماع كما ياتي **ولو كان اللبن قيميا فالقيمة** اي فضمانه ما هو بالقيمة بالاجماع **لا كمية**
اي لا يضمان بكمية يعني الكيل المعين وهو الصاع **من تمر خاصة** بجنس خاص وهو التمر وهذا
العطف كان في قوله الصاع فالقائم وتم للتفاوت بين التقييدين **ولتقويم القليل والكثير بقدر واحد**
عطف على ما تم من مخرج الكلام كانه قال خالف الاقيسة لكون اللبن مثليا الى اخره ولنزوم
تقويم القليل والكثير باعتبار التفاوت بين لبن الابل والغنم وبين افراد كل منهما والاصل
تقدير الضمان بقدر التالف **ورب شاة** تكون **مقابلا في القيمة بصاع** من التمر خصوصا
في غلائه وهذا وجه ثالث للخلاف **فيجب حينئذ ردها** اي الشاة **مع ثمنها** وهو في
معنى الربا **وعند الكرخي والاكثر** من العلماء حتى العلامة الحافظ **كالاول** اي كخبر المجتهد **وبا في**
الوجه لكنه ذكر كل **وتركه** اي حديث المصراة **لمخالفة الكتاب** وهو قوله تعالى فاعتدوا
عليه **بمثل ما اعتدى** وفي مخالفة **السنة المشهورة** وهي ما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من اعتق شقصا اي نصيبا له من مملوك **قوم عليه نصيب شريكه** ان كان موسرا كما روي
معناه الجماعة **والخراج بالضمان** اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذي حديث حسن

وعليه العمل عند اهل العلم ومعناه ان الرجل يشتري عبدا فيستغله ثم يجد به عيبا كان عند البائع
فيقضي برد العبد على البائع ويرجع بالثمن ويأخذه ويكون له الغلة طيبة وهو الخراج وانما
طابت لانه كان ضامنا للعبد حتى لو مات مات من مال المشتري لانه في يده ومخالفة الاجماع
على التضمين بالمثل في المثلي الذي ليس بمنقطع او القيمة في القيمي الغائب عينه او المثلي
المنقطع مع انه مضطرب المتن فمرة جعل الواجب صاعا من تمر ومرة صاعا من طعام غير بر
ومرة مثلا ومثلي لبنها قمحا ومرة ذكر الخيار ثلاثة ايام ومرة لم يذكر وقيل هو منسوخ
وابو هريرة فقيه لم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد افتى في زمن الصحابة ولم يكن يفتي
في زمنهم الا مجتهد وروى عنه اكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابي وتابعي منهم ابن عباس
وجابر وانس وهذا هو الصحيح ومجهول العين والحال كوابصة بن معبد قال الشارح
والتمثيل به مشكل فان المجهول المذكور عندهم من لم يعرف الا بحديث او بحديثين
ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص وسرد
له خمسة احاديث اخرجها ابو داود والترمذي وابن ماجة والطبراني وحاصله المناقشة في
المثال فان قبله السلف او سكتوا اذا بلغهم او اختلفوا قبل وقدم على القياس كحديث
معقل في بروع وقد عرفت اختلاف السلف فيه وذلك لانه اذا قبله بعض السلف صار كانه
رواه بنفسه وان كان المختلف فيه بعد [illegible] فلم يتبع الاختلاف فيه بل قبله الكل او سكتوا
كان اولى بالقبول او ردوه اي السلف حديث المجهول لا يجوز العمل به اذا خالفه القياس
لانهم لا يتهمون برد الحديث الصحيح فاتفاقهم على الرد حينئذ دليل على انه متهم في الرواية وسموه
منكرا كحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
كما في صحيح مسلم وغيره رده عمر فقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري
لعلها حفظت او نسيت رواه مسلم ايضا وقال مروان كما في صحيح مسلم حين اخبر بحديثها المذكور
لم نسمع هذا الا من امراة سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها وهم اي الناس حينئذ الصحابة
رضي الله عليهم اجمعين فدل انه منكر وان لم يظهر حديث المجهول في السلف بل ظهر بعدهم
فلم يعلم ردهم وعدمه اي عدم ردهم جاز العمل به اذا لم يخالف القياس لترجح جانب الصدق لثبوت
عدالته ظاهرا لانها الغالب في ذلك الزمان ولم يجب العمل به لان وجوب العمل بالخبر لا يثبت
بمثله ليدفع منصوب على انه جواب الشرط نافي القياس عن منع هذا الحكم او يمنعه
اي مانع القياس هكذا اهل الشارح هذا المحل وقال هذا التعليل بدفع جواب السائل القائل اذا
وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به بانها جواز اضافة
الحكم اليه فلا يتمكن مانع القياس من منع هذا الحكم لكن [illegible] الى الحديث وانما يلزم الدفع او المنع
لو قبله اي السلف الحديث فانه حينئذ لا يتمكن من منع الحكم الثابت به وقد يمنعه حيث يضيف

الحكم

الحكم المبني الى القياس لكن الغرض عدم العلم به حيث لم يظهر منهم انه قبل او رد بل التوقف اذا
كان وفق لما يدفع جواب النفي لزم كون احد الامرين الدفع او المنع لازم النفي وهو وجوب العمل
به غير متحقق مع النفي اما الاول فلانه الثاني على تقدير الوجوب فبان يقال لو لم يكن القياس معتبرا
شرعا لما وجب العمل بحديث راو مجهول بسبب موافقته واما المنع على ذلك التقدير فبان يقال
لو كان القياس معتبرا لما اضيف الحكم الى حديث كذا مع وجوده واما عدم تحقق احد الامرين على
تقدير جواز العمل به فلا يخلو عن خفا الجواز ان يقال لو لم يكن القياس معتبرا لما جاز العمل بحديث
كذا بسبب موافقته فانه لو خالفه لما جاز العمل به او يقال لو كان القياس معتبرا لما اضيف جواز
العمل الى الحديث المذكور بل كان يضاف الى القياس غير ان الدفع والمنع حينئذ ليس بقوي مثل الاول
فلم يعتبر به واما تقريره لزوم احد الامرين على تقدير قبول السلف فبان يقال لولا ان يقال
لولا ان القياس من الاصول الشرعية لما قبل السلف مثل هذا الحديث لموافقته او يقال لو كان
منها كانوا يضيفون هذا الحكم اليه لا الى مثل هذا الحديث واما ادعاء كونه تعريضا بدفع الجواب المذكور
عن السؤال المزبور فمما يقضي منه العجب وطوينا الكلام في ابطال كثير مما ذكره ههنا مخافة
الاملال عن اكثار الشغب هذا ويحتمل ان يكون معنى قوله لو قبله لو قبل مانع القياس وجوب العمل
به لا جوازه واما اذا لم يقبل فلا يتأتى شيء من الدفع والمنع وهذا الوجه اوجه ورواية مثل هذا
المجهول في زماننا ما لم تتأيد بقبول العدول لغلبة الفساق على اهل هذا الزمان قلنا لان
التقسيم المذكور للراوي الصحابي اي الحنفية التقسيم المذكور فيما هو اعم من
الصحابي وغيره وهو اي ما وضعوه قولهم والراوي ان عرف بالفقه الى اخره غير ان التمثيل وقع
بالصحابة منهم والتبس يلزم كون الراوي صحابيا فلا تخصيص لعموم الراوي في قولهم فضابط هذا
اي المذكور في هذا التقسيم حكم غير الصحابي ايضا ولا جرح للراوي والشاهد بترك العمل
في رواية ولا شهادة له لجوازه اي ترك العمل بروايته وشهادته لمعارض من رواية او شهادة
اخرى او فقد شرط غير العدالة قال السبكي فان فرض انتفاء الموانع باسرها وكان مضمون
الخبر وجوبا فترك حينئذ يكون جرحا قاله الشافعي في التقريب وسيجيء فيه تفصيل ولا جرح بالافعال
المجتهد فيها كحده لشهادة بالزنا مع عدم النصاب للشهادة لعدم دلالته على فسق الشاهد
وهذا في ظاهر المذهب بالنسبة الى الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة ردها به كرد الشهادة
بلا خلاف في المذهب ولا جرح بالافعال المجتهد فيها من المجتهد القائل باباحتها او مقلده كشرب
النبيذ ما لم يسكر من غير لهو واللعب بالشطرنج بلا قمار وركض الدابة اي جريها للعدو وهو
رد لشعبة فانه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون كيف وهو مشروع
من عمل الجهاد وفي الصحيحين من انه فعل ذلك بخيل صلى الله عليه وسلم بامره وكثرة المزاح غير
المفرط فقد كان صلى الله عليه وسلم يمزح احيانا ولا يقول الا حقا على ما هو المذكور في كتب الحديث

في باب وضع له وعدم اعتياد الرواية فان من الصحابة من يمتنع عن الرواية في عامة الاوقات
ومنهم من يشتغل بها في عامتها ثم لم يرو احد روايه من اعتقادها على من لم يعتدها ولا بد
اي لا يبطل فيمن لم يدخلها من له راو فقط اذ يجوز اعتيادها مع وحدة الاخذ وهو اي من له
راو فقط مجهول العين باصطلاح للمحدثين كسمعان بن مشنج والهزهاز بن ميزن ليس لهما
راو الا الشعبي وجبار الطائي في اطرين وهو عبد الله بن الاغر الهمداني والهيثم بن حنش
ومالك بن اعز وسعيد بن ذي حدان وقيس بن كركم وعمرو بن مالك على ما ذكره الشارح ليس
لهم راو الا ابو اسحاق السبيعي وفي علم الحديث فيه اقوال نقيه اي نفي قبوله للاكثر
من اهل الحديث وغيرهم وقبل له مطلقا قيل هو اي هذا القول لمن لم يشترط في الراوي شرطا
غير الاسلام والتفصيل بين كون ذلك الراوي المنفرد لا يروي الا عن عدل كابن مهدي ويحيى
ابن سعيد مع الاكتفاء في التعديل بواحد ومعلوم ان المقصود ما ذكر مع ضبط فيقبل والا فلا
وقيل ان زكاه عدل من ائمة الجرح والتعديل قبل والا فلا وقيل ان شهر في غير العلم بالزهد كمالك
بن دينار او النجدة وهو القتال والشجاعة كعمرو بن معدي كرب قبل والا فلا ورجح التفصيل
الاول وما بعده واحد وهو ان عرف عدم كذبه قبل والا فلا غير ان لم يعرف طريقا التزكية
ومعرفة انه لا يروي الا عن عدل او زهده والنجدة فان المتصف بها اي النجدة عادة يرتفع
عن الكذب وفيه نظر فقد تحقق خلافه وهو الكذب مع النجدة فيما قال المرزوقي عنه اي عن ابن معدي
كرب من نسبة الكذب اليه والوجه جعل ان الزكاة عدل قبل والا فلا مرادا الاول وهو انه ان
كان لا يروي الا عن عدل قبل والا فلا ولا جرح ايضا بحداثة السن بعد اتقان ما سمع عند التحمل
وتحقق العدالة وساير شروط الرواية واستكثار ومسائل الفقه لانه لا يلزم من ذلك خلل
في الحفظ كما زعم بعض وكثرة الكلام كما نقل عن زاذان قال شعبة قلت للحكم بن عتيبة لم
تروعن زاذان قال كثير الكلام والحق انه مجرد هذا غير قادح وبول قائما كما عن سماك قال
جرير رايت سماك بن حرب يبول قائما فلم اكتب عنه فان مجرد هذا غير قادح وفي الصحيحين انه
صلى الله عليه وسلم بال قائما والظاهر انه بيان للجواز كما ذهب اليه بعضهم وهو مباح غير مخل بالمروءة
اذا لم يرتد على اب بل مع غير كشف العورة واختلف في رواية العدل عن المجهول على ثلاثة اقوال
فالتعديل اذ الظاهر انه لا يروي الا عن عدل احترازا عن التلبيس لما فيها من الايقاع في
العمل بما لا يجوز ان يعمل به والمنع لما اذ كثيرا ما يروي العدل ولا ينكر عمن يروي فلا تلبيس اذ
لا يجب العمل بمجرد الرواية اذ غايته انه يقول سمعته يقول كذا فلو عمل به السامع من غير استكشاف
فالتقصير منه وعزا ابن الصلاح هذا القول الى اكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وذكر انه الصحيح
والتفصيل بين من علم انه لا يروي الا عن عدل فهي تعديل اولا لم يعلم ذلك من عادته
فلا يكون تعديلا لما ذكر وهو اي هذا التفصيل الاعدل واما التدليس فنفسره بقوله

بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى سماعا منه سوا لقيه او لا بحذف المعاصر الادنى سوا كان شيخه
او شيخ شيخه مما عدا محو قال فلان او وصف شيخه المتفرد بان يسميه تارة ويكنيه اخرى او
ينسبه الى قبيلة او بلد او صنعة او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف وينقل هنا لا لايهام العلو في
الاسناد او لصغر سن المحذوف عن سن الراوي اي او لتاخر وفاته او مشاركة من هو دونه فيه
على التقدير الاول والكثرة في الشيوخ على التقدير الثاني لما فيه من ايهام انه غيره فيغر فاما
اما التدليس لا لايهام الثقة اي كون الاسناد موثوقا به لاسقاط مختلف في ضعفه حال
كون الساقط واقعا بين ثقتين موثقة المسقط بذلك بان ذكر الثقة الاول بما لا يشتهر به من
موافقة اسم من عرف اخذه من الثاني كلمن من بيان الموصول وحاصله ان الثقة الاول الراوي عن
احدهما ما اشتهر به ولم يسم به والثاني مشترك بينه وبين من اخذ الحديث عن الثقة الثاني وذلك
الاخذ ثقة معروف فيعبر عن الثقة الاول بهذا الاسم ليتوهم السامع انه وهو اي هذا التدليس
احد قسمي تدليس التسوية فيرد الحديث عند مانع قبول المرسل ويتوقف على صيغة المجهول
في عنعنته اي فيما يرويه هذا المدلس بلفظ عن غير بيان للتحديث والاخبار والسماع قال
العراقي ما اختلفوا في حكم الاسناد المعنعن فالصحيح الذي عليه العمل وذهب اليه الجماهير من ائمة
الحديث وغيرهم انه من قبيل الاسناد المتصل بشرط سلامة الراوي بالعنعنة من التدليس وبشرط
ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالعنعنة ثم قال وما ذكرناه من اشتراط ثبوت اللقاء هو مذهب ابن المديني
والبخاري وغيرهما من ائمة هذا العلم وانكر مسلم اشتراطه وقال المتفق عليه بين اهل العلم بالاخبار
قديما وحديثا انه يكفي ثبوت كونهما في عصر واحد وقال ابن الصلاح وفيما قاله مسلم نظر دون المجزوم
بقبول المرسل حكى الخطيب ان جمهور من يحتج بالمرسل يقبل خبر المدلس ولا يسقط المدلس
المذكور في المذهب الصحيح بعد كونه اماما من ائمة الحديث لاجتهاده في طلب صحة الخبر وعدم
صنيع الكذب وهو اي هذا القسم من التدليس محمل فعل الثوري والاعمش وبقية في
الناموس يعني بن مخلد حافظ الاندلس وبقية وغيرهما سواه في الصحيحين وغيرهما من هذا
النوع كثير كقتادة والسفيانين وعبد الرزاق والوليد بن مسلم قال النووي وما كان في
الصحيحين وشبههما من المدلسين فهو محمول على ثبوت السماع من جهة اخرى قال الحافظ
عبد الكريم الحلبي قال اكثر العلماء المعنعنات التي في الصحيحين منزلة بمنزلة السماع ويجب سقوط
الراوي بتدليسه في المتفق على ضعفه لانه غير رشيد في الدين قال الهيثم بن خارجة
للوليد بن مسلم افسدت حديث الاوزاعي تروي عنه عن نافع وعنه عن الزهري وعن يحيى
يدخل بينه وبين نافع عبد الله بن عامر الاسلمي وبينه وبين الزهري ابراهيم بن مرة فقال
انبل الاوزاعي ان يروي عن مثل هؤلاء قال الهيثم قلت فاذا روي عن هؤلاء وهم ضعفاء احاديث
مناكير فاسقطتهم وصيرتها من رواية الاوزاعي عن الثقات ضعف الاوزاعي انتهى ولذا قال

تسمية التدليس اهل الكتب فاراد به هذا القسم منه **وتحقق** اي هذا التدليس يكون **بالعلم**
بمعاصرة الموصليين باسقاط الواسطة بينهما **والا** اي وان لم يعلم معاصرتهما **لا تدليس ويحقق**
التدليس لتكثير الشيوخ **الى تضييع** الشيخ **الموصولة وحديثه** المروي ايضا قلت وينبغي ان يحمل على
تضييعه باعتنا وما يروي عنه هذا المسقط لا مطلقا لانه اذا روى عن الضعيف مع بيان ضعفه
لا يخل به ونقل عن الشافعي والبزار والخطيب اشتراط اللقاء في هذا التدليس فلم يكتفوا بمجرد
المعاصرة قال الشارح ويعرف عدم الملاقاة باخباره عن نفسه بذلك او بجزم امام مطلع ولا يكفي
ان يقع في بعض الطرق زيادة راو بينهما **مسئلة** قال **الاكثر** منهم الرازي والامدي **الجرح والتعديل**
يثبتان **بواحد في الرواية وباثنين في الشهادة وقيل بل باثنين فيهما وقيل** يثبتان
بواحد فيهما اي الرواية والشهادة وهو مختار القاضي **للاكثر لا يزيد شرط على مشروطه بالاستقراء**
ولا ينقص شرط عن مشروطه ايضا بالاستقراء والعدالة شرط لقبولهما والجرح لعدمه والرواية
لا يشترط فيه العدد والشهادة اشترط فيه واقله اثنان فكذا التعديل والجرح فيهما قال **العدد** اي
شارط العدد فيهما كلا واحد من الجرح والتعديل **شهادة** ولما يريد هو ما نزده به الشهادة **فيتعدد**
كما في سائر الشهادات **عورض بانه خبر** عن حال الراوي **فلا** يشترط فيه العدد بل يكتفى بالواحد
اذا غلب على الظن صدقه **قالوا** اي المعدد دون مثبتها اشتراط العدد في كل منهما **احوط** لزيادة
الثقة فالتعديل به اولى **اجيب بالمعارضة** وهي ان عدم اشتراط العدد احوط حذرا عن تضييع الاحكام
المفرد اي الذي لا يشترط العدد **فيهما** اي في التعديل والجرح في الرواية والشهادة قال كل منهما
خبر فلا يشترط فيه التعدد **فيقال** له بل كل منهما **شهادة** فيشترط فيه العدد **فاذا قال**
المزد الافراد **احوط عورض** بان التعدد احوط **والاجوبة** من الطرفين **كلها جدلية** لا ينكشف
بها الحق ولا يترجح بها مذهب **والمعارضة الاولى** وهي الافراد احوط **تندفع بان يشرع ما لم يشرع**
شر من ترك ما شرع لان فيه مشاركة في الربوبية تعالى الله عن ذلك بخلاف ترك ما شرع **والمعارضة**
الثانية وهي التعدد احوط **تنتفي التعدد فيهما** قال الشارح اي الجرح والتعديل انتهى ولا
يخفى عليك انه لا محذور فيه فالصواب ان يقال اي الرواية والشهادة والاكثر لا يتعرض له كما هو كذ
في صدر البحث وهذه المعارضة من قبلهم **وقول الاكثر لا يزيد** شرط على مشروطه بالاستقراء **انتقض**
بشاهد الهلال اي هلال رمضان اذا كان بالسما علة فانه يكتفى فيه بواحد ويفتقر تعديله الى
اثنين **ولا ينقض** شرط عن مشروطه **انتقض بشهادة الزنا** فانه يلزم من كونهم اربعة ويكفي في
تعديلهم اثنان **وما قيل لا نقض** بهذين **بل** زيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصا في الهلال
انما ثبت **بالنص للاحتياط في الدرء** للعقوبات **والايجاب للعبادة** كما هو مذكور في حاشية
التفتازاني **لا يخرجه** اي هذا الجواب لا يخرج ما ذكر من مادتي النقض **عنهما** اي عن شهادة الزنا
وثبوت النقض المنافيين لما ادعي من الضابطين بالاستقراء **وارجحها** اي هذه الاقوال

المزد اي فيه القايل بان المفرد كافيهما **فاذا قيل كونه** اي كون كل من الجرح والتعديل **شهادة**
احوط يعني انه يحتمل ان يكون شهادة وان يكون خبرا وحمله على الاول ورعاية جانبه يستلزم رعاية
الجانب الاخر على الوجه الاكد بخلاف العكس **منع مجلسه** قال الشارح اي التعديل والصواب
اي كل من الجرح والتعديل لا مقتضى السياق والسباق ولانه دعاه اليه ظاهر ما سياتي وسيظهر
لك انه موافق لما قلنا **له** اي للاحتياط **اذ الاحتياط عند تجاذب متعارضين** اي دليلين كل منهما
يجذب الى موجبه مع المخالفة بين لازميهما **فيعمل باشدهما** كلفة ولو فرضنا امتثالا **ولا تجاذب التزكية**
التي هي التعديل **على انها شاعلية** اي على الراوي او الشاهد **وهو** اي هذا البنا يتحقق
بمجرد الخبر الخاص من المزكي **فاثبات زيادة على الخبر** يعني خصوصية كونه شهادة تكون
بلا دليل فيمتنع اذ لا يجوز اثبات حكم شرعي بلا دليل يوجبه فثبت جزئية فلم يثبت كونه
شهادة فلا تجاذب ولا تعارض **ولا يقتضي الاحتياط** لانه فرع التعارض **واختلف في اشتراط**
ذكورة المعدل للشاهد في الحدود وفي غاية البيان عند اصحابنا وفي الهداية يشترط الذكورة
في المزكي في الحدود وفي غاية البيان يعني بالاجماع وكذا في القصاص ذكره في المختلف
في كتاب الشهادات في باب محمد انتهى ووافقه الزيلعي وقيل يشترط عنده فلانا لما **وينبغي**
النظر بقبول تزكية كل عدل ذكرا او امراة في النفس عبدا او عبد لانها ثنا واخبار عن حال
الشاهد او الراوي لا شهادة **ولو شرطت الملابسة في المراة** لمن تزكيه وهي المخالطة على
وجه يوجب معرفة باطن الحال **كسوال بريرة** اي سوال النبي صلى الله عليه وسلم بريرة مولاة
عائشة عنها في قصة الافك باشارة علي كما ثبت في الصحيح **وفي العبد** وذلك لظهور عدم
مخالطتهما الرجال والاحرار خلطة على الوجه المذكور **لم يبعد فينتفي** باشتراط الملابسة **ظهور**
بعض النفي لمعرفة باطن الحال وهو بعدهما عن اطلاع حال الرجال والاحرار وفي المحيط ويقبل
تعديل المراة لزوجها اذا كانت برزة تخالط النساء وتعاملهم فان كانت مخدرة غير برزة لا
تكون خبرة فلا تعرف احوال الناس الا حال زوجها وولدها فلا يكون تعديلها معتبرا انتهى وحكى
شايخنا خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه في تزكية العبد فلم يقبلها محمد وقبلاها قال الشارح
ثم النظر في هذه المسئلة ان تركيته العلانية اجمع اصحابنا على انه يشترط لها سائر اهلية
الشهادة وما اشترط فيها سوى لفظة الشهادة واما تزكية السر فمتى الجميع دون القصاص
عرفت ما فيها ثم ذكر تفصيلا يرجع اليه من يريده **مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل**
فالمعروف مذهبا ان تقديم الجرح مطلقا اي سوا كان المعدلون اقل من الجارحين او مثلهم او
اكثر منهم نقله الخطيب عن جمهور العلماء وصححه الرازي والامدي وابن الصلاح وغيرهم **وهو المختار**
والتفصيل بين تساوي المعدلين والجارحين فكذلك اي يقدم الجرح **والتفاوت** بين الفريقين
في العدد **فيترجح الاكثر** من الفريقين على الاقل منهما **فاما وجوب الترجيح** لاحدهما على الاخر

المزد

بمرجح مطلقا اي سوا تساويا او كان احدهما اكثر كما نقل ابن الحاجب فهذا اكثر كما ذكره الشيخ زين
الدين العراقي بنا على حكاية القاضي ابي بكر الباقلاني والخطيب البغدادي الاقدام على تقديم
الجرح عند التساوي لكن تعقب المازري الاجماع الذي حكياه ومنعه اياه مستندا بنقله
اي المازري عن عالم مالكي مشهور يا بن شعبان انه يطلب الترجيح في صورة التساوي ولا
يقدم الجرح فيها مطلقا وجواب لو محذوف يعني لولا هذا التعقب لحكمنا ببطلان ما ذكره
ابن الحاجب قطعا لكنه اي ابن شعبان غير مشهور ولا يعرف له تابع واحد فضلا عن الاتباع
فلا يعتنيه اي قول ابن شعبان الاجماع واورد الشارح عليه ان القايل بعدم تعيين العمل
بالتعديل اذا كان الجارح اقل بل يطلب الترجيح قايل بعد تكرر طالب الترجيح في صورة
التساوي بطريق اولى فينخدش دعوى الاجماع ثم قال اللهم الا ان يكون كل من هذين ذهب
الى ما قاله بعد انعقاد الاجماع على تقديم الجرح على التعديل اذا تساوى عدداهما انتهى كانه
اراد نفي له من صنيع ما نقله ابن الحاجب وما نقله المازري لكن لا نعلم مقصوده من كونهما
بعد الاجماع ان اراد عدم الاعتداد بهما فقد علم وان اراد ان صورة التساوي تستثنى من
التنزيل نافي على له بطريق اولى ثم قال ويجاب بان الامر على هذا لكن لم يتحقق قايل بطلب التر
اذا كان الجارح اقل فكلامه كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واما وضع
شارحه اي ابن الحاجب وهو القاضي عضد الدين مكان الترجيح التعديل في قوله وقيل بل
التعديل مقدم فلا يعرف قايل بتقديم التعديل مطلقا وتلك الكلمة في بعض النسخ بل الترجيح
مقدم وهو موافق لكلام الشارحين والمصنف والخلاف عند اطلاقهما اي الجرح والتعديل بلا
تبيين سبب او تعيين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه المعدل بطريق غير يقيني لنا في
تقديم الجرح عدم الاهدار لكل من الجرح والتعديل فكان تقديمه اولى من تقديم التعديل
لانه فيه اهدار الجرح اما الجارح اي عدم اهداره فظاهر واما قول المعدل اي بعدم اهداره فيجب
يلزم تكذيبه فلانه ظن العدالة لما قدمنا من ظاهر حال المسلم والتزام ما تقتضيه الاسلام من
اجتناب محظورات دينه ولما يابي من ان العدالة يتصنع في اظهارها فيظن وليست ثابتة ورد
ترجيح العدالة بالكثرة اي بسبب كثرة المعدلين بانهم وان كثروا ليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به
الجارحون ولو اخبروا به لكانت شهادة على النفي وهي باطلة ذكره الخطيب ونعني هنا انهم
اي المعدلين والجارحين لم يتواردوا في التحقيق على محل واحد فلا يعارض بين خبريهما واما اذا عين
الجارح سبب الجرح بان قال قتل فلانا يوم كذا مثلا ونفاه المعدل يقينا بان قال رايته حيا
بعد ذلك اليوم فالتعديل اي تقديمه على الجرح اتفاقا وكذا يقدم على الجرح لو قال المعدل
علمت ما جرحه اي الجارح الشاهد او الراوي به من القادح وانه اي المجروح تاب عنه
اي عما جرح به هنا وناقش الشارح في حكاية الاتفاق في الصورتين بما في شرح السبكي منهما

جمع

يعني

يعني الصورة الاولى من مواقع الخلاف والاعتماد على نقل المصنف اكثر بسبب اكثر الفقها
ومنهم الحنفية واكثر المحدثين ومنهم البخاري ومسلم لا يقبل الجرح الا مبينا سببه كان يقول
الجارح فلان مدمن خمر او اكل ربا لا كذلك التعديل فيقبل من غير بيان وقيل بقلبه اي لا يقبل
التعديل الا مبينا سببه كان يقول فلا يجتنب الكباير والاصرار على الصغاير وخوارم المروة
ويقبل الجرح بلا ذكر سببه وقيل يقبل الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل فان قلت
من اين يفهم مرجع ضمير قيل قلت من قوله لا التعديل فان معناه يقبل من غير بيان كما مر
وقيل لا يقبل الاطلاق فيهما فلا بد من البيان في كل منهما قال القاضي ابو بكر قال الجمهور
من اهل العلم اذا جرح من لا يعرف الجرح يجب الكشف عن ذلك ولم يوجبوه اي الكشف
على علما الشان قال القاضي ويقوى عندنا تركه اي الكشف اذا كان الجارح عالما لا
يجب استفسار المعدل عما صار المزكي عنده عدلا به وهذا انما يخالف ما نقل عن امام
الحرمين وهو قوله ان كان كل من المعدل والجارح عالما كفي الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل والا
اي وان لم يكن عالما لا يكفي الاطلاق فيهما كما ذكره ابن الحاجب وغيره واختاره الغزالي والرازي والخطيب
في الاكتفا في التعديل بالاطلاق فانه على قول القاضي لا يجب البيان في التعديل وعلى قول
الامام يجب الا اذا كان عالما فني لذا في الاكتفا سقط يخالف ما بالاطلاق بالاكتفا او هنا
بمثله اي جماعة الامام بنا على ارادة التقييد بالعلم في التعديل في كلام القاضي وان كان بعيدا
لما نسب الى القاضي من الاكتفا بالاطلاق فيهما كما وقع للامام والغزالي بخبر ثابت عن القاضي
قال الشيخ العراقي الظاهر انه وهم منهما والمعروف عنه انه لا يجب ذكر سبب واحد منهما اذا
كان كل من الجارح والمعدل ذا بصيرة كما عليه الغزالي وحكاه عنه الرازي والآمدي والخطيب
وبعد من عالم الفعل ليسقط روايته او شهادته نقل من لا جرح عنده بالقادح قال السبكي
لا يذهب عاقل الى قبول ذلك مطلقا من رجل غير جاهل لا يعرف ما يجرح به ولا ما يعدل به ورسا
او رده من دليله اي القاضي وهو انه اذا شهد الجارح مثلا من غير بصيرة لم يكن عدلا لانه
يدل على اتباع الهوى والكلام فيه اي الحال ان كلامنا في العدل فيلزم ان لا يكون الجارح
الا ذا بصيرة فان سكت في محل الخلاف اي الموضع المختلف في انه هل هو سبب الجرح فمدلس
وهو قادح في عدالته وان اورده مسندا جزمه يفيد ان لا بد من بصيرة عنده اي القاضي
بالقادح وعدمه وبالخلاف فيما فيه الخلاف من اسباب الجرح والتعديل وكذا اما اجاب به القاضي
من انه اي الجارح قد يبني على اعتقاده فيما يراه جرحا ولا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا وما
اجاب مستندا جزمه نعم انه لم يغلب على ظنه انه لا يعرف الخلاف فيوجه او يعدل بما يعتقده وهو
مخطئ فيه لكن دفع بان كونه لا يعرف الخلاف مقتضى بصره بالفن وقد يدفع هذا الدفع
بان التزام كونه ذا بصيرة لا يستلزم ان لا يعزب شي من مراتبها وعدم معرفة الخلاف لا

يوجب عدم البصيرة راسا والحاصل انه لا وجود لذلك القول اي الذي يقتضي سقوط رواية
او ثبوتها بقول من لا خبرة عنده بالقادح وغيره فيجب كون الاقوال على تقدير العلم للمعدل
والجارح فيكون او بعضه فقائل يقول لا يكفي الاطلاق من العالم فيهما اي الجرح والتعديل للاختلاف
بين العلماء في سببهما ففي التعديل جواب احمد بن يونس في تعديل عبد الله العمري انما يضعفه
رافضي مبغض لابائه لو رايت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت انه ثقة فاستدل على ثقته بما
ليس بحجة لان حسن الهيئة يشترك فيها العدل والمجروح وفي الجرح الاختلاف في سببه كثير كشعبة
اي كجرحه بالركض وقد سبق وغيره والجواب عن هذا بانه لا يتشارك مع اخبار العدل بعيد
بعد ما فرض ان المعدل والجارح عدل عالم فنقل مثله موجب للظن بما اخبر به اذ لو لم يعرف لم يقل
فلا مجال للشك فيندفع بان المراد بالشك الشك الاتي من احتمال الغلط في العدالة
للتصنع في اظهارها بالتكلف في الاتصاف بالفضائل والكمالات فيتسارع الناس الى الاعتماد عليه
الموعود بعزله وبما يأتي واعتقاد ما ليس فادحا في الجرح والعدالة المذكورة لا تنفيه اي الغلط
المذكور بل الجواب ان فضا دي اي غاية المعدل الباطن اي الذي يتفحص عن بواطن الامور
الظن القوي بعدم مباشرة الممنوع شرعا لتعذر العلم به والجهل بمفهوم العدالة
ممتنع عادة من اهل الفن ولا بد في اخباره اي المعدل من تطبيقه اي مفهوم العدالة على حال
فاغنى هذا المجموع عن الاستفسار منه عن سببها ويقطع بان جواب احمد بن يونس
استرواح اي اراح نفسه عن المجادلة لا تحقيق اذ لا شك انه لو قيل له الحسن اللحية وخضابها
دخل في العدالة نفاه اي ان يكون له دخل وقائل يقول يكفي الاطلاق فيهما اي الجرح والتعديل
من العالم لا من غيره وهو مختار الامام تعقيلا لحمله منزلة بيانه وجوابه في الجرح ما تقدم
من ان الاختلاف في اسباب الجرح كثير بخلاف العدالة وقائل يقول يكفي الاطلاق في
العدالة فقط للعلم بمعنويتها اتفاقا فيكون بيانه بخلاف الجرح فان اسبابه كثيرة والاختلاف
فيه كثير وهو اي هذا القول مذهب الجمهور تاكيد لما صدر به المسئلة اعني ما ثبت
وهو الاصح وقائل يقول بعكسه اي يكفي الاطلاق في الجرح دون التعديل ويحتمل ان يكون قوله
قائل معطوفا الى قلبه والمعنى ذهب الى ما ذهب للتصنع في العدالة كما هو فلا بد من بيان لبعد
عدم التصنع والجرح يظهر لعدم التصنع فيه وعدم خفائه وتقدم ذكره مع جوابه ويتفرع
على الاكثر بان عمل الكل من اهل الاثر في الكتب مبني على ابهام سبب التضعيف الا قليلا
من التضعيف حيث لا ابهام فيه فاذا اقتصر على الحكم بضعف الرواية بمجرد تضعيفهم علم انهم
يكتفون في الجرح بمجرد طعن منهم فكان الاكتفاء باطلاق الجرح اجماعا والجواب عن هذا على
ما ذكره ابن الصلاح بانه اي تعليم المنكر اوجب التوقف عن قبوله لا الحكم بجرحه اي الراوي
المضعف فموجبه ليس لا ريب موجبه للتوقف فمن زالت عنه بالبحث عن حاله وجب عليه

ان يثبت عدالته ويقبل حديثه كمن احتج به البخاري ومسلم ممن مسه مثل هذا الجرح من غيرهما
ثم ان الجواب مبني على اجراءه بوجوب قبول الجرح المبهم اذ الكلام فيمن عدل والا فالتوقف
لجهالة حاله ثابت وان لم يجرح بل الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي
في الاسباب الجارحة فاوجب جرحهم المبهم التوقف عن العمل بالمجروح حتى لو عرف الجارح منه سبه
بخلافه اي خلاف الراي الصحيح في الاسباب الجارحة لا يقبل جرحه ولا يتوقف في قبول ذلك المجروح فالحاصل
الاختلاف صحة الراي جرحه المبهم مسئلة الاكثر على عدالة الصحابة فلا يبحث عن عدالتهم
في رواية ولا شهادة وقيل هم كغيرهم فيهم العدول وغيرهم وغيرهم فيستعلم التعديل اي
تطلب العلم بعدالتهم بما تقدم من التزكية وغيرها الا من كان مقطوعا بعدالته كالخلفاء الاربعة
او ظاهر العدالة وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة في اخر عهد عثمان كما عليه كثير
وقيل من حين مقتل عثمان هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما انه لا يحكم بعدالة احد منهم بعد
تحقق الفتنة والثاني انه لا يحكم بعدالة الكل بعده بل بعدالة البعض وهم غير الداخلين وهذا
هو الصواب كما يدل عليه التعليل الاتي فيطلب التزكية لهم من ذلك الوقت فان الفاسق من
الداخلين غير معين لانا نعلم قطعا ان احد الفريقين على غير الحق ولا نقدر على تعيينه هكذا ذكروا
ويرد عليه ان عدم علمنا بالتعيين بسبب كون تلك الحادثة اجتهادية وحينئذ لا يلزم تفسيق
احد الفريقين فالحق ان يقال كل من قصد قتل عثمان رضي الله عنه او رضي به فهو كما فان استحل
او فاسق ان لم يستحل لان حرمة قتله مقطوع به وليس محلا للاجتهاد غير ان الرضى به والسعي
فيه كان امرا مخفيا فلذا قال غير معين واما الاشكال بقتال علي رضي الله عنه فقد ذكرنا دفعه
لان الكلام فيمن لا يكون عدالته مقطوعا بها او مظنونا ظنا غالبا ونقل بعضهم هذا المذهب
بانهم كغيرهم الى ظهور الفتن فلا يقبل الداخلون مطلقا لجهالة عدالة الداخلين والخارجون
منها كغيرهم في الشرح العضدي وقيل هم كغيرهم الى حين ظهور الفتن اعني بين علي ومعاوية
وما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان الفاسق من الفريقين
غير معين وكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل واما الخارجون منها فكغيرهم انتهى وقال المحقق التفتازاني في
جمهور الشارحين على انه اخر عهد عثمان وفسره المحقق بما بين علي ومعاوية اما ميلا الى تفسيق
قتلة عثمان بلا خلاف واما توقفا فيه على ما اشتهر من السلف ان اول من بغى في الاسلام معاوية
انا ارادوا انه يبحث عنها اي عن العدالة بعد الدخول وهو اي البحث عنها بعده منقول عن بعضهم
فالمعتبر التزكية قال الشارح اذ ما سلم كغيرهم الى ظهور ما انهم كغيرهم انتهى تصحيحه اذ قوله
كغيرهم اخر اذ الوسط وبك صح قوله كغيرهم او لا ومع محصول قوله فلا يقبل الداخلون الى اخره
وهو لكون الداخلين كغيرهم اذا دخلوا في الفتنة علم فساد محصول التركيب لان كلمة الى تفيد انتهاء حكم
التشبيه عند الظهور وما بعدها يفيد عدم انتهائه واليه اشار بقوله وحاصل المذهب الثاني

وليس مذهبا ثالثا وان اراد لا يقبل بوجه اي مطلقا فشقه الاول وهو ما قبل الظهور ومعناه فهم
عدول الي ظهورها لانهم كغيرهم وذلك للزوم كون ما بعد الي علي خلاف ما قبله في الحكم وقد
يقال لم لا يجوز ان يكون حكم الشق الاول البحث عن عدالتهم وحكم ما سواه عدم القبول فتأمل
وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا علي المختار وهو انهم عدول علي الاطلاق قوله تعالى
والذين معه اشداء علي الكفار الاية مدحهم تعالى وهم يستحق الا العدول وقوله صلى الله عليه وسلم
لا تسبوا اصحابي فو الذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
كما في الصحيحين وغيرهما ولا شك في وجود العدول في الامة وقد فضل اصحابه عليهم تفضيلا
كذا وما تقدم من مداومتهم الامتثال للامر والنهي وبذلهم الاموال والانفس في ذلك وهو
دليل العدالة ودخولهم في الفتن بالاجتهاد وقد اجمعوا علي انه يجب علي المجتهد العمل بما ادى اليه
اجتهاده وفعل الواجب لا يكون منافيا للعدالة سواء قلنا كل مجتهد مصيب او لا وحكى ابن عبد
البر اجماع اهل الحق من المسلمين وهم اهل السنة والجماعة علي ان الصحابة كلهم عدول واعتقادنا
ان الامام الحق كان عثمان في زمانه وانه قتل مظلوما وحمى الله الصحابة من مباشرة قتله ولم يتول
قتله الا شيطان مريد ولم يحفظ عن احد منهم الرضى بقتله انما المحفوظ من كل منهم الانكار ذلك
ثم كانت مسألة الاخذ بالثار اجتهادية رأى علي رضي الله عنه التأخير مصلحة ورأت عائشة
رضي الله عنها البدار مصلحة وكل اخذ بما ادى اليه اجتهاده ثم كان الامام الحق بعد عثمان ذي النو[رين]
علي كرم الله وجهه وكان معاوية ومن وافقه متأولين ومنهم من قعد عن الفريقين لما اشكل الامر
وهم خير الامة وكل منهم افضل من كل من بعده وان ربي في العلم والعمل خلافا لابن عبد البر في هذا
حيث قال فيما في بعضهم من هو افضل من بعضهم ثم الصحابي اي من اطلق عليه هذا الاسم عند
المحدثين وبعض الاصوليين من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات علي اسلامه والمراد باللقا
ما يعم المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الي الاخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الاخر ولو بان
يحمل صغيرا الي النبي صلى الله عليه وسلم لكن هل يشترط تمييز الملاقي فيه تردد قال الشيخ العراقي ويدل
علي اعتبار التمييز مع الرؤية ما قال شيخنا الحافظ ابو سعيد العلائي في ترجمة عبد الله بن الحارث
ابن نوفل حنكه النبي صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له بل ولا رؤية وذكر نظائر هذا وخرج
بقوله مسلما من لقيه كافرا وأسلم بعد ذلك لو اسلم بعد حياته وبقوله ومات علي اسلامه من
لقيه مسلما ثم ارتد ومات علي ردته كعبد الله بن خطل اذ المراد من يسمى صحابيا بعد القرائن الصحابة
او لقيه قبل النبوة ومات قبلها علي الملة الحنيفية يعني دين الاسلام كزيد بن عمرو بن نفيل فقد
قال صلى الله عليه وسلم يبعث امة واحدة وذكره ابن منده في الصحابة او لقيه مسلما ثم ارتد وعاد
الي الاسلام في حياته صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن ابي سرح واما من لقيه مسلما ثم ارتد وعاد
الي الاسلام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كقرة بن هبيرة والاشعث بن قيس ففيه نظر والاظهر

النبي

النبي لصحبته لان صحبته صلى الله عليه وسلم من اشرف الاعمال والردة محبطة للعمل عند ابي حنيفة ونص
عليه الشافعي في الام وذهب بعض الحفاظ الي ان الاصح ان اسم الصحبة باق للراجع الي الاسلام سواء
رجع اليه في حياته ام بعده سواء لقيه ثانيا ام لا ويدل علي رجحانه قصة الاشعث بن قيس فانه كان
ممن ارتد واتي به الي ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الي الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد
عن ذكره في الصحابة قال الشارح والاول اوجه دليلا وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا
مدة يثبت معها اطلاق صاحب فلان عليه عرفا بلا تحديد لمقدارها في الاصح وقيل مقدارها
ستة اشهر فصاعدا وابن المسيب مقدارها سنة او غزوة معه لان لصحبته صلى الله عليه وسلم
شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالسنة المشتملة علي
الفصول الاربعة التي يختلف فيها المزاج والغزو المشتمل علي السفر الذي هو قطعة من العذاب
ويسفر فيه اخلاق الرجل ويلزم هذا ان لا يعد من الصحابة جرير بن عبد الله البجلي ومن اشترك في
انتفاء هذا الشرط انه لا خلاف في كونهم من الصحابة لنا علي المختار وقول الجمهور ان المتبادر من
اطلاق الصحابي وصاحب فلان العالم ليس الا ذاك اي من طالت صحبته الخ فان قيل توجيه
اي يكون الصحابي من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ساعة فان قيل لا اشتقاقه من الصحبة وهي تصدق
علي كل من صحب غيره قليلا كان او كثيرا توجيه ايجابها ذلك ممنوع فيها اي في مشتق منها متلبس
بها النسبة ولو سلم ايجاب اللغة ذلك فقد تقرر في عرف اللغة عدم استعمال هذه التسمية
الا فيمن كثرت صحبته علي ما تقدم فالعرف مقدم ولذا اي تقدمه علي اللغة يتبادر من هذا اللفظ
العرفي من اطلاقه قالوا الصحبة تقبل التقييد بالقليل والكثير فيقال صحبه ساعة كما يقال صحبه
عاما فكان وضعها للمشترك بينهما كالزيادة والحديث دفعا للمجاز والاشتراك اللفظي قلنا هذا غير
محل النزاع اذ النزاع فيما بالنسبة قالوا الحلف لا يصحبه حنث بلحظة قلنا بعينه اي غير
محل النزاع ايضا لانه اي محل النزاع وهو الصحابي بالياء التي للنسبة بل بحقيقة الصحابي
اللغة والعرف الكائن في غير اصحاب الحديث واصحاب ابن مسعود وهو اي العرف الملازم تتبعا
انما يبني عليه اي علي الخلاف في الصحابي ثبوت عدالته من غير الملازم وعدم ثبوتها فلا يحتاج
الي التزكية كما هو قول المحدثين وبعض الاصوليين او يحتاج في مثل معقل بن سنان فيحتاجوا الي تزكيته عمل السلف
يعلي هذا المذهب جرى الحنفية كما تقدم في مثل معقل بن سنان لم يعملوا بتزكيته عمل السلف بحديثه
ولو اختصاص الصحابي بحكم شرعي وهو عدالته لم يكن جعل الخلاف في مجرد الاصطلاح الي تسميته صحابيا
كما ذكره ابن الحاجب ولا مشاحة فيه اي في الاصطلاح لكن الاختصاص المذكور يفيد انه معنوي
واما قول ان الصحابي من عاصره صلى الله عليه وسلم فقط وهو قول يحيى بن عثمان بن صالح المصري
فانه قال وممن دفن اي بمصر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن ادركه ولم يسمع منه
ابو تميم الجيشاني واسمه عبد الله بن مالك ونحوه كان كان صغيرا محكوما باسلامه تبعا لاحد ابويه

بشد آلي التزكية كما هو قول الجمهور الاصوليين

وعليه عمل ابن عبد البر في الاستيعاب وابن منده في معرفة الصحابة فيكون كتابته كثير لوضوع نفي
صحبة من هذه المثابة للنبي صلى الله عليه وسلم مسئلة اذا قال المعاصر العدل انا صحابي
قبل قوله انا صحابي بناء على الظاهر اذ ظاهر حاله من حيث انه عدل الامتناع عن الكذب لا على
القطع لاحتمال قصد الشرف بهذه الدعوى فباعتبار هذا الايهام تطرق احتمال عدم الصدق من خوف للشرف
وما قيل فيه هذا كقول غيره اي غير الصحابي انا عدل كما في البديع تشبيه في احتمال التهمة
لتقبل فقوله انا عدل فيحكم بعدالته اولم تقبل في حكمه ولا اي وان لم يكن كذلك بل كانت متشابهة فيه
يقبل الاول اي قول المعاصر العدل انا صحابي لان المشاركة لا تتحقق الا باحد الامرين والفارق
بين قول الصحابي انا صحابي وقول غيره انا عدل في قبول الاول دون الثاني سبق ثبوت العدالة
للاول على دعواه بخلاف الثاني على ان دعواه الصحبة يجب ان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته
صلى الله عليه وسلم فانها لا تقبل للحديث الصحيح ارايتكم ليلتكم هذه فانه على راس مائة
سنة لا يبقى احد ممن هو على وجه الارض ذكره الحافظ العراقي وغيره مسئلة اذا قال
الصحابي قال عليه السلام حمل على السماع منه بلا واسطة لان الغالب من الصحابي انه لا يطلق القول
عنه الا اذا سمعه منه وقال القاضي يحتمله اي السماع والارسال لا غير فلا يعتبر في الاحتجاج به
اذ لا يرسل الا عن صحابي الارسال في المشهور رفع التابعي الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابن الصلاح لم نعد في انواع المرسل ونحوه ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما يرويه
ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوه منه لان ذلك
في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة لان الصحابة كلهم عدول
وقال الحافظ العراقي وفيه نظر والصواب ان يقال لان غالب رواياتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة
من بعض التابعين وسياتي في رواية الاكابر عن الاصاغر والى اشار بقوله ولا يعرف في رواية
الاكابر عن الاصاغر رواياتهم اي الصحابة عن غير الاكعب الاحبار في الاسرائيليات ويحكي عن العبادلة
الاربعة وابو هريرة وانس ومعاوية فنظر بعد ذكر الفرق بين اصطلاح الاصوليين والمحدثين في
المرسل فكانهم لم يعتبروا وافيه التابعي في نفس بغير ويحمل كلامهم المختلف على سبيل التجريد ولا اشكال
في قال لنا او انا سمعته وحدثنا واخبرنا وشافهنا انه محمول على السماع منه فيجب قبوله بلا خلاف
مع انه وقع التاويل في قول الحسن حدثنا ابو هريرة يعني حدث ابو هريرة اهل المدينة وهو
اي الحسن بها اي بالمدينة قال ابن دقيق العيد اذ المثبت دليل قاطع على ان الحسن لم يسمع من
ابي هريرة لم يجز ان يصار اليه قال الحافظ العراقي قال ابن معين وابو حاتم من قال عن الحسن
حدثنا ابو هريرة فقد اخطا انتهى والذي عليه العمل انه لم يسمع منه شيئا وهو منقول عن كثير
من الحفاظ بل قال يونس بن عبيد ما راه قط وقال ابن القطان حدثنا ليس بنص في انه قاله لم
يسمع وفي مسلم قول الذي يقتله الدجال انت الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه

وسلم ابي امامة وهو منهم قال ابو اسحاق راوي الحديث يقال ان هذا الرجل هو الخضر وفي الصحيحين يأتي
الدجال وهو محرم عليه ان يدخل نقاب المدينة فينزل بعض السباخ التي تلي المدينة فيخرج اليه
يومئذ رجل وهو خير الناس او من خيار الناس فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا به رسول
الله صلى الله عليه وسلم حديثه فان قال سمعته امر ونهى فالاكثر انه حجة وقيل يحتمل انه اعتقده
اي اعتقد صيغة ما ليس به من صيغة الامر والنهي مشاهده فعل ليس ذلك الماخذ اياه اي امرا ونهيا
عند غيره قال الشارح كما اذا اعتقد ان الامر بالشيء نهي عن ضده او النهي عن الشيء امر بضده او ان
الفعل يدل على الامر والنهي ولا يخفى انه اذا كان ماخذه صيغة ظن انها امر او نهي بعيد انما يقول
السامع سمعته امر او نهي واما اذا كان مشاهده فعل فلا يصح ان يقول سمعته ولذلك ولعدم فهم
بلا وضع والفرق بين الامر والنهي وبين غيره قال ورده اي هذا القول بانه احتمال بعيد يصحح
حمل الصحابي في لزوم رده اما امرنا بكذا كما في الكتاب الصحيح عن ام عطية امرنا ان نخرج في العيدين العواتق
وذوات الخدور ونهينا عن كذا كما في الصحيح عنها ايضا نهينا عن اتباع الجنائز واوجب علينا كذا
وحرم علينا كذا وابيح لنا ورخص لنا كذا مبنيا للمجهول للمنقول وجب ان يجري الخلاف فيه
بالزيادة للاحتمال فيه لعدم ظهوره كونها مسموعة بلا واسطة بانه فهم امتثال الامر بعض الائمة
او الكتاب او كونها تكون استنباطا منه بل لان المجتهد اذا قاس يغلب على ظنه انه مامور
بما ادى اليه اجتهاده وانه يجب عليه العمل بموجبه وذهب الى هذا الكرخي والصيرفي والاسماعيلي
ومع ذلك كله فاحتمال كون الامر على الرسول خلاف الظاهر اذ الظاهر منه ذلك لشخص مخصوص
من حيث الامتثال للاوامر والنواهي عنده الامر والنهي ما ينسب اليه ذلك اي كون الامر
ذلك الملك لا غيره لكنه فيما نحن فيه واليه ذهب الاكثرون وقيل هذا في غير الصديق اما اذا قاله
الصديق فهو مرفوع بلا خلاف فان غيره تحت امر امراء غيرهما وقوله اي الصحابي من السنة كذا
كقول علي رضي الله عنه السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة ظاهر عند الاكثر في سنته
عليه السلام كذا في النسخ الموجودة عندنا والظاهر في سنته بعد الف المصدر رضي الله عنه الا ان يراد
به استنافه ولا يخفى بعده وتقدم للحنفية كالكرخي والرازي وابي زيد وفخر الاسلام والسرخسي
والصيرفي من الشافعية انه اي هذا القول من الراوي صحابيا كان او غيره اعم منه اي مما كونه
سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومن سنة الخلفاء الراشدين وقال الحافظ العراقي كما قال النووي
الاصح انه من التابعي موقوف ومن الصحابي ظاهر في انه سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومثله
اي مثل قول الصحابي من السنة في الخلاف في نسخة وفي تبعية الجهة كنا نفعل وفي نسخة بعد نفعل او نرى
وكانوا يفعلون كذا قال الاكثر انه ظاهر في الاجماع عندهم اي الصحابة لان الظاهر ان الضمير للجميع ولانه
انما دل على الجماعة وقيل عندهم ظرف ناظر ويحتمل ان يكون المعنى في الاجماع المنعقد عندهم وقيل
ليس بحجة قالوا لو كان اجماعا لم تجز المخالفة لخرق الاجماع اي للزوم خرقه واللازم منتف بالاجماع

والجواب بان منتفي ما ذكر ظهوره في نفي الاجماع او لزوم نفيه اي الاجماع معطوف على ظهوره لا على
نفي الاجماع كما زعم الشارح وهو اي المنتفي المذكور خلاف مدعاكم يعني فانا نجمع على ان المخالفة لقول
الصحابي كنا نفعل كذا جائزة وهي تدل على انه لا يستلزم الاجماع واعترض عليه بان موجب هذا
الدليل احد الامرين ظهور نفي الاجماع ان كان ظنيا لان الظاهر والمتبادر انه لا يخالفه مجتهد ولزوم
نفيه ان كان قطعيا اذ لا يمكن مخالفته وكل من الامرين ليس بمدعاكم لهما انما هو ثبوت الحجية ولا يستلزم
لانا انتفا الاجماع لا يستلزم انتفا الحجية فدليلكم لا يثبت مدعاكم ثم الجواب ممنوع غير لازم بل
هو مندفع لان انتفا الاجماع يستوي بين احتمال الحجية واحتمال عدمها لانه لا شك ان التساوي
بينهما كاف فيه اي في ثبوت المدعي وهو نفي الحجية بل الجواب عن اصل الدليل منع الملازمة
بين كون ذلك ظاهرا في الاجماع وبين عدم جواز المخالفة وهو ان ذلك اي عدم جواز المخالفة
انما هو في الاجماع القطعي الثبوت في الشرح العضدي ذكر فيما يكون الطريق قطعيا وههنا الطريق
ظني فتسوغ المخالفة كما تسوغ في خبر الواحد وان كان المنقول به نصا قاطعا فانه تخالف الظنية
الطريق ولا يمنعه قطعية المروي انتهى يعني بالطريق الظني ههنا قول الصحابي كنا نفعل كذا فانه
طريق ثاني معرفة الاحكام عادة وهو من الاحاد واما رد اي دليل الاكثر بانه لا اجماع في زمنه
عليه السلام وقول الصحابي كنا نفعل كذا اجماعهما ورفع فيه نفي عن محل النزاع اذ المدعي ظهوره
اي ظهور القول في اجماع الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم وههنا اي يكون ظاهرا في اجماع
الصحابة بعده ظهر انه قول الصحابي ذلك اي كنا نفعل الخ دفعت خاص اما كونه وقفا فلانه
لا رفع فيه الي النبي صلى الله عليه وسلم بل الي الصحابة واما كونه خاصا فباعتبار كونه مجمعا عليه وجعل
اي القول المذكور رفعا الي النبي صلى الله عليه وسلم بل الي الصحابة كما ذهب اليه الحاكم والامام الرازي
ضعيف اذ ليس فيه نسبة اليه قولا ولا عملا ولا تقريرا حتى لم يحكم اي القول برفعه بعض اهل النقل
فاما قول الصحابي ذلك من بادة تخصيصا بعهده اي النبي صلى الله عليه وسلم كما في الصحيحين عن جابر كنا
نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمرفوع لان الظاهر كونه باطلاعه صلى الله عليه وسلم على
ذلك وتقريره عليه اذ الشارع تشريعه وتقريره احد وجوه الرفع لا يعرف خلاف الاخر الاسماعيلي
تعقب الشارح بانه ذهب ابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني الي انه ان كان مما لا يخفى غالبا
فمرفوع والا فموقوف وحكي القرطبي انه ان ذكره في معرض الاحتجاج كان مرفوعا والا فموقوف
انتهى ولعل مراد المصنف خلافه على الوجه الكلي من غير تفصيل فلا اشكال ثم انه قال تخصيصا بعهده
ليشمل ما في لفظ جابر في الصحيحين كنا نعزل والقرآن ينزل واما قول الصحابي ذلك بنحو وهو بحيح
فاجماع كونه رفعا في بعض النسخ فظاهر كقول ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم
حي افضل هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر وعثمان ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكر
رواه الطبراني في معجمه الكبير مسئلة اذا اخبر مخبر خبرا بحضرته عليه السلام فلم ينكر صلى الله

عليه

عليه وسلم ذلك عليه كان الخبر ظاهرا في صدقه اي صدق مخبره او صدق نفسه لا قطعيا لاحتمال انه
صلى الله عليه وسلم لم يسمعه اي ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو اهم منه او لم يفهمه لرد ان عبارة
الخبر مثلا او كان صلى الله عليه وسلم بين نقيضه اي ذلك الخبر قبل او راي تاخير الانكار لمصلحة في
تاخيره او ما علم كذبه لكونه دنيويا وقد قال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم رواه مسلم
او راه اي ذلك الخبر صغيرة ولم يحكم باصرارها اي المخبر عليها فاذا لو قدر عدم جميع هذه
الاحتمالات فالصغيرة غير ممتنعة على الانبيا مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك
اشتراكا لفظيا او معنويا ونحوه كالمجمل والمشكل والخفي على احد ما يحتمله من الاحتمالات وهو اي
حمله عليه ظاهرا وبلا اي الصحابي لذلك واجب القبول عند الجمهور خلافا لمشهوري الحنفية لظهور انه
اي حمله لذلك لا لموجب هو به اعلم لان الظاهر من حاله صلى الله عليه وسلم انه لا ينطق بالمشترك
في التشريع بلا قرينة معينة والصحابي الراوي محضرة واطلاعه على احواله اعرف بذلك من غيره وحمل
ظاهر اي وجوب قبوله تأويلا ومثله في وجوب تقليده اي الصحابي في اللازم اي فيما يلزم تقليده فيه
وهو ما يجوز فيه من غير تاويل ووجه الشبه ان مدار كل منهما ظهور انه اخذه عن النبي صلى الله
عليه وسلم على ما استقصيه ظاهر حاله كانه يعقله في صورة التاويل انه قام عنده قرينة معينة
لهذا المراد دون غيره ما فيه والوجه ان يقال معناه ان الحنفية لما قالوا بوجوب تقليد الصحابي
فيما ادى اليه اجتهاده لزم عليهم قبول تأويله لا سيما انه في اللوازم فكل ما يلزم في وجوب
ترك التقليد تأويلا فان التزم احدهما دون الاخر تحكم او حمل الصحابي مرويه الظاهر على غيره اي غير
الظاهر فمرويه ظاهر في غير ما حمله عليه فالاكثر اي يحمل الاكثر من العلما كالشافعي والكرخي المعنى الظاهر
دون ما عليه الراوي من تاويله وقال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحاججته
يعني الصحابي بظاهر الحديث وقيل يجب حمله على ما عينه الراوي وفي شرح البديع وهو قول اصحابنا
انتهى وهو اختيار المصنف وقال عبد الجبار وابو الحسين البصري انه علم ان الصحابي انما صار
الي تاويله لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم وجب العمل به وان جهل ذلك وجاز كونه لدليل
ظهر له من نص او قياس او غيرهما وجب النظر في ذلك الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه
والا وجب العمل بالظاهر قلنا في جواب الشافعي ومن معه لا يبنى بخفى عليه اي الصحابي
الراوي تحريم ترك الظاهر الا بموجبه اي ترك الظاهر فلو لا تيقنه اي الراوي به اي بما يوجب
تركه لم يتركه ولو سلم انتفا تيقنه به فلولا غلبته اي الظن بما يوجب تركه لم يتركه ولو سلم
انتفا غلبة الظن بانه لم يكن عنده الا مجرد الظن فشهوده اي الراوي ما هنالك من قرائن الاحوال
عند المقال يرجح ظنه بالمراد على ظن غيره فيجب الراجح اي العمل به وبما اي بشهوده ذلك او
بهذا التقرير يندفع تجويز خطائه في ظن ما ليس دليلا دليلا لبعد ذلك مع علمه بالموضوعات
اللغوية ومواضع استعمالها وحال المتكلم وعدالته المستدعية للتامل في امر الدين ومنه

اي من ترك الظاهر لدليل لا من العمل ببعض المحتملات كما توهم تخصيص العام من الصحابي يجب حمله
اي التخصيص منه على سماع المخصص ونعني حمله عليه انا لا نكذبه كحديث ابن عباس من
بدل دينه فاقتلوه رواه البخاري وغيره واسند ابو حنيفة عن عاصم بن ابي النجود عن ابي رزين
عنه اي ابن عباس ما معناه ولفظه لا تقتل المرتدة ولفظه لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن
الاسلام لكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه فلزم تخصيص المبدل بكونه من الرجال
خلافا للشافعي ومالك واحمد فقالوا تقتل عملا بالعموم الظاهر فلو كان المروي مفسرا او
[illegible] نصا على ما سلف في التقسيم الثاني للمفرد باعتبار دلالته اول الكتاب وتركه اي
الصحابي ذلك المروي فلم يعمل به بعد روايته لا قبلها اي لا يتحقق فيها الحكم الاتي او لم يعرف تاريخ تركه
وروايته لم يعلم ان الترك متأخر او الرواية تعين كون تركه لعلمه بالناسخ اذ لا يظن به ان يخالف
النص بغير دليل هو الناسخ فيجب اتباعه في ترك العمل به فان جهل تاريخ المخالفة للمروي حملت على انها
كانت قبل الرواية فلا يكون جرحا للحديث ولا للراوي لجواز ان يكون ذلك لعدم علمه به خلافا للشافعي
اي تعيين كون تركه لعلمه بالناسخ بيني نسخ حديث التسبيع من الولوغ وهو ما في مسلم وغيره عن
ابي هريرة مرفوعا طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب اذ صح
اكتفاء راويه ابي هريرة بالثلاث كما رواه الدارقطني بسند صحيح فيقضي به اي باكتفائه بالثلاث
الضعيف حديث اغسلوه ثلاثا وهو ما رواه الدارقطني ولفظه يغسل الاناء يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا
وقال تفرد به عبد الوهاب عن اسماعيل وهو متروك وانما يقضى به لموافقة الدليل وقد عرفت الدليل
ولا خفاء في عدم اعتبار الضعف في نفس الامر في سماه اي الضعيف بل انما يعتبر ظاهرا فاذا اعتضد
الضعيف اي تأيد بمؤيد ظهر ان ما ظهر من الضعف غير الواقع كما نضعف ظاهر الصحة اي الحديث
الذي يحكم بصحته نظرا الى ظاهر حال الراوي بعلة باطنة اي خفية واحتمال ظن الصحابي ما ليس ناسخا
ناسخا لا يخفى بعده فوجب نفيه اي نفي هذا الاحتمال لظهور بعده ومنه اي من ترك الصحابي مرويه
بعد روايته ترك ابن عمر الرفع لليدين فيما عدا تكبيرة الافتتاح من الصلاة على ما صح عن مجاهد من قوله
صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح اخرجه ابن ابي شيبة بلفظ ما رايت
ابن عمر يرفع يديه الا في اول ما يفتتح والطحاوي بلفظ صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في
اول ما يفتتح التكبيرة الاولى من الصلاة مع ما اخرج الستة عنه قال كان صلى الله عليه وسلم
اذا قام الى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك واذا
رفع من الركوع فعل مثل ذلك فالزائد النفي واجب الاتباع فلا يترك موجبه اتباعا للصحابي
فلما انهم وكذا ما انتفى الا النص وهو الناسخ الذي لاجله ترك الراوي المروي المفسر
وتخصيصه اي الصحابي الراوي العام وتقييده المطلق انما ذكر التخصيص في العام لا منه تعليل
الاشتراك والعام مستغرق فلا يصلح لدليل هذا الاشتراك والتقييد في المطلق لان المهملة المطلقة

لتعين معنى الاشتراك وعلمه مع مناسبة التقييد فيجب انه يحمل تقييده على سماع ما يقيده فان لم
يعمل اي الصحابي الراوي له وعمل الاكثر بخلافه اي الخبر امتنع الخبر لان غير الراوي قد لا يبلغه ذلك
الخبر ثم قول الاكثر ليس بحجة فكيف يترك به ما هو حجة وهذا عند غير الحنفية واما عندهم ففيه
تفصيل كما يجي ومن يري حجية اجماع اهل المدينة كمالك يستثنيه فيقول الا ان يكون
فيه اجماع اهل المدينة فالعمل باجماعهم فهو عنده كاجماع الكل وهو مقدم على خبر الواحد
وترك الصحابة الاحتجاج به اي الحديث عند اختلافهم مختلف اي وقع الاختلاف بين الاصوليين
في رده اي الحديث الذي تركوا الاحتجاج به عند اختلافهم واحتياجهم اليه وهو اي رده لذلك
هو الوجه اذا كان الحديث ظاهرا فيهم اي الصحابة والعامل بخلافه اي راوي الحديث من الصحابة
بخلافه اي المروي فالحنفية قالوا ان كان الحديث من جنس ما لا يحتمل الخفاء على التارك للعمل
به كحديث القهقهة المروي عنه صلى الله عليه وسلم من طرق منها رواية ابي حنيفة عن منصور
ابن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عنه صلى الله عليه وسلم قال بينما هو
في الصلاة اذ اقبل اعمى يريد الصلاة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف
صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة عن ابي موسى الاشعري تركه
اي العمل به من ابي موسى اي الحديث المذكور فتركه لا يعتبره تركه عين الراوي لا يكون جرحا
ترك الراوي الصحابي مرويه المفسر بعد روايته لجواز عدم اطلاعه عليه كما في وقوع القهقهة
في الصلاة لانه اي وقوعها فيها من الحوادث النادرة فجاز خفاه اي الحديث عليه اي
ابي موسى على انه منع صحته اي صحة تركه عنه اي ابي موسى بل روي تعيينه اي تعيين ترك العمل به
وهو العمل به عنه اي ابي موسى وفي الاسناد قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث
مرسلا ومسندا عن ابي موسى ورواه الطبراني باسناد صحيح عنه مرفوعا او كان يكون الحديث
منه اي من جنس ما يحتمل الخفا كالتغريب ضم لقوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام رواه مسلم وغيره وهو اخراج الحاكم المحصن الحر ذكرا كان او انثى الى مسافة قصر فما فوقها
واول مدة ثانية السفر كما هو مذهب كثير في فروع الشافعية تركه بعد لحاق من غربه مرتدا
اخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى
خيبر فلحق بهرقل فتنصر فقال عمر لا اغرب بعده مسلما فيتبع اي ترك عمل الراوي له من الصحابة
فيه لا يستلزم اي ترك العمل به حينئذ ذلك اي القدح فيه او يقال في هذا الخصوص انه
اي التغريب كان زيادة تعزير سياسة منه شرعية احياه الراي وزيادة في تنكيله فلا يقدح
اذ لا يخفى كون التغريب من الحد عنه اي عن عمر لانتفا الحد على الشهرة مع حاجة الامام الى
معرفته فتخفى عنه وكونه اي المغرب بارتداده لا يحل تركه اي عمر الحد وقد قال عمر لموافقة
بعده عليه السلام حين تم انتفاء حكمه اي النابت والمصلحة تغريبه الاسلام وهو اهل

شوكة اي والحال ان المولفة عند الانتهاء ذو شوكة ومنعة ممتنع منهم العصيان ومثل القتل الحق من بدل
فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر ومنهم رعي الطبري عنه انه قال ذلك لما اتاه عيينة بن حصن و
بقتله يعني ليس اليوم مولفة بقي منسوخ لم يذكره في تقسيمه وهو محتمل لا يخفي اي هو في صدد احد
ما يحتمل الخفا عن انه اشتهر وارتفع عنه الخفا وليس الحكم الثابت به من متعلقات الصحابي الذي
ليس يرويه التارك للعمل به الحق نعمته لتلزم عليه زيادة البحث عنه والوجه ان يقال ليس بترك
عمل غير الراوي كالراوي اي كترك عمل الراوي لزيادة احتمال عدم بلوغه اي الحديث الذي تاركه
غير راويه وهو اي هذا القسم اولي به اي بوجوب العمل بالحديث من الاكثر اي من القسم الذي
ترك الاكثر العمل به قال الشارح لعلهم لم يذكروه لا مفنا لنا في استقرائهم مسبب حذف [illegible]
بعض الخبر الذي لا تعلق له بالمذكور جائز عند الاكثر بخلاف ما له تعلق به مخل بالمعني هذه مثل
الشرط كقوله صلي الله عليه وسلم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها
ثم بيعوها ولو بضفير يعني الامة غير المحصنة متفق عليه والاستثنا كقوله صلي الله عليه وسلم لا
تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سوا بسوا رواه مسلم والحال
كقوله صلي الله عليه وسلم لا يصلي احدكم في الثوب الواحد ليس علي عاتقه شي رواه البخاري
والغاية كقوله صلي الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتي يستوفيه متفق عليه فانه لا
يجوز حذفه لفوات المقصود وقيل لا يجوز مطلقا وقيل ان رويه مرة علي التمام هو او غيره الخبر
جاز والا لم يجز وما قيل يمنع ان خاف تهمة الغلط كما ذكره الخطيب يعني ان روي مرة علي التمام
ومرة علي النقصان خاف ان يتهم بالغلط بزيادة ما لم يسمع ونحوه فامر اخر لا دخل له في اصل
الجواز الذي كلامنا فيه لنا اي انتفي التعلق بين المذكور والمحذوف فكخبرين او اخبار وشاع
عن الائمة من غير نكير والاولي الكمال كقوله صلي الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم
اي يتساوي في القصاص والديات لا فضل لشريف علي وضيع ويسعي بذمتهم ادناهم اي يامانهم ادناهم
ويرد عليهم اقصاهم اي يرد الابعد منهم الغنيمة عليهم وذكر ان العسكر اذا دخل دار الحرب فاقتطع
الامام منهم سرايا ووجهها للاغارة فما غنمته جعل لها ما سمي ويرد ما بقي لاهل العسكر لان بهم
قدرت السرايا علي التوغل في دار الحرب واخذ المال كذا ذكره المصنف في شرح الهداية فان به
السرية والمتبعة ما ينبغي من المال وغيره والمدد ويعلهم اهل العسكر فان السرية ترد بقية
المال عليهم وهم يد علي من سواهم اي كالعضو الواحد في اتحادكلمتهم ونصرتهم وتعاونهم علي جميع
الملل المحاربة لهم رواه ابو داود وابن ماجة الا انه قال لمكان ويرد عليهم ويجير عليهم اقصاهم
فيفسر الرد في تلك الرواية بالاجارة فالمعني يرد الاجارة عليهم حتي تكون كلهم مجيرا يقال
اجرت فلانا علي فلان اذا حميته منه ومنعته مسئلة المختار عند امام الحرمين والغزالي والامام
والامام الرازي وابن الحاجب وفي رواية عن احمد وغيرهم ان خبر الواحد قد يفيد العلم بقراين

بالقرائن لما تقدم اي المخبر نفسه او المخبر او المخبر عنه ولو كان المخبر غير عدل لا انه يفيده مجرد
عن القرائن وقيل ان كان المخبر عدلا جاز ان يفيد العلم مع التجرد عن القرائن لكن لا يطرد في
كل خبر عدل وهو عن بعض المحدثين وعن احمد في رواية يفيد العلم مع التجرد ويطرد في كل
خبر عدل واول العلم للتفاوت مطردا اي العلم وجوب العمل لكن نقل ابن الصلاح في مرويهما
اي صحيحي البخاري ومسلم بانه مقطوع بصحته وسبقه الحافظ المقدسي وابو نصر نفيه اي
هذا التاويل مستندا لا حال عن ابن الصلاح بالاجماع علي قبوله وان كان الاجماع ناشئا عن
ظنون بتيقظن كل واحد من اهل الاجماع بصحة مرويهما المستلزم لقبوله فظن معصوم اي
فظن الجميع من حيث انه اجتمع عليه الامة معصوم عن الخطا فصار كالعلم في عدم احتمال الخطا
وسيجي الكلام عليه والاكثر من الفقهاء والمحدثين خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقا اي سوا
كان بقرائن لوكه لنا في الاول وهو افادته العلم بالقرائن القطع به اي بخبر الواحد او بحصول
العلم بمضمونه في نحو اخبار ملك من اضافة المصدر الي المفعول او فيما اذا اخبر واحد ملكا بموت
ولد له كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم للملك ونحوه كخروج المذكور الجنازة الي غير
ذلك وفي الثاني وهو عدم افادة العلم بمجرد عن القرائن لو كان خبر الواحد مفيد العلم مطلقا
فبالعادة اي فكان تلك الافادة بطريق العادة فاجرا الله عادته بخلق العلم عنده الي لا علة
له سواها فيطرد حصول العلم في كل خبر من غير تخلف واللازم منتف ضرورة واجتمع النقيضان
في الاخبار بها اي بالنقيضين وقد وقع ذلك في اخبار العدول لكثيرا اذ المفروض ان خبر كل
عدل يفيد العلم وكل ما هو متعلق العلم لا بد ان يكون متحققا ويرد عليه ان القايل به يريد انه
يفيد العلم اذا لم يكن فيه الكذب المتأخر فتامل ووجب تخطية المخالف له بالاجتهاد لعدم
جواز الاجتهاد في مقابلة القطعي وهو اي تخطيته منتف اجماعا الاكثر قالوا في دفع دليل
المختار معنيه اي العلم العادي فقط حصل الخبر عن كونه جزا مفيد العلم لامكن كونه مما عليه
مطلقا اذ لا سبيل اليه ورفعه اي هذا المنقول من قبل المختار بانه لولا الخبر لجوزنا موت
شخص اخر من اقارب الملك كاخيه وابنه فلا يتعين ولده بعينه بينما ان المقصود بحصول
العلم مع المجموع من الخبر والقرائن لا اثبات كون الخبر جزء سبب العلم فاذا يجد الدافع المذكور عن
اثباته اي اثبات كون الخبر جزء السبب لافادته لزم كونه شرطا لافادته ان اراد بالشرط ما
يتوقف عليه اعم من ان يكون جزءا او خارجا اذ هو مقتضي الدليل لا خصوصية كونه خارجا لابتنيه
ما هو بصدده وان اراد ما هو الاخص فالملازمة ممنوعة اذ العجز عن اثبات شي لا يستلزم عدمه
فتامل وهو اي كونه شرطا لافادته عين مذهب الاكثر اذ ليس مقصودهم افادة القراين
بدون الخبر ونحو اي هذا القول من قبل المختار اعتراف به اي بكونه شرطا فاعلام اي هذا الاعتراف
أهل المختار عما قصدوه اي الاكثر العليم اي اهل المختار من قبل المنافي للاكثر دليلكم اقتضا المختار

علي نفسه اي العلم عن خبر الواحد بلا قرينة تنفصه اي العلم عنه بها اي بالقرينة ومعني الاغنا انه
اذا كان مال كلام المختار والاكثر واحدا ينتفع عن المختار منازعة الاكثر فلا يحتاج حينئذ
الي ذكر بعض الاكثر وذكر جوابه ثم بين الدليل المنقوض بقوله وهو اي دليلكم علي نفيه لو كان
خبر الواحد مفيدا للعلم بدون القراين ادي الي النقيضين اي متناقض المعلومين الي اخره اي
لزوم الاطراد ونتائج المخالف كانه زعم الناقض ان اللوازم المذكورة يلزم كون الخبر مفيدا للعلم
سواكان مع القراين اولا وبطلانه ظاهر واغتماض عن دفعه بانه اي الدليل المذكور انما يقتضي
امتناعه اي كون الخبر مفيدا للعلم عنده اي عند نفي القرينة لا مطلقا ليدخل فيه مع القرينة
لان لزوم التناقض انما هو بتقديره اي بعدم القراين لان المحذورات الثلاثة من لوازم
كون خبر العدل بنفسه مفيدا للعلم من غير حاجة الي القرينة واما الجواب عن النقض المذكور
يمنع بطلان الثاني في صورة كون نفع القراين بالتزام الاطراد في مثله اي فيما قبل القراين في الشرع
والجواب انها لا تتادي في الخبر مع القراين اما لزوم الاطراد فلانه ملتزم في مثله فانه لا يخلو من العلم
واما تناقض المعلومين فلان ذلك اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما
تخطئة المخالف قطعا فلانه ملتزم ولو وقع لم تجز مخالفته بالاجتهاد وهذا لانه لم يقع في الشرعيا
انتهي فسعيد للقطع بانه ليس كل خبر واحد محفوف بقراين مثل قراين المثال المذكور توجب
العلم والحال ان المدعي ان الخبر المذكور قد يوجبه اي العلم لا الكلية اي لا انه كل خبر كذا يوجبه
لما يذكر من نحو تشكيك نقيضه بان يرجعوا فيقولوا لم يمت وانما سكت وبرد قطع من نه فيما يجابه
اي الخبر المذكور للعلم تناقضه ذلك الخبر المفيد للعلم بالقراين ولا يخفى ان العلم
ما يجابه للعلم انما يتحقق بمجموع امرين احدهما عدم احتمال النقيض والثاني مطابقته للواقع والعلم
بالمطابقة بالحس او ابن عيان او خبر المخبر الصادق كما في الخبر المتواتر بعرفه اي كونه متواترا
اثره اي شرف اثره وهو العلم وحينئذ يمنع امكان مثله اي ايجابه العلم الجزم واحدهما
مخبرا بالنقيض الاخر محفوف بقراين مثل تلك القراين فانه محال عادة الا لو وقع اي لكن لو وقع
والتعبير بلو للاشعار بعدم وجوده في الاحكام الشرعية جواب لو محذوف اي جوزناه يدل
عليه قوله فيجوز لعدم حقيقة التناقض فيها للزوم اختلاف الزمان فيها فالمقدم منسوخ
والاخر ناسخ له وهذا علي القول بان النسخ يجري في الاخبار والجمهور علي خلافه وعلي هذا لا
يبعد الا علي التاويل كما ذكرنا ان المنسوخ متعلق الخبر لا نفسه ويلزم التاثيم للمخالف للخبر المحفوف
بالقراين اجتهادا بخلافه اي التاثيم بخبر الواحد المجرد عن تلك القراين فانه لا يلزم فيه للقطع
بجواز اخبارنا بنقيضين جبل للقطع بل بوهمه الجامع بين القطعين مع ان الثاني نفي
عن الاول لانه يستلزمه اشارة الي انه لا مانع عنه من حيث العقل وتقريره الواقع في الخارج
تعلم به اي باخبارهما بالنقيض انه اي خبر الواحد لا يفيده اي العلم اذ لو افاد لا فاد

للامرين فلزم تحقق معلومهما في الواقع وما قيل مثله اي مثل ما ذكر من جواز اخبار اثنين
بنقيضين يتنع فيما ذكر من اخبار الملك بموت ابنه بان يخبره مخبر بموته مع القراين ثم يخبره
اخر بانه لم يمت وانما اشتبه علي المخبر والحاضرين وقامت القراين علي ذلك يرد بان ذلك اي
جواز اخبار اثنين بما ذكر عند عدم افادته اي الخبر الاول العلم الاول وهو العلم بالموت
والفرض انه افاد وذلك لان المطابقة للواقع معتبرة في العلم فلا يرد النقض علي المختار في الزام
اجتماع النقيضين بانه لم يتنع فيما ذكر الي اخره وقال الطارد اي الذي يقول بان خبر الواحد
العدل يفيد العلم مطردا وقد مر انه مروي عن احمد في حق مرويهما اي الشيخين البخاري ومسلم
او صحيحيهما والاضمار من غير سبق الذكر لسبقهما الي الذهن عنده كما اخبار الاحاد العدول
ومنزل الثقلة لو افاد مرويهما الظن لا العلم لما اجمع اي لما وقع الاجماع علي وجوب
العمل به اي بمرويهما لكنه اجمع عليه اما الملازمة فللنهي عن اتباعه اي الظن نحو قوله تعالى
قوله والذم عليه اي علي اتباعه قال تعالى ولا تقف اي ولا تتبع ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن في معرض الذم فدل علي التحريم اذ لا ذم علي ترك المندوب والجواب عن هذا انه لا يقال
الاجماع عليه اي علي العمل بخبر الواحد العدل للاجماع علي وجوب العمل بالظن ولذلك وجب
علي المجتهد العمل بما ادي اليه اجتهاده والاجماع علي وجوب العمل بالظن يستلزم الاجماع علي العمل
بخبر الواحد العدل لانه يفيد الظن لا لافادته اي مرويهما العلم بصحته اي الخبر والدليل السمعي
اي لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن مخصوص بالاعتقاديات المطلوب فيها اليقين
بخلاف الاحكام العملية المطلوب فيها ما يعم الظن وغيره وذلك الاجماع القطعي علي وجوب العمل بالظن
دليل وجوب التخصيص لعموم نهي اتباع الظن المخصص وجوب العمل بالظن ودليله الاجماع المذكور
لم يبق بعد التخصيص الا الاعتقاديات وهذا علي قول غير الحنفية او الناسخ للنهي عن اتباع
الظن في غير الاعتقاديات علي قواعد الحنفية معطوف علي وجوب التخصيص وما قيل من انه
لا اجماع علي العمل بخبر الواحد للخلاف الاتي في العمل به ليس بشيء لاتفاق هذين المتناظرين
علي نقل اجماع الصحابة فيه اي في وجوب العمل به وقوله اي الطارد ظن معصوم اي ظن اهل
الاجماع علي قبول مرويهما بصحته المستلزمة لقبوله معصوم عن الخطا فيكون صحته مقطوعا به
وفيه قلنا انما افاده اي الاجماع علي قبول مرويهما الاجماع علي وجوب العمل بالظن يعني
الاجماع علي وجوب العمل بالظن صار سببا للاجماع علي قبول مرويهما لا الظن المعصوم عن
الخطا الذي كالعلم وهو ليس كذلك لان المعلوم انما هو المجمع عليه والصحة ليست مجمعا عليه وكل
واحد يجوز نقيضه عن انتهاء اجتهاده ومع ذلك مستلزمة للقبول واين هو اي ما افاده الاجماع
المذكور من كون خبر الواحد يفيد العلم فالحاصل ان ادعيت ان الاجماع علي العمل بمرويهما
لافادة الخبر العلم منعناه اي هذا المدعي وهو اي هذا المدعي اول المسئلة فهو مصادرة علي

او ادعينا انه ما علم الاجماع على العمل بمرويها افاد ان هذا الخبر المعين الذي اجمع على العمل به
حق معصوم يعني ان خطأ في مضمونه امكن تسليمه لم يقل مسلم لبعد صدق المراد من عبارة الفاظه
والفلان في مرويها او لا يفيد المطلوب اذ الاول اي كونه معتبرا للعمل هو المدعي لا الثاني وهو كونه
معصوما الخبر المعين مقطوعا به لكونه مجمعا عليه وحينئذ كل خبر واحد شد ل مجمع على العمل به حكمه
كذا سواء كان منهما اي الصحيحين او لا بكونه منهما اي على وجوب العمل بمقتضاه فكلم بعض النقا
فيه كالدارقطني بنقل وجله مما استدركه الدارقطني وعزره على البخاري ما يزيد وعشرة احاديث وافقه
مسلم على اخراج اثنين وثلاثين حيث انهما فالضابط ما اجمع على العمل به لا مرويها بخصوصه
وهي اي الضابط المذكور مسألة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا قطع بصدقه اي الخبر عند الكرخي
وابي هاشم وابي عبد الله البصري لعملهم اي المجتمعين به اي بالخبر الموافق لهم ولا اي
وان لم يقطع بصدقه فانه يجوز كونه غير مطابق للواقع احتمل الاجماع الخطأ لان احتمال عدم
مطابقة الخبر المذكور فيستلزم احتمال عدم مطابقة الحكم المجمع عليه لموافقتهما في المضمون فلو
يكن الاجماع قطعي الوجوب واللازم باطل ومنعه اي القطع بصدق الخبر غيرهم وهو
الجمهور فقالوا يدل على صدقه ظنا واختاره الآمدي وصاحب البديع لاحتمال كونه اي عملهم او عمل
بعضهم بغيره اي بغير الخبر المذكور من الادلة ولو كان عملهم به اي بذلك الخبر لم يلزم احتمال الاجماع
الخطأ مع ان الخبر المذكور يحتمل ان لا يطابق الواقع للقطع باصابتهم في العمل بالمظنون المحتمل
لعدم المطابقة للواقع اجتماعا مرجحا وقد يقال دليل القطع بصدق الخبر المذكور كونه موافقا
ومطابقا للحكم المجمع عليه الذي لا يحتمل الخطأ ومن ضرورة كون احد المتوافقين مقطوعا به كون
الآخر كذلك ويجاب بان هذا انما يلزم اذا كان موافقتهما بان يكون ناصا بمضمونه في المضمون وليس
كذلك بل ما صحتهما حكم من الاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والآخر رواية قول او فعل يلزم من ذلك
الوجوب او الحرمة ومن الجائز كون ذلك حكم الله في نفس الامر مع عدم مطابقة الرواية المذكورة
لما في نفس الامر بان لم يقل المروي عنه ذلك القول المخصوص او لم يفعل ذلك الفعل المخصوص ولذا قال
ونحن نقطع انه اي الاجماع المذكور يفيد القطع بحقية الحكم ولا يستلزم كونه حقا القطع
بصدق الخبر بمعنى انه اي الخبر الخاص سمعه فلان منه عليه السلام مثلا مسألة
اذا اخبر مخبر خبرا عن محسوس قيل ما صرح به الآمدي بحضرة خلق كثير وعلم علمهم بكذبه لو كذب ولم
يكذبوه ولا حامل على السكوت اي وليس هناك باعث على السكوت وعدم التكذيب من خوف ونحوه
يعني لو علم حال عن فاعل اخبر بتقديره ومتعلق العلم الاول مضمون الشرطية في الحقيقة اذ ليس المراد
تحقق علمهم بكذبه وتعلق علم السامع بعلمهم فمتعلق العلم الاول علمهم بكذبه على تقدير كذبه وجواب
لو محذوف اكتفاء بما يفسره اعني علمهم بكذبه فقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقهم له اي اه يسكتوا
عن تكذيبه لا لشيء والمختار ما افاده بقوله قطعنا بصدقه للعادة لا لنرفع اختلاف امزجتهم

دواعيهم وعلمهم بالواقعة بحيث لو كذب علموا كذبه خصوصا وعلمهم بانهم اذا علموا الكذب فتقرروه
عليه لربما علم السامع علمهم بكذبه وتقريرهم اياه على الكذب يمنع السكوت عادة وذهب ابن السمعاني
الى اشتراط تمادي الزمن الطويل في ذلك مسألة التعبد بخبر الواحد العدل وهو ان يوجب الشارع
العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا خلافا للشذوذ وهم الجبائي في جماعة من المتكلمين لنا القطع بانه
اي التعبد به لا يستلزم محالا فكان التعبد به جائزا اذ لا يعني بالجواز الا هذا ولا يمتنع احتمال الكذب
اذ الصدق راجح لعدالة الراوي فعلم متعبد بالرجحان ويلزم عدم الاحتمال والا امتنع العمل بشهادة
الشاهدين وقول المفتي للعامي لتحقق الاحتمال فيهما واللازم منتف اجماعا قالوا التعبد ان لم
يكن ممتنعا لذاته فممتنع لغيره لانه يؤدي الى تحريم الحلال وقلبه اي تحليل الحرام يعني لو لزم علينا
التعبد بخبر الواحد ومن الجائز ان يكون ذلك الواحد مخطئا فيما اخبر به والى ما اشار بقوله لجواز
خطائه بان اخبر بحرمة فعل مثلا وفي نفس الامر هو حلال او عكسه ويؤدي الى اجتماع النقيضين
فيما اذا روي واحد خبرا يدل على الحرمة وآخر خبرا يدل على الحل وتساويا في الرتبة ولم يكن
هناك رجحان لاحدهما فوجب العمل بهما لان المفروض وجوب التعبد بخبر الواحد العدل وكل منهما
خبر الواحد العدل والجمع بينهما محال فينتفي الحكم وهو التعبد به قلنا الاول اي ما دينه الى
تحريم الحلال وقلبه منتف على اصابة كل مجتهد اي بناء على رأي المصوبة اذ الحل والحرمة عندهم
تابعان لظن المجتهد ومع قطع النظر عن ظنه لا حل ولا حرمة وعلى افادة اي كون المصيب واحدا
انما يلزم كون التعبد مؤديا الى ذلك لو قطعنا بموجبه اي الخبر الواحد فانه يلزم حينئذ كونه مطابقا
لما في نفس الامر وعلى تقدير الخطأ يكون الواقع في نفس الامر نقيضه والمحذور التحريم قطعا
للحلال بحسب نفس الامر اي في حكم الله لا التحريم ظنا بحسب ما ادى اليه اجتهاده لما هو حلال في
نفس الامر والبيانات ليس كذلك لكنا لا نقطع به بل نظنه وهو اي ظنه ما اي الذي كلف المجتهد
به اي بالعمل بموجبه ويجوز خلافه اي خلاف ذلك المظنون ونقول اذا وافق مظنونه ما
هو حكم الله في نفس الامر فمصيب والا فمخطئ ونجزم بان الثابت في المتعادلين احد الحكمين
وهذا جواب من الاستدلال الثاني فان ظنناه اي ذلك الاحد بمرجح سقط الآخر والا اي وان
لم يظن احدهما فالتكليف حينئذ بالوقف اي بالتوقف عن العمل بشيء منهما الى ان يظهر رجحان
احدهما فيعمل به كما ذهب اليه القاضي ابو بكر او تخيير المجتهد بالعمل بايهما شاء فاذا عمل باحدهما
سقط الآخر واليه ذهب الشافعي ولا يخفى ان الاول اي فقولهم التعبد به ممتنع لانه يؤدي الى تحريم
الحلال وقلبه ليس عقليا بل هما اخذه العقل من الشرع فالمطابق اي فالاستدلال المطابق
لمدعي الاستدلال الثاني وهو لزوم اجتماع النقيضين وهنا تعرض بما في الشرح العضدي من
الشارح ان كلا الدليلين يحتاج في تقريره الى فرض مخبرين بالنقيض ولم يدر انه حينئذ لا يبقى
لقوله لجواز خطائه معنى ويرد عليه مقاسه آخر وما نقل عنهم اي المخالفين من قولهم لو جاز

المتعبد به جاز التعبد في العقايد ونقل القرآن وادعا النبوة بلا معجز ومعنى التعبد في الاخير بن
ان يعتقد القرآنية والنبوة من غير احتياج الى تواتر واظهار معجزة واللازم باطل اتفاقا قال رحمه
المبتدا او صفة الموصول ساقط لان الكلام في التجويز العقلي فيمنع بطلان التالي ويقول بل يجوز
التعبد في هذه المذكورات ايضا عن ان التكليف وقع بعدم الاكتفا بخبر الواحد فيها قال تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم خص عنه الفروع للادلة الدالة على ان الظن كاف فيها وهو حاصل
بخبر الواحد العدل مسئلة العمل بخبر العدل واجب في العمليات ومنعه الروافض وشذوذ
منهم ابن داود لنا تواتر العمل به عن الصحابة في احاد وقايع خرجت عن الاحصاء المستنبط
تنبيه مجموعها الى احاد الوقايع اجماعهم اي الصحابة قولا بان قال كل منهم يجب العمل بخبر العدل وكالقول
على ايجاب العمل بها اي اخبار الاحاد بان لم ينقل كل واحد صحيحا لكن علم ذلك من كلهم فبطل الزام
الدور بان يقال اثبات وجوب العمل بخبر الواحد موقوف على وجوب العمل بخبر الواحد و
الزام مخالفة ولا تقف ما ليس لك به علم بخبر الواحد لانا اثبتناه بالتواتر لا بخبر الواحد
وهو يفيد العلم و الزام كون المستفاد من هذه الوقايع الجواز اي جواز العمل بخبر الواحد
والنزاع انما هو في الوجوب لان اجماعهم الاحكام بها يدل على وجوب العمل على انه لا قايل به اي
بالجواز دون الوجوب ومن مشهورها اي اعمال الصحابة باخبار الاحاد عمل ابي بكر بخبر المغيرة بن شعبة
ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه مالك واحمد
واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف
في المجوس وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري وبخبر
حمل بالحا المهملة والميم المفتوحتين بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين قال كنت بين امراتين
فضربت احديهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها
بغرة عبد او امة وان تقتل بها كما اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وبخبر الضحاك بن سفيان
في ميراث الزوجة من دية الزوج حيث قال كتب الي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اورث
امراة اشيم الضبابي من دية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وبخبر
عمرو بن حزم في دية الاصابع عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام بثلث عشر وفي الخنصر
بست حتى وجدنا عند ال عمرو بن حزم كتابا ذكر فيه انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيما هنالك
من الاصابع عشر ثم قال الشارح هذا حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي وقال يعقوب
ابن سفيان لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم يرجعون اليه ويدعون اراهم وعمل عثمان وعلي بخبر فريعة بنت مالك بن سنان
اخت ابي سعيد الخدري ان عدة الوفاة في منزل الزوج قال الشارح هو كذلك بالنسبة
الى عثمان كما رواه مالك واصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم واما

بالنسبة الى علي فالله اعلم به انتهى والمثبت عنه ما ليس عند الشارح وما لا يحصى كثرة اي لا
الكثرة من الاحاد التي يلزمها العلم باجماعهم اي الصحابة على عملهم بها اي باخبار الاحاد ولا
بتميزها من القياس وغيره مما عدا النص والاجماع ولا بخصوصيات فيها اي في اخبار الاحاد
ناشئة من خصوصية الراوي او المروي سوى حصول الظن فعلمنا انه اي حصول
الظن المناط عندهم اي الصحابة مع ثبوت اجماعهم الاستدلال اي بطريق الاستدلال من غير ان
يوخذ من الوقايع ضمنا بانعقاد اجماعهم صريحا على خبر ابي بكر رضي الله عنه الايمة من قريش قال
الشارح معناه موجود في كتب الحديث لا بهذا اللفظ ونحن معاشر الانبيا لا نورث قال
الشارح المحفوظ انا كما رواه النسائي والانبيا يدفنون حيث يموتون قال الشارح رواه
بمعناه ابن الجوزي في الوفا وانما كان الصحابة يتوقفون عند ريبة توجب انتفا الظن بخبر
الواحد كانكار عمر خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المبانة اي نفقة عدة المطلقة طلاقا باينا
وانكار عايشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكا الحي كما في الصحيحين وايضا تواتر عنه
صلى الله عليه وسلم ارسال الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام منهم معاذ روى الجماعة عن ابن
عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تاتي قوما من اهل الكتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة الحديث الى غير ذلك مما لا يحصى ولو لم يجب قبول خبرهم لم يكن لارسالهم معنى والاعتراض
على الاستدلال بارسال الاحاد بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد بخبر الواحد لا في وجوب
عمل غير المجتهد ساقط لان ارسال النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام اذا افاد وجوب عمل المبلغ
بالفتح بخبر الواحد كما اجمع عليه كان ارساله دليلا في محل النزاع وهو وجوب عمل المجتهد بخبر
الواحد وغيره اي غير محل النزاع وهو وجوب العمل على المبلغ الذي ليس بمجتهد ويلزم منه وجوب
العمل بخبر الواحد الذي ليس برسول لان المدار العدالة والاخبار عن الرسول واستدل على المختار
ايضا بقوله تعالى فلولا نفر الاية اي من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون لان الطايفة تصدق على الواحد وتحمل عند ارجاع الحذر باخبارهم
دليل قبوله ووجوبه ولما كان كذلك واستبعد الاستدلال بها بانه اي التخصيص على النفر
انما هو الى التفقه والانذار والحذر المتضمن وجوب قبول خبر كل طايفة من النافرين لا فتائهم
اي لمجرد اخبارهم بقرينة الامر بالتفقه فان الافتاء هو المتوقف على التفقه لا مجرد الاخبار
ويدفع هذا الاستبعاد بانه اي الانذار اعم منه اي الافتاء ومن اخبارهم بما يوجب الخوف
والخشية من كلام رب العزة وكلام رسوله وما استنبط منهما ولا يختص الانذار في الافتا بل
رب واعظ ورب كلام من الخشية ما لا يحصل عشره بالافتا والتفقه في اللغة لا يستلزم
الافتا واما ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما ثالثا فهو مستلزم وجوب العمل بخبر الواحد بناء على انه
لو لم يجب العمل بخبره وبيانه لما كان ملعونا بالكتمان اذ لا فايدة حينئذ في اظهاره حيث لم
يلزم غيرهم اتباعه لجواز نهيهم عن الكتمان ليحصل التواتر باخبارهم يعني ليس النهي عن الكتمان
لاستلزامه فوات وجوب العمل بخبر كل واحد منهم بل المقصود من النهي عنه ان يخبر كل واحد
فيحصل بمجموع اخبارهم التواتر الموجب للعلم و الاستدلال بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية اي بنبا
فتبينوا من حيث انه امر بالتثبت في الفاسق فيدل على ان العدل بخلافه فيقبل قوله بلا تفحص
وتبين استدلال بمفهوم مختلف فيه وهو مفهوم المخالفة وهو مفهوم الصفة فالاستدلال
به ضعيف ولو صح الاستدلال به كما هو راي الشافعي وغيره وسلم ان الاية تدل على ان حكم العدل
بخلاف الفاسق فيجب قبول خبره كان النص المذكور وسيلة عمل اي حكم عملي لا عقيدة من العقائد
الدينية وذلك لما تقرر في محله قالوا اي المخالفون توقف صلى الله عليه وسلم لما انصرف من
اثنتين في احدى صلوتي العشاء على ما ذكره الشارح في خبر ذي اليدين حيث قال اقصرت
الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين حتى اخبره غيره بان قال نعم
فقام فصلى ثنتين اخريين متفق عليه قلنا توقفه للريبة في خبره اذ لم يشاركوه ابتداء
مع استوائهم في السبب وهو الاطلاع على حال الامام فانفراده بهذا النقل في هذا الحديث
مظنة لسهو له ثم توقفه صلى الله عليه وسلم في خبره ليس دليلا في كون خبر الواحد موجبا
للعمل بخبر الواحد مطلقا اذ الخبر الذي يبلغ حد التواتر لا يقال له خبر الواحد اصطلاحا
وغاية ما يلزم هاهنا ان الشخص الواحد لا يكفي لوجوب العمل واما انه لا يقبل بل هو اي
التوقف المذكور دليل لموجب الاثنين اي لمن يقول بوجوب الاثنين فيه اي في العمل بخبر الواحد
كما عن ابن علي الجبائي لما في رواية من طريق احمد انه اقبل على ابي بكر وعمر فقال ما ذا يقول ذو
اليدين قالا صدق يا رسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاب الناس فصلى بهم
ركعتين ثم سلم وسجد سجدتي السهو وينبغي ان يكون هذا قبل تحريم الكلام في الصلاة فتامل
والا اي وان لم يكن كذلك وجعل دليلا على نفيه فكونهما اي الاثنين لا يخرج الخبر الذي رواه
الواحد عن كونه خبر الواحد وكونه اي خبر ذي اليدين ليس في محل النزاع لانه يجب عمل المجتهد
بخبر الواحد عن الرسول لا بمن اذ يسئله اي خبره في محل النزاع لانه خبر واحد عدل عن
فعله صلى الله عليه وسلم نقل الى سيد المجتهدين فلم يعمل به بعينه انه اتفق ان المنقول عنه هو المنقول
اليه وذلك لا اثر له كذا ذكر الشارح وانت خبير بان محل النزاع وجوب العمل بخبر الواحد على
المجتهد غيره وان المخبر به حكم من الاحكام العملية والمخبر به في خبر ذي اليدين عدم اتمام الصلاة
والوجدان بقال سلمنا انه ليس في محل النزاع لكن مورده يشارك محل النزاع في وجوب قبول
خبره لانه عدل فلا بد من الالتزام كون المخبر به من الامور الدينية والله اعلم قالوا ثانيا قال تعالى ولا تقف

ب

الاية اي ما ليس لك به علم فهو نهي عن اتباع الظن والامر بنا في الوجوب وخبر الواحد لا يفيد الا الظن اجيب
ان وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن ليس به من حيث افادته الظن فيتطابق بالظاهر وتبين غير
مرة من انه يجب العمل به بمقتضى القاطع وهو الاجماع على وجوب العمل بالظن فهو اتباع للعلم الحاصل
بالاجماع ومنهم من اثبته اي وجوب العمل بخبر الواحد بالعقل ايضا كابي الحسين والقفال واحمد
وغيرهم كابن سريج في جماعة قال ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل واجب
عقلا يعني ان اعلم وجوب امر كلي يتحقق في ضمن جزئيات كثيرة هي تفاصيله ثم ظن تحققه في ضمن
بعضها اوجب العقل العمل بموجب ذلك الظن احترازا عن الوقوع في مخالفة ذلك الواجب الكلي
المعلوم الذي هو اصل تلك التفاصيل كاخبار بمضرة طعام مسموم مثلا وسقوط حائط يوجب العقل
العمل بمقتضاه اي الاخبار المذكورة للاصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار فكذا خبر
الواحد يجب العمل به للعلم بان البعثة للمصالح ودفع المضار ومضمون الخبر لا يخرج عنهما اجيب بانه
اي هذا الدليل بناء على التحسين العقلي وقد ابطل وانتقض على التحسين لان الكلام في الاي مع
سلمناه اي القول بالتحسين لكنه اي العمل بالظن في تفاصيل معلوم الاصل اولى عقلا للاحتياط
لا واجب ويرد عليه ان من تتبع الفروع في كثير من المسائل جعل الفقهاء الاحتياط مناط
الوجوب فتامل سلمناه اي ان العمل به واجب لكن في العقليات لا في الشرعيات وقد يقال
انه لو بنا على التحسين دل على انه محل الوجوب على الشرعي لانه الذي لا يثبت عند غير المعتزلة
بالتحسين فلا يتجه هذا المنع بعد تسليم التحسين العقلي اللهم الا ان يراد بالشرعيات السمعيات
المحضة التي ليست تعقل له المعنى وبالعقليات ما هو معقول المعنى يعني ان كان مضمون خبر
الواحد معقول المعنى يجب العمل به والا فلا سلمناه اي ان العمل به واجب في الشرعيات ايضا
لكنه اي قياس العمل بخبر الواحد بالعمل بالظن في التفاصيل المذكورة قياس تمثيلي يفيد الظن
على ما عرف في كتب الميزان والكلام هاهنا في اصل دين لا يثبت الا بقطعي قالوا اي الباقون
من مثبتيه بالعقل اولا لو لم يجب العمل به احتياطا في دفع المضرة قلنا لم تذكر له
اصله اي القياس فان كان اصله الخبر المتواتر فلا جامع بينهما اي المقيس والمقيس عليه لان
الوجوب فيه اي المتواتر للعلم اي لافادته العلم لا للاحتياط وان كان اصله الفتوى من
المفتي فخاص اي فوجوب العمل خاص بمقلده فيما استفتى وما نحن فيه من حكم خبر الواحد عام
في الاشخاص والازمان او خاص بغير متعلقها اي الفتوى فان متعلقها المقلد وخبر الواحد خاص بالمجتهد
فالمعنى عن حكم الاصل ولو سلم عدم الفرق وصحة القياس فقياس كالاول اي تمثيلي يفيد الظن
قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع من الاحكام لان المتواتر والاجماع
لا يفي بالاحكام دل عليه الاستقراء وخلوها ينافي حكمة والجواب منع الملازمة بل الحكم في كل ما لم يوجد فيه
من الادلة سوى الخبر المذكور وجوب التوقف فلم تخل اكثر الوقايع عن الاحكام فان كان

المنفي عنه اي عن وجوب التوقف منعنا بطلان التالي اي لا نسلم امتناع خلو اكثر الوقايع عن ما يوجب
الوقف حتى الاحكام واذا لزم التوقف ثبت الاباحة الاصلية فيه اي في ذلك الشيء الذي لم يوجد
فيه سوى خبر الواحد على الخلاف فيها وقد سبق تفصيله ولا يخفى بعدها اي بعد هذا الجواب
من بكسر الميم حض الشارع اي حثه كل من سمع حكما شرعيا للامة على نقل مقالته وقد
قال عليه الصلاة والسلام نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها ولا يخفى انه لم
يقصد به ما يعم الوقف لان الوقف حاصل بدون الاخبار كما سيشير اليه مع علمه بان المنقول
من سننه لا يصل منها الى حد التواتر على راي من ادعى عدم بلوغ شيء من السنة حد التواتر
او الا حديثا واحدا او حديثين فيلزم على ما قالوا ان يكون حضه على ذلك لامر لا يحصل فقط
حصوله المسنن الى حد التواتر العمل يلزم ان يكون خطا وهو لا يجوز على الخطا فان الشارع لكن في كون
المتواتر معدوما او منحصرا على حديث او حديثين تامل وذكر كلاما طويلا لا طائل تحته ثم
عطف على قوله بعيد او الاضمار اي لزوم التوقف والاباحة الاصلية اي لا يخفى ما فيهما على تقدير
عدم وجوب العمل بخبر الواحد فان عدم النقل يكفي في الوقف عن الحكم بشيء خاص وفي ثبوت
الاباحة الاصلية فلا يبقى حاجة الى خبر الواحد بل الجواب انه اي الدليل المذكور من قبيل
الدليل النقلي الصحيح لا عقلي على ما زعموا ولكن شرط المثنى في قبول اخبار الاحاد انه اي الخبر
به اي باشتراطه اولى من الشهادة لا فضائه اي الخبر شرعا عاما بخلافها اي الشهادة
تقتضي امرا خاصا قلنا الفرق بينهما وجود ما ليس في الرواية من الحوامل عليها من
عداوة وصداقة وجلب نفع ودفع ضر الى غير ذلك كما هو المشاهد بين الناس من الحكم او اشتراط
المثنى في الشهادة بخلاف القياس ولذا اي وجود الحوامل في الشهادة خفة دون الرواية اشترط
لفظ اشهد مع ظهور انحطاطها اي الرواية عن الشهادة فيما لم تتعلق بغيره وجود ما ليس بيني
ان الفرق من جهتين وجود الحوامل وظهور الانحطاط اتفاقا بعدم اشتراط البصر وعدم اشتراط
الحرية وعدم الولاد في الرواية واشتراطها في الشهادة على خلاف في بعضها فلعل خبر عبد اعمى اباه
المجتهد امر ديني ولا منفعة في ذلك صح روايته ووجب عليه العمل به قالوا اي القائلون
خبر الواحد لا يجب العمل به رد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه الخدري في الصحيحين ان
ابا موسى الاشعري استاذن على عمر بن الخطاب ثلاثا فلم يوذن له فرجع ففرغ عمر فقال الم اسمع
صوت عبد الله بن قيس ايذنوا له فقالوا قد دعاه فقال ما هذا الذي صنعت فقال انا كنا نومر بهذا فقال لتاتيني على هذا
ببينة فانطلق الى مجلس الانصار فقالوا لا يشهد لك على ذلك الا اصغرنا فانطلق ابو سعيد فشهد
له فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهاني الصفق بالاسواق قلنا انه
في خصوصه اي خصوص خبر ابي موسى قال الخطيب لم يتهم عمر ابا موسى وانما كان يتثبت في الحديث
حفظا للرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لا في عمومه اي خبر الواحد ولذا اي لكونه تثبتا

في البعض لريبة في خصوصه لا لكونه خبر واحد عملوا اي الصحابة كلهم بحديث عائشة في التقاء الختانين
كما في حديث ابي موسى في صحيح مسلم مستند الواحد في الحد منقول وصرح به ابي يوسف
والجصاص خلافا للكرخي والبصري اي عبد الله واكثر الحنفية لنا عدل ضابط جازم
في حكم عملي مبني على الظن فيقبل كغيره اي كما في غير الحد من العمليات قالوا تحقق الفرق بينه وبين غيره
من العمليات بقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا اي ادفعوا الحدود بالشبهات اخرجه ابو
حنيفة وفيه اي في خبر الواحد شبهة وهي احتمال الكذب فلا يتم الحد بخبره قلنا المراد
بالشبهة التي بها تندرئ الحدود ما كانت في نفس السبب لا في المثبت لحكم السبب والا اي وان
لم يكن كذلك بان يراد ما في المثبت وغيره او في المثبت فقط انتفت الشهادة اذ احتمال الكذب فيها موجود
وانتفى ظاهر الكتاب اي الاستدلال به اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قائم واللازم باطل الزاما
اي هذا النقل بانه ينبغي ان يثبت الحد بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت ملتزم عند بعض الحنفية
وعند غيرهم ملتزم والفرق لم يبق بين خبر الواحد والقياس في هذا بانه اي الحد ملزوم كمية
خاصة لا يدركها الراي بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه تعيين الكميات وغيرها
تقسيم للحنفية لخبر الواحد اصحابنا محل وروده محل ورود خبر الواحد مشروعات ليست حقوقا
كالعبادات من الصلاة والصوم والزكاة والحج وما هو ملحق بها مما ليس عبادة مقصودة كالاضحية او معنى
العبادة فيه تابع كالعشر او ليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات والمعاملات وهو اي خبر
الواحد المشروط فيه العقل والضبط والاسلام والعدالة من غير اشتراط عدد في الراوي حجة
فيها خلافا لشارطي المثنى لما تقدم من الجانبين فيما قبل هذه المسئلة التي في ذيلها هذا التقسيم
لكن اشتراط في كونه حجة عدم مخالفته الكتاب والسنة الثابتة وان لا يكون شاذا او لا يعم به
البلوى كما سيأتي وحدود عطف على مشروعات اي في الحدود ما تقدم في هذه
المسئلة من الخلاف في قبول الواحد فيها بشروطه الماضية فان كان محل وروده الخبر حقوقا
للعباد فيها الزام محض كالبيوع والاملاك المرسلة اي التي لم يذكر فيها سبب الملك من هبة
وغيرها والاشياء المتصلة بالاموال كالاجال والديون فشرطه اي هذا القسم العدد ولفظ
الشهادة مع ما تقدم من العقل والبلوغ والحرية والاسلام والضبط والعدالة والبصر وان لا يجر
بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما ومن المذكورة في واحد من العدد احتياطا لجلالته اي الخبر
بهذه الامور لدواعي الى التزوير والحيل في هذا النوع ليبعث فيها عن التشريع تعليلا لوقوع
ذلك منها ومنه اي هذا القسم الفطر لانتفاع الناس به فيشترط في الشهادة بهلال الفطر
العدد ولفظ الشهادة مع سائر شروطها الى الان بالسماء علة واوردها ما اذا قبل الامام شهادة
الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فكملوا الثلاثين ولم يروا الهلال يفطرون في رواية
ابن سماعة عن محمد اذ الرمضان لا يكون اكثر من الثلاثين فان هذا افطار بشهادة واحد واجيب بان

العظم لم يثبت بشهادته بل بالحكم فشهادته افضت اليه كشهادة القابلة على النسب افضت الى ثبوت
الميراث مع انه لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء ذكره في المبسوط ثم استثنى مما تقدم قوله مع ما
تقدم من اشتراط الاسلام في هذا القسم قوله الا ان لم يكن المقذوف به مسلما فلا يشترط الاسلام
ثم استثنى من قوله العدد ومما تقدم قوله والا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب
في العورة فلا عدد اي فلا يشترط فيه العدد ولا ذكورة وان كان محل الخبر حقوق العباد
بلا الزام للغير كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا
والشركات والودائع والامانات فلا شرط اي فيقبل خبر الواحد في هذه الاشياء بلا شرط من
المذكورات وغيرها الا العقل والتمييز كما افاده بقوله سوى التمييز مع تصديق القلب
فيستوي فيه الذكر والانثى والحر والعبد والمسلم والكافر والعدل وغيره والبالغ وغيره
حتى اذا اخبر واحد غيره بان فلانا وكله وان مولاه اذن له ووقع في قلبه صدقه جاز ان يتصرف
بموجبه ثم اشتراط التحري ذكره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام في موضع من كتابه ولم يذكره
في موضع ثم بين دليل عدم الاشتراط بما ذكر بقوله للاجماع العملي فان الاسواق من لدن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قائمة بعدول وفساق ذكور واناث احرار وعبيد مسلمين وغيرهم
والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك من غير نكير وكان عليه السلام يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر كقبول هدية اليهودية الشاة المسمومة ومن العبد كقبول هدية
سلمان الى غير ذلك مما لا يحصى وانما كان يقبل من الكل دفعا للحرج اللازم من اشتراط العدالة
في الرسول اذ قلما يوجد المسلم الحر البالغ العدل في الاوقات والاماكن ليبعثه الى وكيله او غلامه
فتتعطل المصالح لو شرطت بخلافه اي اشتراطها في الرواية فانه لا يؤدي الى الحرج لكثرة العدد
في المسلمين وان كان محل الخبر حقا للعباد فيه الزام للغير من وجه دون وجه كعزل الوكيل الزام
من حيث ابطال عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون
الزام للعبد باعتبار ضرر في تصرفاته من الصحة الى الفساد بالحجر وليس بالزام من حيث ان المولى
يتصرف في حقه وفسخ الشركة والمضاربة الزام للشريك والمضارب من حيث لزوم كفهما عن
التصرف في المستقبل وليس الزاما لكون الفاسخ متصرفا في حق نفسه فالوكيل والرسول فيهما
اي في هذه الحقوق بان قال الموكل وكلتك بعزل فلان او بحجره او بفسخ احديهما او قال المرسل ارسلتك
الى فلان لتبلغه عني احد هذه المذكورات بان قال الموكل وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل الى
اخره كما تقدم ان ذكر اذ لا معنى للتوكيل بالاخبار وليس هذا الا الارسال كما اي القسم الذي
قبله وهو ما كان محل الخبر حقا بلا الزام في انه لا يشترط في شيء منهما سوى التمييز مع
تصديق القلب وكذا الفضولي اذا تصرف في ملك الغير بان كان فاضل ذلك العبد لا يشترط
فيه شيء سوى التمييز والتصديق عندهما اي ابي يوسف ومحمد لكونه من المعاملات التي لا الزام فيها

فلا يتوقف على شروط الشهادة لتحقق دفعا للحرج وشرط ابو حنيفة عدالة او العدد بان يكون
الفضولي اثنين لانه اي هذا الاخبار عن الفضولي لا الزام الغير من حيث التصرف في ملك
الغير كالثاني اي القسم الثاني وهو ما فيه الزام محض ولو لا نه من تفويض الفضولي تحقيقه
في ذلك التصرف حيث لا ينفذ بدون اجازته كالثالث وهو ما لا الزام فيه فتوسطنا فيه
بالاكتفاء باحد شطري الشهادة العدد او العدالة عملا بالشبهين واتساع في جعل قوله
لا الزام الغير تعليلا لحكم عزل الوكيل وحجر المأذون وفعله ولو لا انه الحق اخره تعليلا للفضولي
و[illegible] ظاهر وتحمل اشتراط العدالة في الفضولي اذا كان واحدا عند ابي حنيفة متفق
عليه بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين قول لبعض المشايخ واخبار من اسلم بدار الحرب
بالشرائع قبل الاتفاق اضافة اخبار الى المفعول وخبره محذوف اي فيه تفصيل وقبل الاتفاق
مستأنفة لبيانه يعني انهم اتفقوا على اشتراط كون المخبر بها عدلا في لزوم القضاء لما فاته من
الفرائض بعد اسلامه قبل الاخبار بها لانه اي في هذا الاخبار اخبار عن الشارع بالدين
والاكثر من المشايخ على انه على الخلاف المذكور في الفضولي وشمس الائمة السرخسي قال
الاصح عندي انه يلزمه القضاء اتفاقا لانه اي المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع منا مقالتي فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من
لم يسمعها وتعين في خبر الرسول انه بمنزلة خبر المرسل ولا يعتبر في المرسل ان يكون عدلا و
المصنف بقوله ولوضح هنا انتفى اشتراط العدالة في الرواة لعين ما ذكره فانما ذاك
اي الرسول الذي خبره بمنزلة خبر المرسل الرسول الخاص بالارسال بان يختاره المرسل
من بين الناس للسفارة بينه وبين المرسل اليه لا كل من يبلغ كلام شخص الى شخص بلا ذلك عام
منه ومسوغ الرواية التحمل وبقاؤه اي التحمل وبقاؤه عزيمة ورخصة وكذا الاداء له عزيمة
ورخصة فالعزيمة في التحمل نوعان اصل وهو قراءة الشيخ من كتاب او حفظ عليك وانت
تسمع وقراءتك او قراءة غيرك كذلك اي من كتاب او حفظ على الشيخ وهو يسمع سواء كان الشيخ
يحفظ ما يقرأ عليه او لا لكن يمسك اصله او ثقة غيره ان لم يكن القارئ يقرأ منه على هذا عمل
كافة الشيوخ واهل الحديث كذا ذكره الشارح وهي اي قراءتك او غيرك على الشيخ من
كتاب او حفظ الراجح لان القارئ يعرض على الشيخ فيقول اهو كما قرأت عليك فيعترف
بقول نعم او يسكت ولا مانع قال الشارح من السكوت والصواب من ترك السكوت كان
يكون القارئ ممن يخاف من مخالفته خلافا للبعض وهو بعض الظاهرية وجماعة من مشايخ
الشرق في ان اقراره شرط والاول هو الصحيح لان العرف انه اي السكوت منزلا مانع في
تقريره ولانه اي السكوت بلا مانع يوهم الصحة فكان صحيحا ولا فتشوه محرما اي القراءة على
الشيخ ابو حنيفة على قراءة الشيخ من كتاب خلافا للاكثر حيث قالوا قراءة المحدث على الطالب

ارجح لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما رجح لزيادة عناية اي القاري بنفسه تخليصا للامين
الذي للغير اذا ضبط المتن والسند بخلاف الشيخ لانه لا عناية له بغيره واورد ان القراءة على المحدث لا يؤمن فيها غفلته
عن سماع القاري واجيب بانها اهون من الخطا في القراءة وحيث لم يمكن الاحتراز عنهما معا وجب الامر ازعى
الاصح منهما وروي عنه اي ابي حنيفة ان القراءة عليه والسماع منه متساويان في القوة نقل عن الصغاني
قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان القراءة على العالم والسماع منه سوا وكذا حكى عن مالك واصحابه
ومعظم علما الحجاز والكوفة والشافعي والبخاري فلو حدث الشيخ من حفظه ترجح على قراءة القاري عليه
بخلاف قراءة الرسول عليه السلام على غيره فانها راجحة على قراءة غيره عليه كذا ذكره الشارح وهو يحتاج
الى التاويل لانه في الامة كلهم وليس للقراءة من الكتاب فلا يمكن اخراجه من حكم الشيخ القاري من الكتاب
ولا من حكم الطالب القاري على الشيخ المحدث من حفظه فالمعنى بخلاف قراءته الا ان يقال المراد قراءته
على جبرئيل وهو معلمه ثم بني وجه كون قراءته على خلاف قراءة غيره بقوله للامن من القرار على الغلط لو وقع
بينه وكذا لكن غيره والحق انه اي ما ذكر من قراءته صلى الله عليه وسلم في غير محل النزاع وهو قراءة القاري
بالنسبة الى قراءة الشيخ من الكتاب وصل محله ان يروي الشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلق
معطوف على اصل عنه اي الاصل هو الكتاب كان يكتب الشيخ حدثني فلان انه كتب عن فلان فاذا بلغك كتابي
هذا فحدث به عني بهذا الاسناد ويكتب في عنوانه من فلان بن فلان بن فلان الى فلان بن فلان بن فلان
ثم يكتب في داخله بعد التسمية والثناء على الله تعالى والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم من فلان
الى اخره ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم كذا ذكره الشارح وسياتي في كلام المصنف ما يدل على خلافه
والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخر ويقول للرسول بلغ عني انه حدثني فلان بن فلان عن فلان بن
فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد فاذا بلغتك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد قال الشارح فيشهد
الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت للمرسل اليه الرواية عنه وهذا اي قولك اذا بلغك الخ
في الفصلين انما يلزم على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية اي الكتابة والرسالة والاوجه عدمه اي عدم
اشتراط الاجازة فيهما كالسماع فانه جاز فيه ان يرويه بلا اذن بل لو منعه عن الرواية جاز ان يروي
مع منعه كذا نقله الشارح عن المصنف وهما اي الكتابة والرسالة كالخطاب بشرع التبليغ عليه السلام به
اي الكتابة والرسالة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى قيصر يدعوه الى الاسلام
متفق عليه وعن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى كسرى وقيصر والنجاشي والى كل جبار غيرهم
يدعوهم الى الله تعالى وليس بالنجاشي الذي صلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه مسلم
وعرفا كما في تقليد الملوك القضا والامارة بهما لا بالمشافهة ويكفي في جواز الرواية عن الكاتب
والمرسل معرفة خطه اي الكاتب وظن صدق الرسول كما عليه عامة اهل الحديث وشرط ابو حنيفة حيث
البينة لانه لا يحل في كل منهما الا بالبينة كما في كتاب القاضي الى القاضي ولا يلزم كتاب القاضي اي لا يرد ايراده
على ما نحن فيه للاختلاف بين كتاب القاضي وما نحن فيه بالدواعي اي بسبب وجود الاغراض الداعية الى

التزوير

التزوير والتلبيس فيه اي في كتاب القاضي الى القاضي وملخص فيما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا خفاء في جواز حدثنا واخبرنا وسمعته في الاول اي في قراءة الشيخ على الطالب ولفظ قال ابن الصلاح
الجارح المجرد عن حرف الجر لنا وبدون ذلك وانما النزاع في كونها محمولة على السماع اذا تجرد عنهما فقال ابن
الصلاح يحمل عليه اذا علم اللقا خصوصا اذا اعلم من حال الراوي انه لا يروي الا ما سمعه وغلبت لفظة قال
في المذاكرة والمناظرة وفي الثاني اي قراءة الطالب على الشيخ بقوله قرات عليه وهو يسمع ان كان هو القاري
وقري عليه وانا اسمع ان كان القاري غيره وحدثنا بقراءتي عليه وقراءة عليه واخبرنا وانبانا كذلك اي
بقراءتي او قراءة عليه والاطلاق حدثنا واخبرنا من غير تقييد بقراءتي او قراءة عليه جائز على المختار كما هو مذهب
اصحابنا والثوري وابن عيينة والزهري ومالك والبخاري ويحيى بن سعيد القطان ومعظم الكوفيين
والحجازيين لا المنع مطلقا كما ذهب اليه ابن المبارك واحمد وكثير من اصحاب الحديث وقال القاضي ابو بكر انه
الصحيح وقيل الاطلاق جائز في اخبرنا فقط وهو للشافعي واصحابه ومسلم وجمهور اهل المشرق والمنفرد
في السماع يقول حدثني واخبرني وجاز الجمع اي حدثنا واخبرنا كما هو العرف في كلام العرب وقيل عند
الانفراد لا يقول حدثنا وعند الاجتماع لا يقول حدثني وفي الخلف اي الكتابة والرسالة يقول اخبرني
وقيل لا يجوز ان يقول فيهما اخبرني كحدثني اي كما لا يجوز ان يقول حدثني فيهما لان الاخبار والتحديث
واحد بل يقول كتب الي وارسل الي لعدم المشافهة قلنا قد استعمل الاخبار مع عدمها
اي المشافهة وفي نسخة الشارح قد استعمل الاخبار بحمل الصغير كتابة عن اهراني والاولى اولى
لقوله كما اخبرنا الله لا حدثنا مع عدمها اذ لا يقال حدثنا الله وذهب كثير من المحدثين الى جواز حدثنا
واخبرنا في الرواية بالمكاتبة والرخصة في التحمل الاجازة مع مناولة المجاز للمجاز له كتابا او لشيئا
من سماعه اصلا او فرعا مقابلا به ويقول هذا من سماعي او روايتي فاروه عني ودونها اي وبدون
مناولته كان يقول اجزت ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان الى ان ياتي على سنده
ومنه اي من قسم الاجازة المجردة عن المناولة اجازة ما صح من مسموعاتي عندك ذكر الشيخ ابو بكر
الرازي ان يقول اجزت لك ما يصح عندك من حديثي ليس بشيء كما لو قال ما صح عندك من صك فيه اقراري
فاشهد به علي لم يصح ولم يجز الشهادة انتهى وفيه انه قد سبق فيما الفرق بين الشهادة والرواية
مفصلا فارجع اليه ثم اختلف في جواز الرواية بالاجازة فقيل بالمنع وهو لجماعات من المحدثين
والفقها والاصوليين واحدى الروايتين عن الشافعي وقال القاضي حسين والماوردي لو جازت
الاجازة لبطلت الرحلة والاصح الصحة للضرورة اذ المنع قد يؤدي الى تعطيل السنن وانقطاع
الاسانيد اذ السماع والقراءة يتعذران عن الوصول والحنفية قالوا ان كانت المجاز له يعلم ما في
الكتاب المجاز به فقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب باسانيده هذه اجزت لك ان تحدث
به جازت الرواية بهذه الاجازة ان كان المستجيز عالما موثوقا بالضبط والفهم كالشهادة على الصك
فان الشاهد اذا وقف على جميع ما فيه او اخبره من عليه الحق واجازه ان يشهد عليه كان صحيحا فكذا

روايته الجزو الا اي وانه لم يكن المجاز عالما بما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بزيادة او نقصان
لم تصح الاجازة ولا تحل الرواية اتفاقا وكذا لا يصح عند ابي حنيفة ومحمد ان لم يحتمل الكتاب ذلك خلافا
لابي يوسف ككتاب القاضي اي قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي اذا لم الشهود
بما فيه شرط عندهما لصحة الشهادة خلافا له اي لابي يوسف وشمس الائمة السرخسي مال عدم
الصحة لهذه الاجازة اتفاقا وتجويز ابي يوسف الشهادة في الكتاب من القاضي الى القاضي وان
لم يعلم الشهود ما فيه لضرورة اشتماله اي الكتاب المذكور على الاسرار عادة ويكره المكاتبات
للاسرار الانتشار بخلاف كتب الاخبار لان اصل الدين مبني على الشهرة وفيه نظر بل ذلك ابي
كراهة الانتشار لضرورة الاشتمال على الاسرار في كتب العامة لا في كتاب القاضي الى القاضي
بالحكم والشرف متعلق بالكتابة المفهومة في ضمن كتاب القاضي يعني الكتاب المسوق بالحكم والشرف
الكتابيين عادة في ملاء الناس وحضرة الشهود المنهي الى قاضي اخر في ملاء وكذلك لا ينافي فيه ما ذكر
من الاسرار وكراهة الانتشار وهذا التفصيل الذي ذهب اليه الحنفية للاتفاق على النفي لصحة
الرواية لعزام الطالب فلم يسمع الشيخ او قراءة الشيخ فلم يسمع الطالب ولم يفهم ففي الاجازة
التي هي دون القراءة اولى وفيه بحث وقال الشارح وفي الصحيح الاجازة بدون ذلك احوال لتحمل المشاق
من التعليم والتعلم والرحلة وغير ذلك ومنه فتح باب التقصير والبدعة انه لم ينقل عن السلف مثل
هذه الاجازة ويتوقف رواية من سمع في صباه مقيد بضبطه عنه اذا فيئت مظنته اي مظنة
الضبط وهي التمييز مقامه ولذا اي لاشتراط ضبط السامع صحت رواية للمشغول عن السماع
كما نسخه كما ذهب اليه الاسفرايني وابراهيم الحربي وابن عدي وذهب الي الصحة مطلقا بعضهم او نوم
او لهو والحقوا به المذاكرة لعدم جواز الرواية عدم الضبط للمروي واقيمت مظنته اي عدم
الضبط مخل الكتابة مقامه اذا كانت بحيث يمتنع معها الفهم لحكاية الدارقطني فانه حضر في حداثة
مجلس اسماعيل الصفار فجلس ينسخ جزءا كان معه وابراهيم يملي فقال بعض الحاضرين لا يصح سماعك وانت
تنسخ فقال فهمي للاملاء خلاف فهمك ثم قال تحفظ كم املى من حديث الى الان فقال لا فقال الدارقطني
املى ثمانية عشر حديثا فعدت الاحاديث فوجدت كما قال ثم قال الحديث الاول منها عن فلان عن فلان ومتنه كذا
والحديث الثاني عن فلان ومتنه كذا ولم يزل يذكر اسانيد الاحاديث ومتونها على ترتيبها في الاملاء حتى اتى
الي اخرها فتعجب الناس منه هذا وقال احمد بن الحرف بيد بن محمد الشيخ فلا يفهم وهو معروف ارجو ان لا يضيق و
عنه وفي الكلمة تستفهم من المستفهم ان كانت مجمعا عليه فلا باس وعن خلف بن سالم منع ذلك ويتقسم
الاجازة لمعين في معين كاجزت لك او لكم او لفلان ووصفه بما يميزه في الكتاب الفلاني او ما اشتمل
عليه فهرستي او غيره اي لمعين في غير معين كل مروياتي ومسموعاتي قال ابن الصلاح وغيره والخلاف
في هذا النوع اكثر من الاول فمنع منهما لصحتها شمس الائمة السرخسي وقد نقل نحو عن سفيان بن عيينة انه منعها
سألنا الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا يطلب مني ان اجيز له ان يكذب علي ولغير معين

عن اجزت في الكتاب الفلاني او مروياتي للمسلمين من ادرك حياته اي من الاجازة لغير معين اجزت
لمن يولد لفلان فانقسم هنا القسم الى موجود ومعدوم وفيه تفاصيل ذكرتها في مختصري بشرح
الالفية للشيخ العراقي وبالجملة فالاجازة للعموم في صحتها خلاف قوي بخلاف الاجازة لغير المعين
المجهول في معين كاجزت لبعض الناس رواية صحيح البخاري وغيره اي وفي غير معين كاجزت لبعض
الناس رواية كتاب السنن وهو يروي عدة من السنن المعروفة بذلك فانها غير صحيحة بخلاف سنن فلان
كابي داود فانها معلومة ومنه اي من قبيل الاجازة في غير المعين الفاسدة اجازة رواية ما سيسمعه
الشيخ وهي باطلة على الصحيح كما نص عليه القاضي عياض وابن الصلاح والنووي لا ينبغي ما لم يعلم
هل يصح له الاذن فيه فتامل وفي التفاصيل اختلافات ذكرتها في محلها في علم الحديث ثم المستحب للمجاز
في ادائه قوله اجازني ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا بقوله اجازة ومناولة او اذنا ومطلقا عند البعض
بناء من ذلك للمشافهة في نفس الاجازة وعليه الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام
وامام الحرمين وقيل هو مذهب مالك واهل المدينة بخلاف الكتاب والرسالة فانه لا يجوز فيهما اخبرني
ولا حدثني اذ لا خطاب اصلا وقيل يجوز ان يقال فيهما حدثني بالاتفاق وان كان المختار اخبرني
لانهما من الغائب كالخطاب من الحاضر وقيل يمنع حدثني لاختصاصه بسماع المعنى ولم يوجد في الاجازة
والمناولة ولا يمنع من اخبرني شمس الائمة السرخسي وقال ابن الصلاح والمختار الذي عليه عمل الجمهور
وعليه اهل الورع المنع في ذلك من اطلاق حدثنا واخبرنا ونحوهما والوجه في الكل اعتماد عرف
تلك الطائفة فيؤدي على ما اصطلحوا فيه ذلك على وجه سالم من التدليس والاكتفاء الطاري في
هذه الاعصار بكون الشيخ مستورا اي كونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق ومخرم
المروءة ووجود سماعه مثبتا بخط ثقة غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه كما ذكره
ابن الصلاح واشار اليه البيهقي ليس خلافا لما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها في الراوي لانه
اي الاكتفاء المذكور لحفظ السلسلة اي ليصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا عن الانقطاع
وتبقى هذه الكرامة خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا صلى الله عليه وسلم وذلك اي ما تقدم من
اشتراط العدالة وغيرها لايجاب العمل على المجتهد والعزيمة في الحفظ عن ظهر قلب من غير واسطة
الخط دوامه الى وقت الاداء اذ المقصود بالسماع العمل بالمسموع وتبليغه الى غيره قال شمس الائمة
السرخسي هذا مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما يبينه للناس والرخصة في الحفظ تذكره اي الراوي المروي بعد
انقطاعه اي الحفظ عند نظر الكتابة سواء كان خطه او خط غيره معروفا او مجهولا اذ المقصود ذكر الواقعة
وهو يحصل بخط المجهول ايضا والنسيان الواقع قبله عفو لعدم امكان الاحتراز عنه فان لم يتذكر
الراوي المروي بنظر المكتوب بعد علمه انه خطه او خط الثقة وصونه بيده بحيث لا يصل اليه يد غيره
او مختوما بختمه او في يد امين على هذه الصفة حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة بذلك ووجب

اي الرواية والعمل به عندهما والاكثر وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه بشهادة في الصك
اي كتاب الشهادة والقاضي خطه او خط نائبه بقضائه بشيء في السجل الذي بديوانه ولم يتذكر كل منهما
ذلك فروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يحل له ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر كل منهما
مضمون المكتوب لان النظر في الكتابة لمعرفة القلب كالنظر في المرآة للرؤية بالعين والنظر في المرآة اذا
لم يفده ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتابة اذا لم يفده تذكره يكون هدرا اي الرواية والشهادة
وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما الا بالتخمين فبصورة الخط
لا يستفيدون علما من غير التذكر وعن ابي يوسف في رواية بشر عنه الجواز في الرواية اي في رواية
الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف تغييره بان يكون بيده او بيد امين والتغيير في امور الدين
غير متعارف اذ لا يعود به نفع الى احد ودوام الحفظ والتذكر متعذر والسجل اذا كان في يده
اي وجواز عمل القاضي بمجرد خطه او خط معروف مفيد قضاءه بقضية في مكتوب محفوظ بيده لا يصل
اليه يد غيره او مختوم بختمه او بيد امينه الموثوق به لان حفظ القاضي جميع حادثات الوقائع متعذر
عادة ولهذا كان من اداب القاضي كتابة الوقائع وايداعها قمطرة وختمه بخاتمه ولو لم يجز له الرجوع
اليها عند النسيان لم يكن له فائدة وقد ينال فائدته يظهر عند تذكره وان لم يظهر عند عدم التذكر
لا الصك اي لا يجوز عنده عمل الشاهد بمجرد الخط اذا لم يكن بيده اذ صوغ الشهادة على البينة بالشهود
به والصك اذا كان بيد الخصم لا يحصل الامن فيه من التغيير وعن محمد في رواية ابن رستم عنه يجوز العمل
للمذكورين بمجرد الخط اذا تيقنوا انه خطهم في الكل اي في الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك
بيد الخصم تيسيرا على الناس والخط يندر تشبيهه بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما والنادر لا يبنى
عليه الحكم لنا اي للصاحبين والاكثر عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم [illegible] للعا
بلا رواية ما فيه للعاملين بل لمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن
حزم وقد سبق ما بينه في فصله العمل بخبر العمل واجب او لانه اي عملهم بكتابه بمجرد معرفة الخط
شاهد لما تقدم من قبول كتاب الشيخ الى الراوي بالتحديث عنه بلا شرط بينة على ذلك
وهذا اي جاء العمل بمقتضى المكتوب بمجرد معرفة الخط اولى من عمل الراوي بكتاب الشيخ بلا بينة لان
احتمال التزوير فيه ابعد وما قيل النسيان غالب فلو لزم التذكر بطل كثير من الادلة الشرعية
غير مستلزم لمحل النزاع وانما يستلزمه اي محل النزاع غلبة عدم التذكر بعد معرفة الخط وهو
اي ما ذكر من غلبة عدم التذكر بعدها ممنوع والعزيمة في الاداء ان يكون باللفظ نفسه
والرخصة فيه ان يكون المؤدي معناه بلا نقص او زيادة للعالم باللغة ومواقع الالفاظ اذ كل لفظ
مفرد الكلام لو مركبا له موقع من المعنى يراد به بحسب الوضع والاستعمال اللغوي والعرفي ويحسن في
الاصول والمناقضة فلا يعرف مراد المتكلم الا من يعرفها وقال فخر الاسلام رحمه الله في ذلك بالشرط المذكور
الا في نحو المشترك من الخفي والمشكل والا في المجمل والمتشابه فانه لا يجوز اصلا بخلاف العام

والحقيقة المحتملين للخصوص والمجاز على ترتيب اللف والنشر فانه يجوز فيه للفقيه لا للغوي
فقط اما المحكم اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة كذا فسره فخر الاسلام
في هذا المقام منهما اي العام والحقيقة فلكل عالم باللغة اي معرفتها فيه واختلف مجيزو الحنفية الرواية
بالمعنى في الجوامع اي جوامع الكلم في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بجوامع الكلم
في صحيح البخاري وبلغني ان جوامع الكلم ان الله عز وجل يجمع الامور الكثيرة التي كانت تكتب في
الكتب قبله في الامر الواحد او الامرين او نحو ذلك وقال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع المعاني
في الكلمة القليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن انواعا من الاحكام كالخراج بالضمان
حديث حسن رواه اصحاب السنن وتقدم معناه والعجماء جبار متفق عليه قال ابو داود والعجماء المنفلتة
التي لا يكون معها احد وقال ابن ماجه الجبار الهدر والذي لا يغرم فقال بعضهم يجوز للعالم بطرق
الاجتهاد اذ الاشتمال على ظاهر المعنى وذهب فخر الاسلام والسرخسي الى المنع لاحاطة الجوامع
بمعان قد يقصر عنها عقل ذوي الالباب والرازي منهم اي الحنفية وابن سيرين في جماعة على المنع
مطلقا قال الشارح اي سواء كان من المحكم اولا كذا ذكره غير واحد وفيه بالنسبة الى الرازي
نظر فانه لفظه قد حكينا عن الشعبي والحسن انهما كانا يحدثان بالمعاني وكان غيرهما يحدث باللفظ
والاحوط عنده تادية اللفظ وسياقته على وجهه دون الاقتصار على المعنى سواء كان مما يحتمل التاويل
او لا الا ان يكون الراوي مثل الحسن والشعبي في اتقانهما للمعاني والعبارات التي هي مناما عنها غير
فاصلة عنها فلا مفسرة وهذا انهما كانا يفعلانه في اللفظ الذي لا يحتمل التاويل ويكون للمعنى
عبارات مختلفة فيعبران تارة بعبارة وتارة بغيرها فاما ما يحتمل التاويل من الالفاظ فانا لا نظن بهما
انهما كانا يغيرانه الى لفظ غيره مع احتماله للمعنى غير معنى لفظ الاصل واكثر فساد اخبار الاحاد وتنافيها
واستحالتها من هذا الوجه وذلك لانه قد كان منهم من يسمع اللفظ المحتمل للمعاني فيعبر هو بلفظ لا
يحتمل الا معنى واحدا على انه هو المعنى عنده فيفسده انتهى ولا يخفى انه ليس بصريح في خلاف ما نقله
المصنف ويجوز ان يكون له نقل اخر عنه اصرح من هذا فيما نقل عنه لنا فيما عليه الجمهور العلم بنقلهم
اي الصحابة احاديث بالفاظ مختلفة في واقعة متحدة كما يعلم ذلك من تتبعها في دواوين السنة ولا منكر
لوقوع ذلك منهم وما عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوه او قريبا منه عن عمرو بن
ميمون قال كنت لا يفوتني عشية خميس الا اتي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فما سمعته يقول لشيء
قط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كانت ذات عشية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغرورقت عيناه وانتفخت اوداجه ثم قال او نحوه او مثله او شبيه به قال فانا رايته وازراره محللة
مرفوع صحيح اخرجه احمد وابن ماجه وعن حماد عن ابي الدرداء رضي الله عنه انه كان اذا حدث عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال نحوه او شبهه اخرجه الدارمي موقوف منقطع رجاله ثقات ولا منكر على
قائله فكان وقوع ذلك منهم من غير نكير من احد منهم اجماعا على جواز الرواية بالمعنى ولنا ايضا بعثتم

صلى الله عليه وسلم الرسل الى النواحي بتبليغ الشرائع بلا الزام خصوص لفظ اذ لعلم بجواز الرواية
بالمعنى كان يلزم ويعول عليه النم ينقل الينا و لنا ايضا ما روى الخطيب في كتاب الكفاية في معرفة اصول
علم الرواية عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقلنا بابائنا وامهاتنا انا لنسمع منك ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه
وسلم اذا لم تحلوا حراما او تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس انتهى وقال الحافظ العراقي رواه ابن منده
من حديث عبد الله بن سليمان قال قلت يا رسول الله الحديث وزاد فجاحضره فذكره ذلك للحسن فقال
لولا هذا ما حدثنا انتهى وغايته ما ذكر فيه انه ينتهي الى عبد الله وهو تابعي على الصحيح ليس له صحبة
والارسال غير ضاير في الاسناد من الثقة بل هي منه زيادة مقبولة واما الاستدلال للجمهور بحل بتفسيره
اي بالاجماع على جواز تفسير الحديث بالعجمية فانه اذا اجاز تفسيره بها فلان يجوز بالعربية اولى
فمع الفارق اي قياس مع الفارق اذ لولاه اي تفسيره بالعجمية امتنع معرفة الاحكام للعجم الغير لان
العجم لا يفهم العربي الا بالتفسير ولذا يجوز تفسير القرآن بجميع الالسن ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وايضا
من الادلة على تجويزه العلم بان المقصود المعنى لان الحكم يثبت به لا باللفظ من حيث هو وهو اي
المعنى حاصل فلا يضر اختلاف اللفظ واستثنى فخر الاسلام السابق لانه اي النقل بالمعنى المشترك كره
تاويله اي الراوي بعد الاقسام وليس تاويله حجة على غيره كقياسه اي كما ان قياسه ليس بحجة
على غيره بخلاف المحكم فان النقل فيه بالمعنى لا يفضي الى الغلط والمحتمل للخصوص اي وينقل الفقيه
العام المحتمل للخصوص بالمعنى على الوجه الذي يستفاد منه الخصوص محمول على سماعه المخصص كحمله
اي الراوي بعد المفسر بخلاف روايته حيث يحمل عمله بخلاف روايته على الناسخ اي على سماعه الناسخ
لمرويه ويشكل استثناء فخر الاسلام بترجيح تقليده اي الصحابي فانه يجري فيه الدليل المذكور
لاستثنائه بان يقال ما ادى اليه اجتهاده انما هو تاويله وليس تاويله حجة على غيره فانا نجيب
بانا انما نرجح تقليده بحمله اي ما قلده فيه على السماع فالجواب انه اي حمله على السماع ثابت مع امكان
قياسه اي يمكن ان يقال في ساء اجتهاده ذا لكنا في نحو المشترك من الخفي والمشكل اذا حمله على
بعض وجوهه يحمل على السماع مع امكان تاويله ويقدم اجتهاده بترجيح اجتهاده لمشاهدته
الامور الموجبة لعلمه بان العلة ما ذكر فان قيل ترجيح اجتهاد الصحابي على اجتهاد غيره باطل
لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه
غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجة وابن حبان وغيرهم
كما يشير اليه بقوله والى من هو افقه منه باعتبار وانه يدل على ان المحمول اليه وهو التابعي قد
يكون افقه من الحامل الصحابي ولا يقدم اجتهاده على الافقه على الافقه فالجواب انه صلى الله عليه
وسلم قلله اي كون المحمول اليه افقه فكان الظاهر بعد الاشتراك بين الصحابة وغيرهم في الفقه
افقهيتهم الى الصحابة وهذا بناء على حمله على حقيقته لا على مجازه المشهور وهو التكثير

الا قليلا فيحمل على الغالب وهو فقاهتهم والتحقيق انه لا يترك اجتهاد اي مؤداه لاجتهاد
الافقه وترك الاجتهاد لاجتهاد الافقه في الصحابة ليس لكونه افقه بل لقرب سماع العلل اي لقرب احتمال
كونه سمع نصا دالا على علية العلة او نحوه اي ما يجري مجراه تقسيم بقيام سمعهما ثم بينه بنزوله من مشاهدة
ما يفيدها اي العلة من القرائن وعلى هذا الترجيح يجيزه اي النقل بالمعنى في المجمل ولا يباحي هذا
قوليهم اي الحنفية ولا يجوز النقل بالمعنى في المجمل والمتشابه لانهم انما منعوه كما ذكره من تعليلهم لانه
لا يوقف على معناه اذ المجمل لا يستفاد المراد منه الا ببيان سمعي والمتشابه لا ابتلاء بمعناه في الدنيا اصلا
قال الشارح والمصنف ينزل بين ذلك لكنه يقول اذا رواه بمعنى على انه المراد صح حملا على السماع فانا
اذا علمنا بتركه العمل بالحديث الذي رواه من المفسر حكمنا بانه علم انه منسوخ اذ كان يحرم عليه ترك
العمل بالحديث فكذلك اذا روى المجمل بمعنى مفسر على انه المراد منه حكمنا بانه سمع تفسيره اذ لا يحل ان
يفسره برايه فالحاصل ان الاقسام خمسة المفسر الذي لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى اتفاقا
بعد علمه باللغة والحقيقة والعلم المحتملات للمجاز والتخصيص فيجوز مع الفقه واللغة فلو لم يعرف باب
التخصيص كقوله سبحانه والله بكل شيء عليم عام خص به رجع الجواز الى الاكتفاء بعلم اللغة فقط اعتبر وقيد محكما
لا يحتمل الوجهان واحد او المشترك والمشكل والخفي فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا عندهم لان المراد لا يعرف الا
بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره وحكم المصنف بجواز ذلك لانه دائر بين كونه تاويله او سمعه وكل
منهما من الصحابي مقدم على غيره ومجمل ومتشابه فقالوا لا يتصور نقله بالمعنى لانه فرع معرفة المعنى
ولا يمكن معرفتها والمصنف يقول لكنه يقول اذا عين معنى على انه المراد حكمنا بانه سمعه على وزان
ما تقدم في تركه لمن سمع الناسخ هكذا ولهذا وما هو من جوامع الكلم فاختلف المشايخ فيه كذا افادة المحقق
رحمه الله انتهى قالوا اي المانعون قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما
سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وغيرهم فحض على نقل الخبر
على الوجه الذي سمعه وهذا انما يتحقق اذا رواه بلفظه قلنا قوله نضر الله الخ اي نضره حث على الاولى
في نقله سواء كان دعاء اي جعله وزينه او خبرا عن انه من اهل نضرة النعيم قيل هو بتخفيف الضاد والمحدثون
يثقلونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد وابو عبيدة بالتخفيف وقيل معناه حسن الله
وجهه في خلقه اي جاهه وقدره وعن فضيل بن عياض ما من احد من اهل الحديث الا وفي وجهه
نضرة لقول النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع الحديث فلا يمنع خلافه اي خلاف الاولى وهو النقل
بالمعنى وفي الشرح للمصنف ويمكن ان يقال ايضا بالوجوب فان من نقل المعنى اداه كما سمعه ولذلك
بين المرجع اداءه كما سمعه فان قيل هو اي المانع من خلافه قوله فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه افاد اي الراوي قد ينقص لفظه عن استيفاء ما اشتمل عليه اللفظ النبوي من الاحكام اذ لا
يدرك ما يدرك غيره فينتفي احكام يستنبطها الفقيه بواسطة نقله بالمعنى وقصور لفظه قلنا
غايته اي غاية قصور لفظه عن استيعاب ذلك انه كنقل بعض الخبر بعد كونه حكما تاما وهو

جايز كما تقدم وقد يفرق بين هذا وبين حذف بعض الخبر الذي لا تعلق له بالباقي تعلقا يغير المعنى بان لا يبعد
للحاذق من نقل الباقي في غيره وكيلا تنتفي الاحكام المستفادة منه بخلاف ما نقص لفظة
عنها فانها اي الاحكام التي ليست مستفادة منه تنتفي لعدم مفيدها بل الجواز اي جواز
النقل بالمعنى يؤدي الي الاخلال بمقصود الحديث بتكرير النقل كذلك اي بالمعنى يعني بتجويزه يتجوز
الي التكرار وفي كل مرة تحصيل تغير ما فتتلاحق الاوهام ليؤول الي تغير فاحش بفوت المقصود اجيب
بان تقييد الجواز للنقل بالمعنى بعدمه اي عدم الاخلال بالمقصود ينفيه قال الشارح اي اذا
النقل بالمعنى لانه خلاف الفرض انتهى ولا يخفى انه يعني الشيخ العضدي الجواب ان فرض تغير ما في
كل مرة مما لا يتصور في محل النزاع فان الكلام فيمن نقل المعنى سواء من غير تغيير اصلا والا لم يجز
اتفاقا وفيه قد اختلف في جواز نقل الحديث بالمعنى والنزاع فيمن هو عارف بمواقع الالفاظ واما
غيره فلا يجوز منه اتفاقا انتهى فالمعنى منفي ما ذكر من التادية الي الاخلال مسئلة المرسل
قول الامام من ائمة النقل وهو من له اهلية الجرح والتعديل الثقة قال عليه السلام كذا يترك
العدل مع حذف من السند وتنبيه اي الامام القايل بالتابعي او الكبير منهم اي التابعين كعبيد
الله بن عدي وقيس بن ابي حازم اصطلاح من المحدثين المنقطع في التوريث والمعضل باصطلاح
المشهور المحدثين وهو ما سقط من رواته قبل الصحابي راو او اثنان فصاعدا الا من موضع واحد
والمعضل المشهور عندهم وهو ما سقط من موضع واحد وتسمية قول التابعي منقطعا كما عن الحافظ
البرديجي خلاف الاصطلاح المشهور اي المنقطع وهو اي قول التابعي الموقوف عليه هو المقطوع كما
ذكره الخطيب وغيره فان كان المرسل صحابيا فالحكي الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول
ابي اسحاق الاسفراييني لا يحتج به وما عن الشافعي من نفيه اي نفي قبوله الا اذا علم ارساله
اي الصحابي عن غيره كما نقل عنه في المعتمد ابي ولعدم الاعتداد ذهب ابي نصير في اصول فخر الاسلام
بعد حكاية الاجماع على قبول مرسل الصحابي وتفسيره ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت
صحبته وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان ذلك مقبولا وان احتمل الارسال لان من يثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان
يصرح بالمعاني عن غيره انتهى او كان المرسل غيره اي غير صحابي فالاكثر اي فمذهب اكثر العلماء
منهم الائمة الثلاثة ابو حنيفة ومالك واحمد في اظهر الروايتين عنه والظاهرية واكثر اهل الحديث من عهدات دون المدلس
التبع والشافعي قال ان عضد باسناد او ارسال مع اختلاف الشيوخ من المرسلين او بقول
صحابي او اكثر العلماء او عرف المرسل انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا اي وان لم يوجد امر من هذه الخمسة
لا يقبل قيل وفيه ما اي الشافعي قبوله مع كونه مستفيضا كما ذكرنا ايضا بكونه اي المرسل من كبار
التابعين وقوله ايضا الحفاظ فما نقص اي بكون ما سمعه انتقص فكره الحافظ العراقي عن نص الشافعي
وابن ابان يقبل في القرون الثلاثة ومن بعدها اذا كان المرسل من ائمة النقل وروي

لمن لا علم ... ممن ناقضه لفقهه قال اي المانعون ايضا التنقل بالمعنى

وتنزيل

اثنان فصاعدا

وما
الحفاظ مرسله كما رواه مسنده والحق اشتراط كونه من ائمة النقل مطلقا اي في القرون الثلاثة
وبعدها لنا اي في قبول المرسل من ائمة الشان جزم العدل بنسبة المتن اليه صلى الله عليه وسلم
بقوله قال يستلزم اعتقاده ثقة المسقط والا كان ملبسا قادحا فيه والغرض انتفاؤه وكونه
اي المرسل من ائمة الشان تقوي الظهور في المطابقة اي في مطابقة الخبر للواقع او في مطابقة
اعتقاده ثقة المسقط للواقع وهو الاوجه والا اي وان لم يعتقد ثقة المسقط لم يكن عدلا او ان
لم يعتقد ثقته لم يكن اماما والاوجه ان المعنى ان لم يعتقد ثقته اعتقادا مطابقا يلزم اما الامرين
عدم العدالة ان لم يعتقد وعدم كونه اماما ان اعتقد ولم يكن مطابقا ولذا اي لا استلزام جزمه
ذلك حين سئل النخعي الاسناد الي عبد الله اي لما قال الاعمش لابراهيم النخعي اذا رويت لي
حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده الي قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه
واذا قلت قال عبد الله فغير واحد اي فعدة رواه غير واحد وهذه الحكاية عن كرة الرواه وقال الحسن متى قلت
لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين
سمعته او اكثر فافادوا ان ارسالهم عند اليقين او قريب منه فكان المرسل اقوى من
المسند وهو اي كونه اقوى منه مقتضى الدليل فان قيل تحقق من الائمة كسفيان
الثوري وبقية تدليس التسوية كما سبق وهو اي ارسال من تحقق فيه هذا التدليس مشمول
بدليلكم ما اوهم الي البيان اي قبيل الاجماع بما اوهم التدليس من حيث الائمة المذكورين موقوفا
الي ان يبين ارساله عن ثقة اولا قيد النافي لحجية المرسل او محله اي الوقف الاختلاف اي اختلاف
حال المدلس بان علم انه تارة يحذف الضعيف عند الكل وتارة يحذف المضعف عند غيره الثقة عنده بكر
بخلاف المرسل فانه يجب الحكم فيه بان المحذوف ليس مجمعا على ضعفه بل ثقة او من يعتقد الامام الحاذق
انه ثقة واستدل للمختار بقبول اشتهر ارسال الائمة كالشعبي والحسن والنخعي وابن المسيب وغيرهم
واشتهر قبوله اي قبول مرسلهم بلا نكير فكان قبوله بلا نكير اجماعا لا يقال لو كان قبوله اجماعا
لم يجز خلافه لكونه خرقا للاجماع واللازم منتف اتفاقا لانا نقول لا نسلم ذلك لان ذلك اي عدم جواز
الخلاف انما هو في الاجماع القطعي وهو هنا ظني لانه سكوتي لكن يعترض هذا الاجماع الحاصل
قبل لهم بلا نكير بقول ابن سيرين لا نأخذ بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا يباليان عمن
اخذا الحديث يعني يروون الحديث عن الثقة وغيره وهو اي عدم مبالاتهما المذكورة وان لم يستلزم
ارسالهما عن غير ثقة اذ اللازم لمن يعد القابل للمرسل ان لا الامام العدل لا يرسل الا عن ثقة
لا يستلزم كونه لا يرسل الا عن ثقة ان لا يأخذ الا عنه اي عن ثقة اذ في الاخذ عن غير الثقة وذكره
عند الرواية نكرة التهمة على المروي عنه بخلاف الارسال فان التهمة فيه على المرسل فلو هو مستند
مزع ناف للاجماع اذ لا اجماع مع مخالفة ابن سيرين وهو اي نقل الاجماع على قبوله خطا وان كان مخالفته
خطأ لانه علل بما لا يصلح مانعا كيف والعدل لو اخذ عن غير ثقة فهو ثقة يبينه اذا روي ولا يرسل عنه

المذكورة ... اي سوى الدليل له ونقل الحجية ما ... علي انه لم يرسل الا عن ثقة ووقف

لانه غش في الدين واحتج الاكثر لقبوله بهذا الاجماع وقد عرفت ما فيه وبتقدير تمامه اي الاجماع
لا يفيدهم اي الاكثر تعميما في ايمة النقل وغيرهم فان المذكورين من ايمة النقل فلم يجب في غيرهم
والمعنى قبول ارسال الامام الثقة سوا كان من ايمة النقل او لا وايضا احتج الاكثر بان رواية الثقة
العدل عمن اسقطه توثيق لمن اسقط لان الظاهر من حاله انه لا ينقل بحال وصرح بالتعديل ودفع
هذا بان ظهور المطابقة ظن الجاهل بحال الساقط في نفس الامر ثقة الساقط ممنوع اذ جهله
بحاله يمنع اعتبار تقته بمعنى انا نجيز توثيق العدل اذا كان من ايمة النقل لانه ثقة من امام
عالم باحوال الرواة والظاهر كونه مطابقا لكون الساقط ثقة في الواقع واذا لم يكن عالما بها
فلا عبرة بظنه ثقته فانتفي ظهور مطابقة ظنه ذلك ولعل التفصيل في المرسل بين كونه من الايمة
فيقبل والا فلا مراد الاكثر من الاطلاق لقبول المرسل بشهادة اقتصار دليلهم للقبول على
الايمة اي على ذكر ارسالهم والا اي وان لم يكن مرادهم هذا التفصيل فبعيد قبول لم توثيق من لا يعرف
على علم وتثبت اي مثل هذا الاطلاق وارادة المقيد من اوايل الايمة كثير فلا يكون قول الاكثر
مذهبا غير المفصل النافون لقبوله قالوا لو لا ارسال فيستلزم جهالة الراوي عينا وصفة
فيلزم من قبول المرسل القبول مع الشك في عدالة الراوي اذ لو سئل عنه لم يعدل لجاز ان
يقول نعم قلنا ذلك اي الاستلزام المذكور في غير ايمة الشان واما الايمة فالظاهر انهم لا يجوز
نقل الساقط الايمة عليهم بكونه ثقة قالوا ثانيا لو جاز العمل بالمرسل فلا فائدة للاسناد
فيلزم اتفاقهم على ذكره عبثا قلنا الملازمة ممنوعة بل يلزم الاسناد في غير الايمة ليقبل منه
لانا لا نقبل مروي غيرهم الا بالاسناد فالفائدة في حقهم قبول روايتهم والفائدة في الايمة افادة
مرتبته اي الراوي المنقول عنه للترجيح عند التعارض بان يكون الصحابي افقه واوثق الى غير
ذلك فهذا فائدة الاسناد في الايمة والفائدة الاخرى رفع الخلاف في قبول المرسل ورده اذ لا
خلاف في قبول المسند والفائدة الاخرى فحص المجتهد بنفسه عن حال الراوي ان لم يكن مشهورا
بالعدالة والامانة الظنية فيمن لم يكن باحثا عن حال الراوي المرسل كما نزع الشافعي والمحققون اسند
ولم يرسل لعدم شهرة المرسل وعدم شهرته يستلزم كونه من غير الايمة وقد عرفت عدم قبول
ارسال غير الايمة فالاسناد للقبول وقوله فينال المجتهد ثوابه اي الاجتهاد ونقوى ظنه بفحصه
المروي لان الظن الحاصل بفحصه اقوى من الظن الحاصل بفحص غيره بدل على ان الاسناد يحصل التشبت
وقوة الظن فيهما تدافع قالوا ثالثا لو قبل المرسل قبل المرسل في عصرنا ايضا
لوجود العلة الموجبة للقبول من السلف في عدل كل عصر قلنا نلتزمه اي قبول المرسل في كل عصر اذا
كان المرسل من العدول وايمة الشان ولا يقبل اذا لم يكن كذلك قال الشافعي ان لم يكن ذلك العاضد
وهو ما سبق من احد الامور الخمسة المفاد بقوله اذ عضد باسناد الى ارسال الى اخره لم يحصل
الظن وهو اي عدم حصول الظن عند انتفاء ذكر العاضد ممنوع بل الظن حاصل بدونه

اي دون ذلك العاضد بما ذكرنا من صحة العمل بمسنده الى اخره وقد شرح اي لو تستن الشافعي
في قوله باعتضاد المرسل بمرسل اخر او بمسند فقيل ضم غير المقبول الى المرسل ضم غير مقبول
الى مثله في عدم القبول فلا يفيد الظن لان كل واحد منهما لا يفيد الظن فكذلك المجموع وفي
ضم غير مقبول الى الحديث لا يفيد بل الظن قد يحصل عنده اي عند الضم والتركيب مع انه لا يحصل بكل
واحد منهما منفردا كما يقوي الظن به اي بالظن لو كان الضم حاصلا قبله اي قبل الضم بكون
المنضم اليه معينا له وتعاضده في نقد طرق الضعيف بغير الفسق مع العدالة قيل و الجواب
اي كون العمل بالمسند اذ انضم الى المرسل والمرسل وقابله ابن الحاجب والجواب عن الثاني
ردا علي قوله ولو ردا بان المسند يبين صحة اسناد المرسل فيحكم له اي للمرسل مع ارساله اي مع
كونه مرسلا بالصحة صلة الحكم وليس المراد بالصحة المعتبرة في الصحيح عند المحدثين بل الثبوت
والاحتجاج به ادنا ما ذكره ابن الصلاح ودفع هذا الجواب التاني ايضا بان الشارح وافقه الشراح الذين
المشي بانه انما يلزم تبين صحة الاسناد الذي فيه الارسال بالمسند لو كان الاسناد في
كليهما واحدا لكن المذكور اظهار الساقط ولم يعتبره الشافعي اي اعتضاد المرسل
بالمسند عليه اي على كون الاسناد في كليهما واحدا فيتناول ما اذا تعدد اسنادهما ولا يلزم من
صحة الحديث باسناد صحته باسناد اخر واجيب بانه يعمل بالمرسل وان لم يثبت عدالة رواة
المسند ويعمل بالمرسل بلا التفات الى تعديلهم اي رواة المسند بخلاف ما لو كان العمل
به اي بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعد ثبوت عدالة رواته واعلم ان عبارة الشافعي لم تتفق على اشتراط
عدالتهم اي رواة المسند وهي اي عبارته قوله والمنقطع مختلف فمن شاهد اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم من التابعين فحدث حديثا منقطعا عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر عليه بامور
منها ان ينظر الى ما ارسل من الحديث فاذا شركه الحفاظ المامونون فاسندوه بمثل معنى ما روى
كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه وهذه الصفة في المخرجين لا في سندهم فالمراد من
الصفة الحافظة حاصله الفرق بين المخرجين والرواة فان المخرجين مثل البخاري ومسلم والرواة
الذين يذكرون في السند وانه يستنبط من قول الشافعي فاسندوه ان الموصوفين بالحفظ والامانة
المخرجون لا ان الاسناد يضاف اليهم في عرف المحدثين وكون مخرج الحديث حافظا امينا لا يستدعي
كون رجال يذكرهم في السند على هذا الوصف فغاية ما يلزم من عبارة الشافعي اشتراط الصفة
المذكورة في مخرج المسند المشارك المرسل في معنى حديثه لا في رواة سنده المتصل وكان الايراد
الذي قرره ابن الحاجب مبنيا على اشتراط الصحة اي صحة السند في السند العاضد والجواب
مبني اي هو مبني على تخلف منه الصحة اذ يقال حينئذ ان ثبت اي المسند والمرسل دليلين وان لم يكن
احدهما صحة بنفسه فقد يفيد في التعارض بان يرجح بهما عند معارضة دليل واحد فيعني قبول
الشافعي المرسل عند الاعتضاد به اعتباره للترجيح واما تحسينه ارسال ابن المسيب فيفيه

المسند الى المرسل العمل به اي بالمسند حينئذ لا بالمرسل
فالظن انما يحصل بالمسند لا بغيره ودفع الاول وهو
صح صح

كذا قال الشارح وفيه ما فيه
صح

ت

من

ب

ماية

اي

قولان لاصحابه احدهما ان مراسيله فتشت فوجدت مسندة والثاني انه نزح بها لكونه من اكابر علما
التابعين قال الخطيب الصحيح عند الثاني فعلى هذا لا يختص به بل كل من كان مثله يكون مرسله يحتج
به وما علم امن من التحقيق وصنع امام الحرمين من ادرج قول المحدث عن رجل في حكمه اي المرسل من المنزل
عند قابل المرسل وليس كذلك فان فيه جهالة اي المحدث به اي بمن روي عنه حال كونه مجهولا ليس كذلك
اي من روي عنه من حيث انه يستلزم توثيقه هكذا في نسخة الشارح وفي نسخة اعتمادي عليها بل يستلزم
توثيقه وهذا احسن نعم يلزم كون قول المحدث عن الثقة تعديلا بل كونه في حكم المرسل اولى لتصريحه
بالثقة فقوله حدثني الثقة تعديل فوق الارسال عند من يقبله بخلافه اي قوله عن الثقة عند
من يرده اي المرسل فانه لا يعتبره ان عرفت عادته اي القائل عن الثقة فيه اي في قوله حدثني
ثقة ان يكون ذلك الشخص ثقة في نفس الامر فانه حينئذ يقبله من يرد المرسل كمالك اي
كقوله حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله بن الاشج ظهر ان المراد بالثقة مخرمة بن بكير وقوله حدثني
الثقة عن عمرو بن شعيب قيل الثقة عبد الله بن وهب وقيل الزهري ذكره ابن عبد البر واستنري
مثله اي اطلاق الثقة على من هو ثقة في نفس الامر للشافعي ذكره ابو الحسن السجستاني في كتاب
فضائل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرنا الثقة عن
ابن ابي ذئب فابن ابي فديك ولا يجوز ان يرده اي عدم قوله حدثني الثقة اذا لم يعرف عادته يلزمه بيانه
ابهامه في التعديل الا الجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط في حق العالم بالجرح والتعديل مسئلة
اذا كذب الاصل اي الشيخ الفرع اي الراوي عنه بان جزم بالنفي فقال ما رويت هذا الحديث لك او
كذبت علي سقط ذلك الحديث اي لم يعمل به للعلم بكذب احدهما لا بعينه وهو قادح في قبول الحديث
وههنا التفصيل يسقط اضطراب السمعاني ثم السبكي عدم سقوطه لاحتمال نسيان الاصل ثم تبعه وانه
للفرع ونقل الاجماع لعمهم احدهما اي في ذلك الحديث نقله الشيخ سراج الدين الهندي والشيخ قوام الدين
الكاكي قال الشارح وفيه نظر فان السرخسي وفخر الاسلام وصاحب التحقيق حكوا في انكار الراوي
روايته مطلقا اختلاف السلف وهما اي الاصل والفرع على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت اي المتيقن من
عدالتهما بالشك في زوالها وان شك الاصل فلا يحكم بالنفي بل قال لا اعرف اني رويت هذا الحديث
لك او لا اذكره فالاكثر من العلماء منهم مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين على ان الحديث يحتج اي
يعمل به ويحتج خلافا لابي يوسف نحو ما من اصلا فيما في قاض يقوم البينة بحكمه ولا يذكره ذلك القاضي
حكمه التي قامت البينة به بعده اي البينة ابو يوسف فلا ينفذ حكمه وقبلها محمد فينفذ ونسبه
بعضهم القول لابي يوسف غلط لان المسطور في الكتب انما هو الاول ولم يذكرها اي في مسئلة القاضي الذي نسي
لحكمه قولا لابي حنيفة فضمه مع ابي يوسف بجامع التبين وعلى المنع الكرخي والقاضي ابو زيد
وفخر الاسلام واحمد في رواية العامل للرواية مع انكار الاصل فان الفرع عدل جازم بالرواية
عن الاصل غير مكذب لان الفرض شك الاصل لا تكذيبه فيقبل لوجود المقتضي وعدم المانع لكون الاصل

وجوز ان نسيانه لا يزيد عليهما بل دونهما قطعا كذا قال الشارح وفيه ما فيه كما اشار اليه بقوله
ويفرق بينهما وبينه بان حجيته اي الحديث بالاتصال به وفي نسخة منه صلى الله عليه وسلم وينبغي
معرفة المروي عنه له اي للمروي ينتفي الاتصال وهو اي انتفاء الاتصال منتف في الموت والجنون
وقد يقال لا نسلم الانتفاء في النسيان لان اخبار العدل اثبت وجود الاتصال مع الكذب لو رو لا
يشترط في الاتصال دوام استحضار الراوي اياه والاستدلال بان سهيلا بعد ان قيل له حدث
عنك ربيعة انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين فلم يعرفه صار يقول حدثني ربيعة
عني كما اخرجه ابو عوانة في صحيحه وغيره دفع بانه غير مستلزم للمطلوب وهو وجوب العمل به فانه
لا يستلزم بنقل ذلك على طريقة اسناد الحديث وتصحيح رواياته وانما كان ينقله على طريقة حكاية
الواقعة ولو سلم استلزامه له على رايه فرايه ليس بحجة اي على غيره فلا يكون رايه حجة على
غيره ولو سلم كون رايه حجة على غيره فعلى الجازم بصحة هذا النقل عن سهيل فقط لا عموم
الناس قالوا اي النافون للعمل به قال عمار لعمر اتذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية
فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت وصليت فقال عليه السلام انما كان
يكفيك ضربتان فلم يقبله عمر معناه في صحيح البخاري وسنن ابي داود وانما لم يقبله اذ كان ناسيا
له فانه لا يظن بعمار الكذب ولا يجمع عدم القبول مع التذكر له ورد بانه اي هذا المأثور عن
عمار وعمر في غير محل النزاع فان عمارا لم يرو عن عمر ذلك بل عن النبي صلى الله عليه وسلم ورد هذا
الرد بان عدم تذكر غير المروي عنه وهو عمر ههنا الحادثة المشتركة بينه وبين الراوي لها اذا منع
قبول الحكم المبني عليها اي على رواية تلك الحادثة فنسيان المروي عنه وهو الشيخ اصل
روايته لها اولى ان يمنع قبول حكمه من ذلك لان غير المروي عنه ليس اصلا بالنسبة الى روايته
بخلاف هذا فالوجه رده تفريع على رد الرد اي الوجه ان قوله في غير محل النزاع مردود لانه
اذا لزم منه محل النزاع بطريق اولى كان داخلا في المقصود او المعنى فالوجه رد مثل هذا الحديث
الذي انكره الاصل وارجع الشارح ضمير رده الى عمر ولا معنى له لكن لا يلزم الراوي ان لا يعمل
بروايته لان غاية ما يلزم من الاثر المذكور ان عمر لم يقبل ما رواه عمار بحسب ما اقتضاه
اجتهاده وذلك لا يستلزم عدم كونه حجة لا عنده ولا عند غيره لدليل القبول اي لقيام دليل قبوله
في غيره حيث جزم بصحة هذه الحادثة فلزمه العمل بمقتضاه وهو جواز التيمم لمن ابتلي بمثل
تلك الحادثة فيما نحن فيه واما قول النافين للعمل به لم يصدقه اي الاصل الفرع فلا يعمل به
كشهادة الفرع عند نسيان الاصل اي مع الغفلة والنسيان فيدفع بانها اي الشهادة اضيق من
الرواية ولذا اشترطت بشرائط لم تشترط بها الرواية وقد مر غير مرة و شهادة الفرع
متوقفة على تحميل الاصل الفرع لها فيبطل شهادة الفرع بانكاره اي الاصل الشهادة
بخلاف الرواية فانها مبنية على السماع دون التحميل وهذا انما يتم عند من شرط التحميل في رواية

مشاهدة السمع كالحنفية واما من لم يشترط كالشافعية فلا يتم عنده مسئلة اذا انفرد الثقة من
بين ثقات رووا حديثا بزيادة على ذلك الحديث وعلم اتحاد المجلس لسماعه وسماعهم ذلك الحديث وهو
معهم اي مع الثقة المذكور في ذلك المجلس لا يغفل مثلهم عن مثلها اي تلك الزيادة عادة لم يقبل
تلك الزيادة لان غلطه اي المنفرد بها وهو اي والحال انه من معهم كذلك اي لا يغفل مثلهم عن مثلها
اظهر الظاهرين من غلطه وغلطهم لان احتمال تطرق الغلط اليه اولى من احتمال تطرقه اليهم ويحمل على
انه سمعها من غير المروي عنه والتبس عليه والا اي وان لم يكن كذلك بان كان مثلهم يغفل عن مثلها
فالجمهور من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وهو المختار يقبل تلك الزيادة وعن احمد في رواية بعض
المحدثين لا يقبل لنا انه راويها ثقة جازم بروايتها فوجب قبوله كما لو انفرد بروايته حديث قالوا اي
نافوا قبول ما رواه ظاهر الوهم لتفاوتهم في السماع والمجلس المتوجهين لما توجبه قلنا انما
اي فاقد ما صار من تقدم اي من لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة فمسلم كونه ظاهر الوهم فلا يقبل ولكن ليس
هذا محل النزاع والا بان كانوا ممن يغفل تقدم فالاظهر منعه اي من كونه ظاهر الوهم عدمه اي عدم كونه
ظاهر الوهم لان سهو الانسان في انه سمع ولم يسمع في نفس الامر بعيد جدا وغفلة جمع مثلهم يغفلون
ليست بتلك المثابة في البعد بخلاف ما تقدم في الشق الاول من كونهم ممن تقضي العادة غفلتهم عنه
فان الغلط من مثلهم ابعد من سهو ذلك المنفرد في انه سمع ولم يسمع فقد علمت ان حقيقة الوجهين
بعد غفلة المنفرد وبعد غفلة من معه في المجلس في الشقين ظاهر ان تعارضا فرجح في الاول احدهما
وفي الثاني الاخر لما عرفت فان تعدد المجلس او جهل تعدده قبلت الزيادة اتفاقا لاحتمال
وقوع الزيادة في مجلس الانفراد على التقديرين والاسناد مع الارسال زيادة كذا للحديث الى النبي صلى
الله عليه وسلم مع الوقف بان وقفه ثقة على الصحابي ثم رفعه ثقة اخر الى النبي صلى الله عليه وسلم
فالرفع ايضا حينئذ يكون زيادة والوصل لذكر الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
من ثقة مع القطع لذلك بعضها من ثقة ايضا زيادة فيتأتى في كل منهما ما يتأتى في الزيادة من
الحكم خلافا فالمقدم الاكثر بكسر الدال سواء كان هو المرسل او المسند او الرافع او الواقف او الواصل
او القاطع كما هو قول بعضهم او الاكثر كذلك كما هو قول بعض المتأخرين فان قيل الارسال والقطع
كالجرح في الحديث فينبغي ان يقدما على الاسناد والوصل كما يقدم الجرح على التعديل اجيب بان تقدم
اي الجرح لزيادة العلم في الجرح لا لذاته اي الجرح وذلك اي مزيد العلم في الاسناد فيتقدم
على ضده وهذا الاطلاق عن قيد عدم معارضة الاصل وتعذر الجمع لقبول الزيادة المفاد بقوله
فالجمهور الى اخره وقوله فان تعدد المجلس الى اخره يوجب قبولها اي الزيادة سواء كانت
من راو واحد او اكثر من واحد المتبادر منها لسياق الكلام في زيادة انفرد بها الراوي
من بين الثقات فقوله او اكثر باعتبار اقتضاء علة القبول التعميم ويحتمل ان يكون معنى قوله
من راو واحد او اكثر ان يكون بمجموع الاصل والزيادة من شخص واحد او اكثر وان عارضت الزيا
دة

الاصل وتعذر الجمع بينهما بان تكون تلك الزيادة معتبرة لما لا بد لعليه الاصل وهذا معنى ما قيل غيرت
الحكم الثابت بالاصل ام لا ونقل فيما يعني هذا القول اجماع اهل الحديث ذكره ابن طاهر
وقيل في الكتب المشهورة المنع قال المحقق التفتازاني في بعض الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين مورد
الزيادة والاصل لم يقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كان تتوافق رواية
الزيادة اقل لم يقبل الا ان يتولى سهوهم في تلك المرات وان لم يكن اقل قبلت وهو اي منع قبول
الزيادة المعارضة مطلقا سواء كانت من راو واحد او اكثر مقتضى حكم اهل الحديث بعدم قبول الشاذ
المخالف لما رواه الثقات وان كان رواته ثقة بل والحاد مثلوا اي الشاذ المخالف برواية الثقة
وهو همام بن يحيى احتج به اهل الصحيح عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه
رواه اصحاب السنن ومن سواه اي الثقة المذكور انما روي عنه اي عن ابن جريج انه صلى الله عليه وسلم
اتخذ خاتما من ورق ثم القاه كما ذكره ابو داود وقال والوهم فيه من همام ولم يروه الا همام وهو متعقب
بان يحيى بن المتوكل البصري رواه ابن جريج ايضا كما اخرجه الحاكم وليس مروي الثقة المذكور بمعارض
رواية غيره وفي نسخة مع كونه لم يعارض لجواز كون قوله كان اذا دخل الخلاء الى اخره
حكاية مدة كانت قبل الالقاء فاذا حكموا بعدم قبول رواية الثقة عن ابن جريج مع كونه غير معارض
لما رواه الثقات فاولى ان يرد والزيادة المعارضة لما رواه الثقات معارض الجمع وان لم يتعدد
المجلس اي ومع وحدة الراوي وعوارض رواياتها اي الزيادة ليست اقل من تركها قبلت
والا لم يقبل الا ان يقول سهوت في مرات الحذف والمعروف انه مذهب في قبولها اي الزيادة
مطلقا اي سواء كانت مخالفة او لا من الراوي ذكر الشارح في تفسير صدر انه اي هذا ولا يبعد من هذا
الا ان يقال الاخيرا وما يستفاد من قوله وانه لم يتعدد الى اخره ولا يصح شيء منها الاول فظاهر لان محصوله
المنع لا القبول مطلقا واما الثاني فهو احد شقي قول لا تمامه وليس فيه القبول المطلق لزيادة راو واحد
كما لا يخفى والتأويل البعيد لا يرتضيه الطبع السليم فالوجه انه راجع الى ما افاد بقوله وهذا الاطلاق
يوجب قبولها من راو او اكثر وما بينهما جمل معترضة فتكون هذا مقتضى الدليل وههنا ما هو المعروف
من اختصاص القبول بما اذا كان من راو واحد لا بعيد اطلاق قبولها مع مخالفتها اي الزيادة الاصل نحو
موجبا الدليل وهو عجب لتناقضهما لان الاطلاق المذكور في نقل مذهب الجمهور قبول الزيادة المعارضة
مطلقا وان تعذر الجمع اي ربما يكون الترجيح تفسير لما طوي ذكره لظهوره يعني ان تقديم احد المعارضين
في باب التعارض يبتني من المرجحات المعروفة طريقته مسلوكة متعينة ارادتها وان لم يذكر ومنه اي
من المزيد المعارض او من هذا القبيل الزيادة الموجبة نقصا مثل وتربتها طهورا الى اخر ما بعد قوله وجعلت
لي الارض مسجدا بدل قوله وطهورا فان زيادة تربتها تنقص باخراج ما عدا التراب مما يشمله جعلت
لي الارض طهورا وانما قال على ما ظن لان اخراج ما عداه باعتبار مفهوم المخالفة وهو غير معتبر عندنا
والثاني المنع اي المورود هو الاول اي ما تفرد بالزيادة الكائنة في مجلس متحد لو الجمع في ما لا يغفل

متلهم فيه عنه اي عن ذلك المزيد وعليه اي قبول الزيادة المذكورة حمل الحنفية اياه اي مجموع المزيد والا
كونهما حالا من اثنين خبرين مفعول ثان لحمل كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل
القبض كما ثبت في الصحيحين وغيرهما بلفظ من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه وقوله صلى الله عليه
وسلم لعتاب بن اسيد لما بعثه الى اهل مكة انههم عن بيع ما لم يقبضوا رواه ابو حنيفة بلفظ ما
لم يقبض وفي سنده من لم يسم اجروا اي الحنفية المعارضة بينهما فان قلت هم لا يعتبرون
مفهوم المخالفة فلا معارضة قلت معناه لا يعتبرونه لولا للفظ وهو لا ينافي اعتباره بالقرينة
ورجحوا ما لعتاب لان فيه زيادة العموم نصا ولد الطعام وغيره لكن ابو حنيفة بلفظ ما لم يقبض
وفي سنده من لم يسم اي الحنفية وابو يوسف لم يعملا به في حق العقار لكون النص معلولا
بغرر الانفساخ بالهلاك وهو منتف في العقار لان هلاكه نادر والنادر لا عبرة به وانما اختاروا
جانب العموم ولم يقل ان المراد من العموم هنا الخصوص اذ لا يحمل المطلق على المقيد في مثله على
ما هو في مبحثه والوجه فيه اي في حديث النهي عن بيع ما لم يقبض دفع الحديث المذكور فيه ونزلهما
تعين العام وهو النهي عن بيع ما لم يقبض وظهورية الارض لا اجراء المعارضة ثم الترجيح بالعموم لما
سيأتي ويلزم الشافعية مثله اي تعيين العام وعدم اجراء المعارضة والترجيح لانه اي مثل
هذه الصورة من قبيل افراد فرد من العام كالطعام بالنسبة الى ما لم يقبض والثوب بالنسبة الى
الارض بحكم العام لا بحكم مخالف لحكمه ومن الواحد معطوف على قوله من اثنين اي وحمل الحنفية الزيادة
والاصل بدونها اذا كان راويهما [illegible] واحدا ولزم اعتبارها اي الزيادة مرادة في الاصل
كابن مسعود اي كما في رواية عن ابن مسعود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اختلف المتبايعان
ولم يكن لهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع او يترادان وفي اخرى عنه لم يذكر السلعة
رواهما ابو حنيفة لكن بلفظ البيعان والحديث في السنن وغيرها بمجموع طرقه حسن يحتج به لكن في
لفظه اختلاف ذكره ابن عبد الهادي فقيدوا اي الحنفية اطلاق حكم الاخرى التي لم يذكر فيها
من التحالف والتراد بها اي بالزيادة المذكورة وهي السلعة قائمة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا
بلا ذلك التفصيل السابق وهو انه اذا كان مرات ترك الزيادة اقل من مرات روايتها او مثلها
قبلت والا لا يقبل الا ان يتحمل سهوه في مرات الحذف وهو اي قولهم هنا هو الوجه لان عدالته
وثقته دالة على كون الحذف على سبيل السهو لا يحتاج الى ان يعبر عنه بلسانه صريحا فليس هنا
منهم من حمل المطلق على المقيد بل من باب الحذف نسيانا مسئلة خبر الواحد فيما تعم به البلوى
اي يحتاج الكل اليه حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار او تلقي الامة بالقبول
له اي مقابلته بالتسليم والعمل بمقتضاه عند عامة الحنفية منهم الكرخي لانه رد لما يتوهم من كلام
بعضهم من اختصاص هذا الجواب بالكرخي فلا يخفى ما ذكره الشارح من انه لا فائدة لقوله منهم
الكرخي لانه راجح في عامتهم كخبر مس الذكر اي من مس ذكره فليتوضأ رونه بسرة بنت صفوان

كما اخرجه اصحاب السنن وصححه احمد وغيره فان نواقض الوضوء يحتاج الى معرفتها الخاص والعام وهذا
السبب كثير التكرر ولم يشتهر ولم تتلقه الامة بالقبول قال السرخسي القول بانه صلى الله عليه وسلم
خص بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال انتهى
ولما كان هنا مظنة سؤال وهو انكم قبلتم مثله في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء عند الشروع
في الوضوء وفي رفع اليدين عند ارادة الشروع في الصلاة مع ان كلا منهما مما تعم به البلوى قال
وليس غسل اليدين ورفعهما منه اي من العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى على الوجه المذكور لانا
والبيان لشارح بقوله اذ لا وجوب يعني انا لا نثبت بكل منهما وجوبا بل استنانا ثم اذ ذلك فلا يفيد قبو
اياه فيه كالتسمية في قراءة الصلاة فاذا اثبتناها بما عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم
الله الرحمن في الفاتحة في الصلاة وعدها اخرجها ابن خزيمة والحاكم والاكثر من الاصوليين والمحد
ثين قبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى اذا صح اسناده دونهما اي بلا اشتراط اشتهار ولا تلقي الامة
له بالقبول لنا ان العادة قاضية بتفويت المتنقلين اي بحثهم عن احكام ما اي عمل اشتدت حاجتهم
اليه لكثرة تكرره لهم فنقل الشارح عن المصنف قوله واشتداد الحاجة بالوجوب وان
العادة قاضية بالقائه اي ما اشتدت الحاجة اليه الى الكثير منهم دون تخصيص الواحد والاثنين وبلزمه
اي الالقاء الى الكثير شهرة الرواية والقبول وعدم الخلاف فيه اذا روي فعدم احدهما اي الشهرة والقبول
دليل الخطأ اي خطأ ناقله او النسخ فلا يقبل اعترض الشارح بان الوجه ان يقول ويلزمه
شهرة الرواية او القبول كما قال دون اشتهار او تلقي الامة بكلمة او وكان مقتضاه ان يقول ههنا
ايضا كذلك وقد يعتذر بها بالي او ولم يدر ان شرط الوجوب بخبر الواحد فيما تعم به البلوى اذا كان
لا زمانه لا تيما وفاقه فالعلم بتحقق الملزوم متحقق بالعلم بها معا لانه عبر عن اذا تعلق العلم بها جميعا
وعدم العلم باللازم الاخير لا يستلزم مفارقته عن الملزوم وهكذا اذا علم انتفاء احدهما في نفس الامر
علم انتفاء الملزوم في نفس الامر لفرض مساواتهما اياه وعدم العلم بانتفاء الاخير لا يستلزم وجوده في
نفس الامر فذكر الواو في قوله ويلزمه الى اخره اشارة الى لزوم كل منهما وكلمة او اشارة الى ما ذكرنا
والله اعلم واستدل للمختار بمزيد وهو المختار العادة قاضية بنقله اي بنقل ما يعم به البلوى نقلا
متواترا لتوفر الدواعي على نقله كذلك ولما لم يتواتر علم كذبه ورد هذا بالمنع اي منع قضاء العادة
بتواتره اذ اللازم لكونه تعم به البلوى انما هو علمه اي الحكم الكثير لا روايته اي الحكم للامة لاستغنا
منه او يكتفي برواية البعض مع تعذر الاخرين قالوا اي الاكثرون قبلته اي خبر الواحد فيما تعم به
البلوى الامة في تفاصيل الصلاة وقبلوه في نقضها كما اي الوضوء منه بقوله عليه السلام الوضوء
من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي والقهقهة اي والوضوء منها اذا كانت في صلاة مطلقة بما
تقدم في مسئلة حمل الصحابي مرويه المشترك من طريق ابي حنيفة انه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم
قهقه فليعد الوضوء والصلاة وقبل عنه اي في حكم ما يعم به البلوى القياس اي العمل به وهو اي القياس دونه

اي خبر الواحد كما سيأتي في خبر الواحد اولى بالقبول قلنا التفاصيل ان كانت رفع اليدين والتسمية والجهر
بها ونحوه من السنن كوضع اليمين على الشمال تحت السرة واضعا التابعين فليس اثبات ذلك محل النزاع
اذ النزاع في اثبات الوجوب به او كانت الاركان اجماعية من القيام والقراءة والركوع والسجود
فقاطع اي فانا اثبتناه بدليل قطعي من الكتاب والسنة والاجماع او كانت الاركان الخلافية كخبر
الفاتحة كما في الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فاما اشتهر او تلقي بالقبول فعلنا
بمقتضاه من الوجوب لا الفرض او التفصيل الصلاتي الذي اثبت بخبر الواحد ليس منه اي مما
تعم به البلوى اذ هو اي ما تعم به البلوى فعل او حال يكثر تكرره للكل حال كونه سببا للوجوب
كالبول والمس والنوم فانه يكثر تكررها بخلاف افعال الصلاة لعدم كثرة وقوعه فيعلم الوجوب
عليهم لقضاء العادة بالاستعلام في مثل ذلك وبلزوم كثرته معطوف على الاستعلام اي لقضاء
العادة بلزوم كثرة الاعلام في مثله للشرع لبيان مشروعيته على سبيل الوجوب قطعا لشدة الحاجة
اليه كمطلق القراءة في الصلاة وحينئذ اي وحين كان الامر على هذا التفصيل ظهر ان ليس منه اي مما
تعم به البلوى نحو الفصد فانه لا يكثر للمتوضئين والقهقهة في الصلاة فانها في غاية الندرة فلا يتجه
ايجابهم اي الحنفية السورة مع انها تجزئ الصلاة مع الخلاف في قبول حديثها مع اشتهاره بل وفي
صحته لنا مع انها مما تعم به البلوى هكذا ذكره الشارح ولو بقيت بيان ارتباط الكلام ووجه تفريع عدم
اتجاه ايجابهم السورة على ما قبله وبان الحديث وهو قوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ في كل
ركعة بالحمد وسورة في فريضة وغيرها اذا كان مختلفا في قبوله وصحته كيف يكون هذا الاختلاف
منشأ لعدم الاعتراض على الحنفية وقد اثبتوا الوجوب بخبر الواحد فيما تعم به البلوى مع كونه ظني
التكرر للكل والصواب ان يقال انه تفريع على اعتبار مكثر التكرر بالنسبة الى الكل سببا للوجوب
بان يكون وجود ذلك المتكرر علة لوجوب امر عليهم كوجوب الوضوء فيما ذكرنا فانه حينئذ تشتد
الحاجة الى الاستعلام وان المراد بالخلاف كون وجوب السورة مختلفا فيه بموجب الادلة فتكرر السورة
ليس سببا لوجوب امر حتى يدخل فيما تعم به البلوى على ان وجوب نفسه ايضا مختلف فيه لمن لم يقل
بوجوبه وهو الاكثر بحمل الحديث على تقدير صحته على نفي الكمال فليس هناك شدة احتياج يحكم
العادة بسببه الاستعلام فليس مما تعم به البلوى والله اعلم ولزوم القياس اي ولزوم قبول
خبر الواحد فيما تعم به البلوى علينا بسبب قبول الائمة القياس فيه على ما قال الاكثرون متوقف على
لزوم القطع بحكم ما تعم به البلوى يعني لو كان عدم قبولنا خبر الواحد فيما تعم به البلوى بسبب
اشتراط القطع في الحكم المتعلق بما تعم به البلوى كان الالزام لكم علينا باعتبار القياس متجها لان الخبر
المذكور على رتبة من القياس ولكنا لا نقول به اي بلزوم القطع به بل الظن اي بل نقول بلزوم الظن
بحكمه وعدم قبول ما لم يشتهر من اخبار الآحاد فيما تعم به البلوى اذ لم يقبلوه اي لم يتلقه الائمة
بالقبول لانتفائه اي الظن لما بيناه بخلاف القياس لان المانع عن افادة الظن في خبر الواحد كون

اختصاص فرد معين بامر تشتد حاجة الكل اليه يوجب اشتهاره فلا يفيد خبره الظن ومثل هذا
المانع لم يتحقق في القياس ويمكن منع ثبوته اي ما تعم به البلوى بالقياس لانتفاء الدليل وهو قضاء
العادة بالاستعلام او كثرة اعلام الشارع به حين معرفته اي حكم ما تعم به البلوى على نظر المجتهد
اياه اي القياس فيثبت الحكم بتلك المعرفة السابقة قبل التصوير المذكور مسألة اذا علم انفراد
مخبر بما يشاركه بالاحساس به خلق كثير مما تتوفر الدواعي على نقله دينيا كان او غيره فقطع
بكذبه خلافا للشيعة لنا العادة قاضية به اي بكذبه لان الطباع مجبولة على نقله والعادة تحيل
كتمانه مع توفر الدواعي لاظهاره من مصالح العباد وصلاح البلاد الى غير ذلك قالوا اي الشيعة رد
الحوامل على الترك لنقله كثيرة من مصلحة بالجميع في امر الولاية او اصلاح المعيشة او خوف ورهبة من عدو
غالب او ملك قاهر الى غير ذلك ولا طريق الى علم عدمها اي الحوامل لعدم امكان ضبطها ومع احتمالها
اي الحوامل لترك النقل ليس السكوت من الآخرين دليلا قاطعا بكذبه ولذا اي جواز انفراد البعض مع
كتمان الباقي في مثله لم ينقل النصارى كلام عيسى عليه السلام في المهد مع توفر الدواعي على نقله
ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا والطعام وحنين الجذع وتسليم الحجر والغزالة للنبي
صلى الله عليه وسلم آحادا مع توفر الدواعي على نقلها اجيب بان احالة العادة تشمل حاملا على الكتمان
للكل كما تحيل اتفاقهم في داع الاكل لطعام واحد في وقت واحد والظاهر عدم حضور عيسى وقت كلامه
المهد الا الآحاد من الاهل الذين اتت به تحمله اليهم والا اي وان لم يكن كذلك بان حضره جم غفير و
النقل منهم انه وان انقطع التواتر لحمل المبدلين لدينه على اخفاء ما تكلم به وهو قوله اني عبد
الله فانه حملهم على الاخفاء ادعاءهم انه الله وانه ابن الله وهو اي حضور الجم الغفير اياه مع عدم نقله متواترا
وان جاز عقلا خلاف الظاهر فلا يقدح في القطع العادي وما ذكر مما توفر الدواعي على نقله من
المعجزات المذكورة حضره الآحاد ولازمه باعتبار توفر الدواعي الشهرة لامتناع التواتر باعتبار
ان الطبقة الاولى آحاد فلم يبق الا ان يتواتر في الثانية وهو الشهرة وقد تحقق على انه لو
فرض عدد التواتر في بعضها وعلمت تواتره فيما بعد فلاكتفاء البعض من الناقلين باعظمها
اي المعجزات القرآن عطف بيان لاعظمها فانه المعجزة المستمرة في مستقبل الازمنة الدائرة على
الالسنة في غالب الامكنة وقال السبكي الصحيح عندي في الجواب التزام ان الانشقاق والحنين متواتر
انتهى مسألة اذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدم الخبر
مطلقا عند الاكثر منهم ابو حنيفة والشافعي واحمد وقيل قدم القياس وهو منقول الى مالك
الا انه استثنى اربعة احاديث تقدم بها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث
المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة وابو الحسين قال قدم القياس ان كان ثبوت العلة
بقاطع لان النص على العلة كالنص على حكمها فحينئذ القياس قطعي والخبر ظني والقطعي مقدم على
الظني قطعا فان لم يقطع بشيء سوى بالاصل اي بحكمه وجب الاجتهاد في الترجيح فيقدم ما يترجح من الظنين

فيفرق بين العلة المنصوص عليها بظني وبين المستنبطة **وإلا** أي وإن لم يتحقق شيء منهما **فالخبر** مقدم
على القياس لاستوائهما في الظن وترجح الخبر على النص الدال على العلة بأنه يدل على الحكم بدون واسطة
بخلاف الدال على العلة وبعلم منه المستنبط قال السبكي ان فرض ابو الحسين صورة يكون القطع
موجودا فيهما فهذا مما لا ينازع فيه اذا القطع مرجح على الظن وكذا ارجح الظنين فليس في تفصيله
عند التحقيق كبير امر **والمختار** عند الآمدي وابن الحاجب وللمصنف **ان كانت العلة ثابتة بنص راجح**
على الخبر ثبوتا اذا استويا في الدلالة **او دلالة** اذا استويا ثبوتا **وقطع بها** اي العلة **في الفرع فقدم**
القياس قال السبكي لا يلزم من ثبوت العلية براجح والقطع بوجودها ان يكون ظن الحكم الستفاد
من الخبر لان العلة عند كم لا يلزمها الاطراد فربما يتخلف الحكم عنها لمانع الخبر المختص بهذا
الفرع خصوصا اذا كانت العلة تشمل فروعا كثيرة قال الشارح هذا ذهول عن موضع الخلاف فانه
ما اذا تنافيا في العموم والخصوص كما سيصرح به فقلنا ما انتهى وجوابنا ان اعتبار الشار[ح]
فيما سيصرح ليس بين العلة والحكم بل بين الخبر والقياس فكان الاولى طي الاعتراض **وان ظنت**
العلة في الفرع فالوقف متعين يعني اذا لم يكن هناك ما يرجح احدهما **والا يكن** العلة ثابتة براجح
بان تكون مستنبطة او ثابتة بنص مرجوح عن الخبر او مساو له **فالخبر** مقدم **ولا يخفى كون**
هذا التفصيل **ظاهرا ومراده لا خلافا** اذ المذكور في هذا المختار لا ينبغي ان يقع فيه اختلاف
وقال محقق الاسلام اذا كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين قدم خبره على القياس وقال
ابو ابان ان كان ضابطا غير متساهل فيما يرويه قدم خبره والا فموضع اجتهاد **للاكثر** انه
ترك عمر القياس في الجنين وهو اي القياس **عدم الوجوب** للغرة على من ضرب بطن امرأة فيه
جنين فاسقطته ميتا **بخبر حمل بن مالك** كما سبق في مسئلة العمل بخبر العدل واجب **وقال لولا**
هذا لقضينا فيه برأينا اخرج الشيخ الشافعي عنه في الام فقال عمر ان كدنا ان نقضي في هذا
برأينا وعند ابي داود فقال الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا **فافاد عمر انه تركه** اي الرأي
انما كان **للخبر و** ترك عمر القياس **في دية الاصابع ايضا وهو** اي القياس **تفاوتها** اي الدية فيها **لتفاوت**
منافعها اذ منفعة بعضها اكثر **وخصوصا** اي النفع **امر آخر** يعني فيه امران يوجبان التفاوت
عموم المساواة في الدية لكثرتها فتنفع البعض وكان لبعضها نفعا خاصا لا يوجد في غيره **وكان**
رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي اللغة الفصيحة فتح الصاد وكذا في القاموس
ستا من الابل **والتي تليها** وهي البنصر **تسعا** منها **وكل من الاخريين** الخنصر يتناول المنصر وهما
الوسطى والسبحة **عشرا** قوله ستا وبابعده منصوب كان **وفي الابهام خمسة** عشر الا بلفظ الشارح كذا
ذكره غيره واما الذي في سنن البيهقي انه كان يرى في السبابة اثني عشر وفي الوسطى عشرا وفي
الابهام ثلاثة عشر وروي انه قضى في الابهام بذلك ايضا **لخبر عمرو بن حزم في كل اصبع**
عشر من الابل **وفي ميراث الزوجة من دية زوجها وهو** اي القياس **عدمه** اي عدم ميراثها

منها اذا لم يملكها الزوج حيا بل انما يملكها **الورثة بخبر الضحاك** وهو ما ورد **في توريث امرأة اشيم الضبابي من ديته** فقال
الشارح اي ملكهم اياها وهو اخبار الضحاك له ثم فسر قوله **فلا يكون من النزاع** بعدم كون توريث
القرابة دون الزوجة من تعارض خبر الواحد والقياس وعلله بقوله فان القياس ان يرث الجميع وهذا
ما يقضي منه العجب فان عدم كونه من محل النزاع انما كان بهذا السبب فعلى تقدير عدم الخبر ايضا
كذلك فالصواب ان يقال المراد ترك ذكر هذه المسئلة بكمالها لان توريثها مع القرابة قياس لجواز
ان يقاس الدية على سائر مخلفاته غير الامر انه يمكن ان يبدي دليل افتراق يقتضي لعدم توريثها وهو
ان الزوج لم يملكها حيا الى آخره فعلى هذه الواقعة من باب اختيار خبر الواحد الموافق للقياس
على مجرد الرأي لذلك المعنى الفقهي لا من باب تعارض الخبر والقياس **ولم ينكره** اي ترك عمر القياس للخبر
احد فكان تقديم الخبر على القياس **اجماعا وعورض بمخالفة ابن عباس خبر ابي هريرة** مرفوعا **توضأوا**
مما مسته النار ولفظ ابن ماجه الوضوء مما غيرت النار **و لو من ثور اقط اذ قال له ابن عباس يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من**
الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا سمعت حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا
رواه الترمذي **وبمخالفته هو** اي ابن عباس **وعائشة خبره** اي ابي هريرة المتفق عليه **في المستيقظ**
وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها في وضوءه
فان احدكم لا يدري اين باتت يده **وقالا** اي ابن عباس وعائشة **كيف نصنع بالمهراس** وهو حجر منقور
مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر احد على تحريكه ذكره ابو عبيدة عن الاصمعي اي اذا كان فيه ماء ولم يدخل
فيه اليد فكيف يتوضأ منه **ولم ينكر** انكارهما **فكان** العمل بالقياس عند معارضة خبر الواحد له
اجماعا قلنا ذلك اي المخالفة المذكورة **للاستبعاد لظهور خصوصه** اي المروي **بظهور خلافه** اي المروي وعلى
ان الشارح من بعض الحفاظ ان ما روي عن عائشة وابن عباس لا وجود له في شيء من كتب الحديث وانما الذي
قال هذا لابي هريرة رجل يقال له قين الاشجعي وقيل انه صحابي ويمن بعض الحفاظ نفي صحته وقيل
القائل بعض اصحاب عبد الله بن مسعود **وليس** هذا الخلاف **من محل النزاع** اي معارضة القياس لخبر
الواحد لانه **ليس لتركه** اي خبر الواحد **بالقياس** اذ لا قياس يقتضي عدم وجوب غسل اليد قبل الادخال
في الاناء **ولهم** اي الاكثر **ايضا تقريره عليه السلام معاذا على تأخير القياس** عن الكتاب والسنة التي منها
اخبار الآحاد حين بعثه الى اليمن قاضيا فسأله بم تحكم وقد سبق **وايضا لو قدم القياس لقدم**
الاضعف وبطلانه اجماع اما الملازمة فلتعدد احتمالات الخطأ بتعدد الاجتهاد وضعف الظن
بتعدد الاحتمالات **ومحاله** اي الاجتهاد **فيه** اي القياس **اكثر** من محاله في الخبر **فالظن** في القياس
حينئذ **اضعف** منه في الخبر اذ محال الاجتهاد في القياس ستة **حكم الاصل** اي ثبوته **وكونه** اي
حكم الاصل **معللا** بعلة ما وليس من الاحكام التعبدية **وتعيين الوصف** الذي هو العلة **للعلية**
ووجوده اي ذلك الوصف **في الفرع ونفي المعارض** للوصف من انتفاء شرط او وجود مانع **فيهما** اي
في الاصل والفرع **وفي الخبر** محل الاجتهاد اثنان **في العدالة** للراوي **والدلالة** لمتنه على الحكم **واما امثا** [ل]

كذا الراوي وكذبه وخطاه لعدم عصمته منها واحتمال المجاز وما في حكمه من الاضمار والا
والتخصيص بعيد بحيث لا يحتاج الى اجتهاد في نفيه ولما احتيج في المذكورات الى الاجتهاد
فلا يحتاج اليه على الخصوص اي لا يلزم عليه ان يحصل لكل من نفي الكفر والكذب والخطا والمجاز
دليلا على حدة بل يشمله اي نفي ذلك كله العدالة اي الاجتهاد فيها فاذا ثبتت عنده كفته
ولا يخفى ان احتمال الخطا في حكم الاصل اعتباره في القياس ليجتهد المجتهد فيه اي في ثبوت
حكم الاصل للمعلل منتف لانه اي حكم الاصل مجمع عليه ولو كان ذلك الاجماع باعتبار اتفاق
بينهما اي المتناظرين في المختار عندهم اي الاصوليين وكذا نفي كونه اي حكم الاصل فرعا لغيره
يجمع عليه ولو بينهما في المختار عندهم فهي اي محال الاجتهاد في القياس اربعة لسقوطه اي
الاجتهاد في معارض الاصل وهو احد المحال المذكورة لدخوله اي في ضمن شروط الاجتهاد
في نفس الاصل ولو سلم انه لا يشترط الاتفاق عليه فاثباته اي حكم الاصل ليس من ضروريات
القياس بل هو حكم شرعي يجتهد فيه ليعمل به كساير الاحكام الماخوذة من النصوص فهو مقصود
الاثبات لذاته لا لمصلحة القياس غير انه يقصد بعد ذلك استنباط علة اخرى ليستعمل ان له
آخر وهو القياس فهو بعد ذلك مفروغ عنه ولا يخفى ان الاجتهاد في العدالة لا يستلزم
ظن الضبط فهو اي الضبط محل ثالث في الخبر وان الاجتهاد في الدلالة ان افضى الى
ظن كونه اي المدلول او اللفظ حقيقة او مجازا لا يوجب ظن عدم الناسخ لعدم التلازم بينهما
فرابع اي فعدم الناسخ في الخبر محل رابع باعتبار كونه غير منسوخ ولا يوجب ظن عدم المعارض له
فخامس اي فالتفحص لعدم المعارض محل خامس للاجتهاد وبه يندرج بحثه اي المجتهد عن المخصص
اذا كان المدلول عاما في بحثه عن نفي المعارض لانه معارض صوري في بعض الافراد ثم لما بين ان المحال
في القياس اربعة وفي الخبر خمسة اتجه ان يقال الاقيسة التي تثبت عللها بنص لا بد فيها من التفحص
عن العدالة والدلالة فصار محال القياس حينئذ اكثر من محال الخبر فاجاب عنه بقوله وفي الاقيسة
المنصوصة العلة بغير راجح الجار متعلق بالمنصوصة بنص غير راجح على الخبر المذكور قيده به لانه
ان كان براجح فلا شك في تقديم القياس حينئذ لان النص على العلة كالنص على الحكم كما سياتي
ان زاد محلان العدالة والدلالة سقط من محال الاجتهاد فيها محلان كونه معللا وتعيين
العلة فنقص القياس عن الخبر في عدد محال الاجتهاد يرد عليه ان المنصوصة العلة لم يحتاج الى
كل ما يحتاج اليه الخبر وهو الخمسة على ما فصلت مع زيادة لا بد منها في القياس فلا ينال ههنا
زاد محلان نقص محلان بل الوجه في مثله تقديم الخبر ثم هذا نظر في هذا الدليل والمطلوب ادلة
اخرى فلا يقدح فيه كما اشار اليه بقوله وفيما تقدم من الادلة كفاية عن هذا الدليل واستدل
للكرخي ايضا بقوله بثبوت اصل القياس بالخبر لخبر معاذ السابق فلا يتقدم القياس على اصله اي الخبر
وقد يمنع الامران اي ثبوته بالخبر لما سياتي في مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط في مباحث

القياس

القياس ولزوم التقديم على الاصل ان قدم على الخبر على تقدير ثبوته بالخبر اذ الاصل حينئذ خبر مخصوص
واصالة الفرد من افراد الخبر لا يستلزم اصالة كل فرد منه وحمل الشارح الامر الثاني تعقيبا على الخبر
وسند المنع انه مصادرة على المطلوب ولا معنى له واستدل ايضا للاكثر وبانه اي الخبر دليل قطعي لان
الطريق الموصلة له الينا لا ان فاتا بالمخبر عن الله صادق وانما الشبهة في الواسطة بخلاف القياس
فانه ظني في عدة امور ويجاب بان المتن الحاصل الان وهو اي الحاصل الان منه مظنون ثم يجعل هذا
وانما تقديم ما ذكر من القياس الذي علته ثابتة بنص راجح على الخبر وقطع بها في الفرع فلرجوعه اي التقديم
المذكور الى العمل براجح من خبرين تعارضا اذ النص على العلة نص على الحكم في محلها اي العلة وهو
الفرع وقد قطع بها اي بالعلة فيه اي محلها الذي هو الفرع والتوقف فيما اوجبنا التقديم فيه
وهو ما اذا ثبتت بنص راجح ووجودها في الفرع ظني لتعارض الترجيحين خص العلة بالغرض
فان المفروض رجحانه فرد الاصل اي الخبر الا ضعف المقدمات لعدم انضمام القياس اليه وعلى ما فهم
من ان القياس اقل محالا للاجتهاد من الخبر هذا اذا تساويا اي القياس والخبر المتعارضان بان
كان كل منهما عاما او خاصا فان كانا اي الخبر والقياس عامين احدهما وخاصا الاخر فعلى الخلاف في تخصيص
العام به اي بالقياس كيف اتفق اي سواء خص بغيره اولا وعدمه اي عدم تخصيص العام به
وقد تقدم الكلام فيه في مسئلة مستقلة

مسئلة الاتفاق في افعاله الجبلية

صلى الله عليه وسلم اي الصادرة بمقتضى طبيعته في اصل خلقته كالقيام والقعود والنوم والاكل
والشرب الاباحة لنا وله وفيما ثبت خصوصيته اي كونه من خصائصه بعينه كاباحة الزيادة على اربع في النكاح
باباحة الوصال في الصوم اختصاصه به ليس لاحد من الامة مشاركته فيه وفيما ظهر بيانا بقوله
كصلوا كما رأيتموني اصلي متفق عليه الصادر بحصلاته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلاة
وخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه في مناسكه اي وهو يرمي
الجمرة على راحلته رواه مسلم وغيره فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهو المبتدأ
اخبر الاتفاق باعتبار هذا القسم محذوف بقرينة ما قبله اعني انه بيان او ظهر بيانا بقرينة حال
كصدوره اي الفعل عند الحاجة الى بيان مجمل بعد تقدم اجمال حال كون الفعل صالحا لبيانه
بتعيين حمله عليه لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز كالقطع من الكوع والتيمم الى
المرفقين انه اي الفعل المتحقق في القطع والتيمم بيان لآيتيهما اي السرقة والتيمم اذ آية القطع
مجمل باعتبار المحل واما آية التيمم فقيل انها ايضا مجمل باعتباره والراجح انها مطلق والفعل بيان
لما هو المراد منه كذا ذكره الشارح ثم ان القطع ليس فعله صلى الله عليه وسلم بل فعل بامره فكانه
فعله وعن ابي هريرة ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوا الى ان
قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض لوجهه ضربة واحدة
ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين بخلافهما اي المرفقين في الغسل في الوضوء فان

فان غسله صلى الله عليه وسلم اياهما الى المرفق بيانا لقوله تعالى وايديكم الى المرافق لذكر انها نزعدم اجمال اداتها
اي الغاية وما لم يظهر فيه ذلك اي البيان والخصوصية وعرف صفته في حقه صلى الله عليه وسلم
من وجوب ونحوه من ندب واباحة فالجمهور منهم الجصاص امته مثله فان وجب عليه وجب عليهم
وهكذا الى اخره وقيل والقائل ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات فقط والكرخي والاشعرية
وقيل هو كالمجهول اي الحكم المجهول صفته النبي صلى الله عليه وسلم الجبائي لعدم دليل التعميم لهم ايضا وقيل هو كالمجهول
اي لم يعلم وصفه ولبس هذا القول بمحرر الاان يعرف قوله اي قول هذا القائل في المجهول و
لم يدر اي والحال انا نعلم قوله في المجهول وصفه فهي الحوالة عليه جهالة اذ او يريد القائل المذكور
ان من قال في المجهول ما قال فله في المعلوم مثله فباطل اي فحينئذ هذا القول منه باطل لكونه غير مطابق
للواقع كما اشار اليه بقوله فمن سيعلم كونه قائلا بالاباحة اي يكون الفعل مباحا في المجهول وصفه
وهم فرق منهم من يخص الاباحة به صلى الله عليه وسلم ومنهم من يعممها فيشمل الامة ايضا قولهم قال
في المعلوم وصفه بشمول صفته صلى الله عليه وسلم الامة اوصفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة
الكل فكيف يكون قول من قال في المجهول مثل ما قال في المعلوم وجمع الضمير في قولهم واوفرده باعتبار
افراد لفظ الموصول اعني من وتعدد معناه وجعل الشارح فولكن ناملاحا لا من المبتدا وانت
خبير بان العلم لابد له من معمولين فالاول الضمير الراجع الى الموصول وهو نائب الفاعل والثاني فاملا
فلا وجه له وقولهم مبتدا ثانٍ خبره بشمول صفته والجملة خبر الاول لنا في ان الامة مثله فيما
عرف صفته ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا في الاقتداء اي لا رجوع احتجاج في مقام الاقتداء فيفعل
فعل هذا لانه فعله صلى الله عليه وسلم وكان يشاركه في اصل الفعل يشاركه في كيفيته كتقبيل
الحجر حتى قال عمر لولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك كما في الصحيحين وفعل
ابي بكر علي عمر ذلك وتقبيل الزوجة صائما كما في الصحيحين وغيرهما وكثير خصوصا في العبادات
وايضا لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي للغير فعل مثله اي ان يفعل مثل
ما فعل ذلك الغير على وجهه بان يكون مشاركا له في الصفة كالوجوب والندب وتبيينها الى غير ذلك
مما هو معتبر في ذكر التاسي ثم احترز بقوله لاجله عما هو مثله لكن ليس في قصد لفعله ان لم
فعله تابعا للفعلة لكن الغير سببا على الاقتداء به ومثلا اي مثل قوله تعالى لقد كان لكم الاية في
الدلالة على المطلوب قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان المتابعة للغير ان يفعل
مثل فعله على الوجه الذي فعله واما قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فيدل لان المفهوم المخالف على اتحاد حكمه صلى الله عليه وسلم
بهم اي مع حكم الامة لانه تعالى علل تزويجه صلى الله عليه وسلم بنفي الحرج الكائن في تزويج نحو
زوجات الادعياء ومفهومه لو لم يزوجه ثبتت الحرج على المومنين في ذلك وثبوت الحرج على ذلك التقدير
انما يكون اعتقاد حكمهم بحكمه ولم يتجه ما ذكره الشارح فحاصل كلام المصنف حينئذ عدم دلالة

الاية على المطلوب الذي يفهم من كلامه دلالته عليه لكن بطريق المفهوم عند من يقول به ولو صح قوله
ولم يتجه لما صح التعليل وهو ظاهر بل نقول اعتبار المفهوم المخالف في خصوص هذه الاية عند الكل
والا لم يصح التعليل وما جهل وصفه بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم ففيه مذاهب فابو اليسر قال
ان كان ذلك الفعل معاملة فالاباحة بالنسبة اليه والينا اجماع والخلاف انما هو في القرب فمالك
اي فمذهبه شمول الوجوب له ولنا كذا نقله بعضهم اي الاصوليين مترخصا للفعل بالنسبة اليه صلى
الله عليه وسلم قوله مترخصا حال من فاعل نقله وفي الكلام نوع تدافع لان قوله كذا يدل على ان
منقوله مثل ما ذكره وما ذكر شمول الوجوب ولا شمول الا بالنسبة اليه والى الامة وقوله مترخصا
يدل على اختصاص ما ذكر من الاباحة والوجوب به صلى الله عليه وسلم اللهم الا ان يكون مراده
بالنسبة اليه ايضا كقول الكرخي مثله في حقه اي كما ان في قول الكرخي تعرض بالنسبة اليه والا
فيتعين اي ليتعين الاباحة بالنسبة اليه وليس لنا اتباعه الا بدليل وقول الجصاص وفخر الاسلام وشمس
الائمة والقاضي ابي زيد بالاباحة في حقه ولنا اتباعه ما لم يقم دليل على الخصوص والفرق ان
للكرخي والجصاص بطلان نقل ابي اليسر الاجماع على الاباحة في المعاملة لان تخصيص الكرخي الاباحة
به صلى الله عليه وسلم في مطلق الفعل معاملة كان او غيره والجصاص يقول بجواز الاتباع في الكل فقد
تحقق في حق المعاملة قولان مختلفان وهو ينافي دعوى الاجماع وبعض المحققين الخلاف بالنسبة
الى الامة فالوجوب وهو معزو في المحصول الى ابي شريح وغيره وفي القواطع الى مالك والكرخي وطائفة
من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي والندب وهو معزو في المحصول الى الشافعي وفي القواطع الى الاكثر
من الحنفية والمعتزلة والصيرفي والقفال وما ذكرنا اي الاباحة وهو معزو في المحصول الى مالك كذا
ذكره الشارح والاظهر انه اشارة الى ما ذكره في قول الكرخي ليس لنا اتباعه وفي قول الجصاص لنا اتباعه
والوقف وهو معزو في المحصول الى الصيرفي واكثر المعتزلة وفي القواطع الى اكثر الاشعرية وفي تخريجه
والغزالي والقاضي ابي الطيب واختاره الامام الرازي ومختار الامدي وابن الحاجب انه ان ظهر قصد
القربة فالندب والا فالاباحة ويجب ان يكون هذا القول قيد المعزو الاباحة للامة اذ لا يقال احد بان
ما هو من القرب يعمل مباحا من غير ندب الوجوب اي دليله وما آتاكم الرسول فخذوه اي افعلوه وفعله
مما آتاه والامر للوجوب اجيب بان المراد ما امركم به بقرينة مقابله وما نهاكم لتناسب طرفي النظم وهو
اللائق ببلاغة القرآن قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والامر للوجوب قلنا هو اي الاتباع في
الفعل فرع العلم بصفته المتبع والكلام في جهولها اي الصفة فلا يتحقق الاتباع مع عدم العلم
بصفة الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم وفيه ان اعتبار العلم بصفة الفعل في الاتباع فيه اي العمل وقيل
لا نسلم ان الاتباع موقوف على العلم بذلك بل يتبعه فيه وان لم يعلم صفته وذكر سند منع المنع بان عبارة
مكتنا الاباحة المطلقة متعينة في جهولها وهو الجواز المتحقق في ضمن الوجوب والندب والاباحة
المقابلة لهما ولنا اتباعه وهو معلوم من الدين فيجعل وصف الفعل بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لا

اي الفعل لانه الى الاتباع في الفعل فعله على وجه فعله

يمنع اتباعنا له فالامر بالاتباع يجري في مجهول الوصف كما يجري في معلومه والامر للوجوب ثم اضرب عن هذا
الجواب اعني كون الاتباع فرع العلم بصفته الى ما هو التحقيق فقال **بل الجواب** ان يقال **النقض بانه** اي
عموم الامر باتباعه **مخصوص** بغير محمول على عمومه بالقاطع **اذ لا يجب قيام وقعوده ونكوصه** اي تدويرها
وما لا يحصى من افعاله الجبلية وغيرها مما لم يجب اتباعه فيه اجماعا **ولا مخصص معين** حتى ينتهي التخصيص
الى عدد معين **فاعتبر الخصوص** فتعين حمله على اخص الخصوص **من معلوم صفته** يعني ان صفة الفعل على
قسمين معلوم ومجهول وللاول قسم هو اخص الخصوص نظرا الى حكم تقسيمه وهو هنا لزوم الاتباع اذ ليس
لمعلوم الصفة فرد اخص واولى بهذا اللزوم من الموصوف بالوجوب والحاصل انا عرفنا ان الاتباع مطلوب في
الجملة من غير تحديد بما قبل الشارع وقد علمنا يقينا كون الواجب من فعله بحيث لا يمكن ان يكون خارجا عن
الطلب المذكور وغيره من الافعال قد يكون خارجا عنه وقد يشك هذا الطلب الاجمالي بتعيين ما هو المتيقن دخوله
في الحكم وغيره لا يعلم دخوله والاصل عدم الدخول فمعنى الاية طلب اتباعه فيما علم وجوبه والله اعلم **قالوا**
ثالثا **لقد كان لكم الى اخرها** محصوله قضية **شرطية مقتضية لزوم التأسي** وهو المراد **للايمان** وموضوعها
او المعنى من كان يؤمن بالله فله فيه اسوة حسنة اذ المراد بضمير المخاطب في فله لكم يعم كل فرد من المؤمنين
ويلزمها عكس نقيضها عطف بيان لللازم **عدم الايمان لعدم التأسي** لان نقيض الملزوم لا يلزم لنقيض اللازم
والا لزم اجتماع عين الملزوم مع نقيض اللازم فلم يكن اللازم لازما **وعدمه** اي الايمان **حرام فكذا** ملزومه
الذي هو **عدم التأسي فنقيضه** اي نقيض عدم التأسي وهو التأسي **واجب والجواب مثله** اي مثل جواب
الاستدلال المذكور قبله **لان التأسي كالاتباع** في المعنى وفيما يتوقف عليه من العلم بوصفه فما في الاتباع
وفيه من البحث **مثل ما قبله** من منع اعتبار العلم بصفة الفعل في الائتساء **ومنه** اي ومما قبله في الجواب
المختار بخصوصه **الجواب المختار** هنا وهو حمله على اخص الخصوص **قالوا** رابعا ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم **خلع نعليه** في الصلاة **فخلعوا** اي اصحابه نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم
قالوا رأيناك ألقيت فالقينا فقال ان جبريل اتاني واخبرني ان فيهما اذى اخرجه ابو داود وابن خزيمة
وابن حبان **فالتزم على استدلالهم** بفعله **وبين** سبب **اختصاصه** اي خلع النعلين به صلى الله عليه وسلم
لما ذكر **اذ ذاك** اي اذ حصل ذاك الفعل **قلنا دليلهم** على الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم **صلوا كما رأيتموني**
اصلي **لا فعله او فهم القربة** من الخلع والا لزم او كره **فلزوم ندبا لا وجوبا قالوا** خامسا **امرهم**
اي النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه **بالفسخ** اي بفسخ الحج الى العمرة **فتوقفوا** عن الفسخ **لعدم فسخه** فعلم
انهم كانوا يرون اتباعه واجبا **فلم ينكره** اي توقفهم **وبين مانعا** من الفسخ **يخصه وهو** اي المانع **سوق**
الهدي كذا ذكر في الصحيحين لولا ان معي الهدي لاحللت ثم اعترض على هذا انه لم ينكره لما يحكي عنه من
الغضب فيه فغير المصنف بقوله **ومن نظر السنن فعلم انه** صلى الله عليه وسلم **غضب من توقفهم** اخرج مسلم
وغيره عن عائشة قالت قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم لاربع او خمس مضين من ذي الحجة فدخل علي
وهو غضبان فقلت من اغضبك يا رسول الله قال اشعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون ولو استقبلت

من امري ما استدبرت ما سقت الهدي معي حتى احل كما احلوا **ثم لم يلزم** من الالزام اي لم يجعل الغضب
لازما للتوقف **لعدم الفعل** اي لانه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ الحج الى العمرة يعني اذ الناظر للسنن لم
يحكم بان غضبه انما كان بسبب توقفهم لعدم فسخه **بل** يحكم بان غضبه من توقفهم انما كان **لكونه**
اي التوقف **بعد الامر** بالفسخ له نهيه لا مجال للتوقف وان لم يفسخ الامر بنفسه **ثم بين مانعه**
معطوف على ما فهم من فحوى الكلام كانه قال لكونه امر ثم بين وكلمة ثم للتفاوت ثم بين بيان المانع
وعدمه يعني مجرد الامر كاف في ايجاب الفسخ من التوقف ثم انضم اليه بيان المانع الذي قطع مادة الشبهة
الملقية الى التوقف فزاد في الايجاب **واحسن المخارج** للعذر **لهم** اي الصحابة في عدم المسارعة الى
الامتثال **ظنه** اي الامر بالفسخ **امر اباحة** حال كونه **رخصة ترفيها** لهم وتسهيلا **واظهر منه** اي
من هذا المخرج في الدلالة على انهم كانوا يرون اتباعه في الفعل واجبا **امره** صلى الله عليه وسلم
بالحلق بالحديبية بضم الحاء والدال المهملتين ثم الياء ثم الباء الموحدة ثم الياء مخففة ومثقلة واكثر المحدثين على
التثقيل موضع معروف من جهة جدة بينها وبين مكة عشرة اميال كذا ذكره الشارح **فلم يفعلوا**
حتى فعل فازدحموا في صحيح البخاري من حديث المسور بن مخرمة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاصحابه قوموا فانحروا ثم احلقوا قال فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات
فلما لم يقم منهم احد دخل على ام سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ام سلمة يا نبي الله اتحب ذلك
اخرج ثم لا تكلم احدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج ولم يكلم احدا منهم حتى
فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم
يقتل بعضا غما انتهى فظهر ان توقفهم كان لعدم فعله **ولا يتم الجواب** عن هذا الخامس **بان الفهم** لوجوب
المتابعة انما نشأ **من** قوله صلى الله عليه وسلم **خذوا عني** مناسككم وهو لم يحل فلم يحلوا **لانه لم يكن**
صلى الله عليه وسلم **فالمبدي في الصورتين** صورة الامر بالفسخ وصورة الامر بالحلق **بل الجواب**
ما ذكرنا وهو ظنهم ان الامر امر اباحة ورخصة ترفيها فلم يفعلوا الافضل لهم لا لشفقة حرصا منهم
في طلب زيادة الثواب **وبحلقه** صلى الله عليه وسلم **عرف منه** وانه امر ايجاب **قالوا** سادسا
اختلفت الصحابة في وجوب الغسل بالايلاج لقدر الحشفة في الفرج من غير انزال **ثم اتفقوا عليه** اي
وجوب الغسل به كما يفيده ظاهر حديث لاحمد في مسنده **لرواية عائشة فعله** فانها قالت فعلته
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا **اجيب بانه قول** وهو قوله صلى الله عليه وسلم
اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل رواه ابن ابي شيبة وابن وهب **وانما يفيد**
هذا الجواب **انه روته** اي عائشة حديث اذا التقى الى اخره او معناه **لهم** اي للصحابة لانه قد علم
ان لنا فيه انما حصل بخبرها **لو هو** اي القول الذي روته عائشة **بيان** قوله تعالى **وان كنتم**
جنبا فاطهروا والامر للوجوب اي فلم يرجعوا الى الفعل من حيث هو فعله بل الى امره تعالى
بالاطهار للجنب وقد تبين بالفعل ان الجنابة تثبت به كما تثبت بالانزال فالمرجع الكتاب **او تأكد**

اي وجوب الغسل بالالتقاء لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي اذ هو اي الغسل شرطها اي
الصلاة وهو انما صلي بعد التقاء الختانين بالغسل ولفهم الوجوب اي وجوب الغسل بمجرد الالتقاء منها
اي عائشة لانها فهمت الوجوب لهم ابن ظهوره لما وافهمتهم ذلك حتى حصل لهم العلم بذلك اذ كان محلا فهم
فيه اي في الوجوب لا الاستحباب قالوا سلمنا الوجوب احوط لما فيه من الامن من الاثم قطعا فيجب
الحمل عليه اجيب بانه اي الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم على الامة وفعله صلى الله عليه وسلم يحتمله اي
التحريم على الامة ويرد هذا الجواب بوجوب صوم يوم الثلاثين من رمضان اذا غم الهلال بشوال
بالاحتياط مع احتمال كونه حراما لكونه يوم العيد بل الجواب انه اي الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه
كصلاة نسيت غير معينة فيجب عليه الخمس احتياطا او كان الاصل الوجوب كالاصل صوم يوم الثلاثين
اذ الاصل بقاء رمضان الندب اي دليله الوجوب يستلزم التبليغ دفعا للتكليف بما لا يطاق وهو
اي التبليغ منتف بالفرض اذ الكلام فيما وجد فيه مجرد الفعل واسوة حسنة تنفي المباح اذ لا مكان ب
الخوض في التاسي ان يكون مندوبا فتعين الندب اجيب بان الاحكام الشرعية مطلقا سواء كانت وجوبا
او ندبا او اباحة يستلزمه اي التبليغ فان وجب التبليغ بها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب
ايضا والمذكور في الاية حسنى الاتساء وهي فيه مع المباح حسنة لا ان المباح حسن او لا نسلم ان انه
مواظبة الندب بل الاباحة قالوا اي النادبون ثانيا هو اي الندب الغالب من افعاله فيحمل عليه
اجيب بالمنع اي منع كونه الغالب الاباحة اي دليلها هو اي المباح او كونه مباحا المتيقن
قال الشارح لانتفاء المعصية والوجوب انتفي اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو كان واجبا لبينه ولا
يخفى ان يتيقنه على تقدير تفسيره بما ليس بحرام وليس بواجب واما اذا فسر بما هو اخص من هذا التفا بل
المندوب والمكروه ايضا كما يتضمنه محل النزاع فلا نسلم تيقنه فينتفي الزائد وهو كونه مستحبا لنفي
الدليل له وهو اي المتيقن مع انتفاء الزائد لنفي الدليل وجه قوله لا الندب الذي سبق ذكره
اذ لم يظهر بعض القرينة فيه فالاباحة والا بان ظهر بعضها فيه فالندب اذ لو لم يتمسك بما ذكر لم يتبين
علي تقدير عدم ظهوره قصد القربة الاباحة ولا على تقدير ظهوره الندب ويجب كونه اي الاستدلال
كذا اي على هذا المنوال لمن ذكر من الحنفية انهم قائلون بالاباحة ويتمسك بمثله اي التوجيه المذكور
وهو اي مثله ان يقال انه اي الندب المتيقن منها اي القرينة الا ان لا يترك ذلك الفعل مرة بيانا
علي اصولهم اي الحنفية فالوجوب اي فحكمه الوجوب حينئذ فان خلاصة هذا ايضا الاقتصار على
المتيقن والزيادة عليه بقدر الدليل والحاصل ان عند عدم ظهور القرينة وينبغي الشارع عند
عدم القرينة المتيقن الاباحة وعند ظهورها اي القرينة او القرينة المفردة وجد دليل الزيادة على الاباحة
والندب متيقن فينتفي الزيادة وهو الوجوب وعدم التركة مرة دليل حامل الوجوب الكرخي
اي دليله في انه مباح في حقه للتيقن وليس لنا اتباعه على ما سبق انه جازت الخصوصية اي كون
الفعل جائزا له دون غيره فامتنع فعله التخيير على الامة فيمنع فعله في حق غيره حتى يقوم دليل

يرجح احد الجائزين من الحرمة والجواز بالنسبة الى الامة الجواب انه يقال وضع مقام النبوة للاقتداء قال
تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما فيثبت جواز الاقتداء به فيما لم يتحقق خصوص له فيه
وهو اي الخصوص خلاف الاصل لا يمنع احتماله المرجوح جواز الاقتداء الوقف اي بيان مذهب الوقف صفته
اي الفعل غير معلومة على ما هو المفروض والمتابعة انما يكون بعلمها اي صفته فالحكم بان
المجهول كذا اي واجب او مندوب او مباح بعينه في حقه صلى الله عليه وسلم كالكرخي اي كحكمه ومن
ذكرناهم من الحنفية من الجصاص وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد وناقل الوجوب
لم يقل بما قاله لانه لم يثبت عنده على الوجه الاول من الوجهين وهما ثبوت الوجوب لدليل خاص
واختصاصه بالامة ثم قوله فالحكم مبتدأ خبره تحكم باطل يجب الوقف اي عن حمله التحكم في حقه
صلى الله عليه وسلم وكذا يجب الوقف عن خصوص حكم فيه اي الفعل للامة لكونه محكيا بالطلا
وهو على الطلاق اي الواقفين الفعل للامة على ما في التلويح بان اتبعوا اذ ما علم للامة في اتباعه
في كل فعل غير معلوم الصفة في حقه صلى الله عليه وسلم ولا ينافي الاطلاق المذكور الوقف في
حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا لانه اي الاطلاق الذي هو عبارة عن مجرد الاذن في الفعل لبيان الحكم
الذي هو الاباحة وانما هو جزء الحكم اي الاباحة لانه عبارة عن مجموع اطلاق الفعل واطلاق الترك
فلا تحكم في حقه ولا في حق الامة بحكم فان حكمنا فيهما بجزئه وهو اي الاطلاق للفعل في حقه وحقنا
مقتضى الدليل المانع شرط العلم بحال الفعل في المتابعة في جانب الفعل والتحكم معطوف على
شرط العلم اي مع منع التحكم في جانب الترك فلا يمكن ان يحكم بانه لا بد من تركه للامة ويجب حمل الاباحة
عليه اي على اطلاق الفعل لا على المعنى المصطلح لها وهو جواز الفعل مع جواز الترك لانتفاء المتيقن
به اي في المعنى المصطلح بحكم لعدم الدليل ومثله اي مثل ما حمل الاباحة على غير المعنى المصطلح
يحمل الندب في قول من قال به على غير المصطلح فيصدق مع الوجوب والندب المصطلح لنفي التحكم
اللازم على تقدير حمله على المصطلح لعدم الدليل وحينئذ اي حين اذا كان الوقف ما ذكرنا تحقق
ان الواقف لا يمنع الاتباع مطلقا حتى يرد عليه ان المنصب للاقتداء الى آخره كما اورد على الكرخي
بل لجهل الفعل وحينئذ فدليلهم اي الواقفين وهو صفته غير معلومة الى آخره من عينهم متفق
على لسانهم وانما هو اي دليلهم في لهم ما ذكره من ادلة غيرهم احتمالا لا فيه من تلويحه فلا نحكم بشيء منهما
وبمجرد اطلاق الفعل ثابت بما ذكرنا فيجب القول به مسئلة اذا علم النبي صلى الله عليه
وسلم بفعل وان لم يره اي ذلك الفعل فسكت عن الكاره حال كونه قادرا على انكاره فان
كان ذلك الفعل معتقد كافر فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا فان عدم انكاره
لعلمه بانه لا ينتهي وليس مامورا بحربه والا اي وان لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه فسكوته
نسخ لتحريمه منه عند الحنفية او تخصيص لديه عند البعض فعينه على الخلاف بينهم في ان مثل ذلك
نسخ او تخصيص والا اي وان لم يسبق تحريمه فدليل الجواز والا اي وان لم يكن دليل الجواز

في صورة قصد التقرب فيحمل علي مجرد رجحان الفعل علي الترك
لا مع تجويز الترك كما هو المصطلح

كان سكوته مستلزما تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير واقع كما سيأتي فان استبشر
النبي صلى الله عليه وسلم به اي بذلك الفعل فاوضح اي فذلك المقرون بالاستبشار اوضح
دلالة على الجواز من السكوت الغير المقرون به الا ان يدل دليل على انه اي استبشاره عنده
اي الفعل بامر آخر لا به اي بذلك الفعل وقد يختلف في ذلك اي كون الاستبشار في المواد
ومنه اي من المختلف فيه من المواد اظهاره صلى الله عليه وسلم البشر اي السرور عند قول
مجزز بضم الميم وفتح الجيم وزايين معجمتين الاولى مشددة مكسورة المدلجي بضم الميم وسكون الدال
المهملة من بني مدلج بن مرة له صحبة وذكر ابن يونس انه شهد فتح مصر انه دخل على النبي صلى
الله عليه وسلم فاذا اسامة بن زيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت لهما اقدام
زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض كما في الكتب الستة قال ابو داود وكان
اسامة اسود وكان زيد ابيض وقال البيهقي قال ابراهيم بن سعد كان اسامة مثل الليل وكان
زيد ابيض احمر اشقر فاعتبره اي بشر النبي صلى الله عليه وسلم الشافعي نحو لنبي اي المدلجي فاثبت الن
النسب بالقيافة ونفاه اي ثبوته بها الحنفية وصرفوا البشر الى ما ثبت عنده اي قول
المدلجي من تركهم الطعن في نسبه والزامهم بخطابهم فيه او في الطعن فيه على اعتقادهم
حقية القيافة ودفع هذا بان ترك انكاره صلى الله عليه وسلم الطريق في اثبات النسب ا
ما كانوا عليه في الجاهلية يعني القيافة ظاهر في حقيتها اي القيافة فلا يجوز ترك انكاره الا
معها اي كونها حقا والا اي وان لم يكن كذلك بان يكون تركه مع عدم حقيتها لا لذكره اي انكارها ولا
شيء ذكره الانكار المقصود من زعمهم اي الطاعنين اذ الانكار لا يرفعه من غيهم وغايته الانه
لعجبنا الى المومنين كما والجواب عن الدفع المذكور ان الحاضرين ثبوت النسب في الفراش كان ظاهرا عند
اهل الشرع والطعن ليس منهم بل من المنافقين وهم يعتقدون بطلان قولهم في الطعن لنقد
اي المدلجي فالسرور لذلك اي لبطلان قولهم وترك انكار السبب الذي هو القيافة لا يضر لانه اي
هذا الترك كتركه صلى الله عليه وسلم الانكار على تردده كافر الى كنيسة فلا يكون سكوته عن انكاره
تقريرا فسقط المختار لا انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد اي مكلف قيل بشرع نوح عليه
السلام لانه اول الرسل المشرعين وحكى ابن برهان تعبده بشرع آدم لانه اول الشرائع وكان الهم
لم يعتد بهذا القول وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام لانه صاحب الملة الكبرى وقيل بشرع موسى
عليه السلام لانه صاحب الكتاب الذي نسخ ولم ينسخ اكثر احكامه وقيل بشرع عيسى عليه السلام لانه
بعدهم ولم ينسخ الى حين بعثته صلى الله عليه وسلم ولا يخفي عليك هذه الاوجه والمختار عند المصنف انه
تعبده بما ثبت انه شرع له ذلك اي في ذلك الزمان وطريقه لا تمييز عن المتواتر اذا غاب تعبد الله
النقلة المجزئ بان حكم اسكتنا ولم ينسخ الى هذا اليوم وكان ذلك متمسكا وكان يكتفي بهم دين كونه
مشروعا في شرع نبي لان الاصل عدم النسخ فيعمل به ما لم يتعلق العلم بالنسخ ونقل الشارح عن

المصنف انه متعبد ما بنا ربه هذا الا انه يثبت اي الشرع انه امر منفصل دون نبا الاجرة اي فيجب حينئذ
انه يعمل بالشريعة المتأخرة لعلم بكونها ناسخة للاولى فان لم يعلم المتأخر من الشرعين لعدم معلومية
طريقته اي الاصح فيما دكن اليه اي فهو متعبد بما الان فليعمل اليه منهما لا بهما كتياسين لا رجحان لاحدهما
على الآخر والحكم في التياس هما ذكر وذلك لعدم ما يعدها اي لعدم العلم بشرع ثالث ونفاه اي تعبده
قبل البعثة بشرع من قبله المالكية قال القاضي وعليه جماهير المتكلمين ثم اختلفوا فمنعته المعتزلة عقلا
وقال القاضي وغيره من اهل الحق يجوز ولم يقع قال المصنف والآمدي وتوقف الغزالي ونسب السبكي
التوقف الى امام الحرمين والغزالي والآمدي وابن الانباري وغيرهم لنا لم ينقطع التكليف من بعثة
آدم عموما اي بعثا عاما الى كافة الناس كآدم ونوح وخصوصا كشعيب الى اهل مدين
واصحاب الايكة ولم يتركوا اي الناس سدى اي مهملين غير مامورين والا منهيين في زمن من
الازمان قط فلزم البعيد كلا من ناصل لم من العباد وبلغه ما يتعبد به وهذا الدليل في حجية
اي البعيد في عزه عليه السلام ايضا وهو كذلك وتخصيصه صلى الله عليه وسلم انه اتى ولا شتد
للجمهور متظافرة روايات صلاته وصومه وحجه اي تفاوتها واجتماعها لم تكن متظافرة بالعطا
المحجة في النسخ المصححة وقال التيح بالضاد المعجمة للعلم الضروري انه اي فعلها لقصد الطاعة
وهي اي الطاعة موافقة الامر فلا يتصور من غير شرع والجواب ان الضروري قصد القربة
وهي اي القربة اعم من موافقة الامر والنفل فلا يستلزم القربة معينا منهما ظاهرا
اي ليس لزوم المعين ظاهرا بالنسبة الى القربة فضلا عن الضرورة اي عن كونه ضروريا واستدل
ايضا بعموم كل شريعة جميع المكلفين فيتناوله ايضا ومنع عموم كل شريعة وكيف لا وفي
الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة انتهى
فلتنف في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اشارة اليه قال النافي لو كان
متعبدا بشريعة من قبله قضت العادة بمخالطته اهلها وجبت مخالطته لهم لاخذ الشرع
منهم ولم يفعل اذ لو كان لنقل لتوفر الدواعي على نقله اجيب الملزوم للتعبد بما علم انه شرع اذ
ذاك اي قبل البعثة التواتر لانه المفيد للعلم ولا حاجة معه اي التواتر اليهما اي مخالطته
لهم لا انا المتعبد لما الاحاد لا بها اي الاحاد منهم اي اهل شرع من قبله لا يفيد ظنا
لارتفاع من التحريف على ما اخبر به التنزيل فالاشارح والخلاف فيه هذا يجب ان يكون محصوصا بالفروع
اذ انا نعني ان الكل الجاهلية مكلفون بتوحيد اعد العقائد ولهذا انعقد الاجماع على ان من مات قبل
الناس بعد بعثته منها على كفرهم ولو لم تكليف ما عذبوا فعموم اطلاق العلما مخصوص بالاجماع ذكره الغزالي في
ثم هذه المسئلة قال امام الحرمين والمازري وغيرهما لا يظهر لها ثمرة في الاصول ولا في الفروع
بل تجري مجرى التواريخ ولا يترتب عليها حكم في الشرع فينوقف فيه تامل انتهى واما تعبده بشرع من
قبله بعد البعثة فالمثبت انه شرع لمن قبله فهو شرع له ولا منه عند جمهور الحنفية والمالكية

والشافعية وهو الاكثرين النسخ فالمعتزلة مستحيلة عقلا وعندهم شرعا والمختاره القاضي والامام
الرازي والامدي لنا ما اخترناه يعني الادلة من الدليل السابق وهو انه لم ينقطع التكليف
الي اخره فيثبت ذلك شرعا له حتى يظهر الناسخ والاجماع منعقد علي الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم
اي اوصينا علي بني اسرائيل او فرضنا فيها اي التوراة ان النفس بالنفس علي وجوب القصاص
في شرعنا ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال بوجوبه في دينهم علي وجوبه في ديننا وقوله
عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا اقم الصلاة لذكري وهي
اي هذه الاية مقولة لموسى عليه السلام فاستدل بها علي وجوب قضا الصلاة عند تذكرها اذ لو
لم يكن تلاوتها فايدة في هذا المقام لعلم تعبده بما في شرعه قالوا اي النافون اولا لم يذكر شرع
من قبلنا في حديث معاذ السابق وصوبه اي ما فيه من القضا بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسوله
صلى الله عليه وسلم ثم باجتهاده ولو كان شرع من قبلنا شرعا لنا لذكره اجيب بان عدم ذكره
اما لان الكتاب يتضمنه لقوله تعالى فبهداهم اقتده فانه يعم الاصول والفروع او لقلته اي
قلة وقوعه واما مصيرنا الي احد التاويلين جمعا للادلة دليلنا الدال علي كوننا متعبدين به ودليلكم
الدال علي نفيه قالوا ثانيا الاجماع علي شريعتنا ناسخة بجميع الشرايع قلنا ناسخة لما
خالفها اي شريعتنا لا مطلقا للقطع بعدمه اي النسخ في الايمان والكفر ونحوهما كالقصاص
وحد الزنا قالوا ثالثا لو كان صلى الله عليه وسلم متعبدا به وجبت مطالعته لاهله اجيب بانه
بان اللازم للتعبد اذ ذاك النزول الي الاخر فاعلم ان الحنفية مندوه اي كون شرع من قبلنا شرعا لنا
بما اذا قصه الله او رسوله ذلك ولم ينكره فجعل هنا منهم قولهم ثالثا والحق انه اي هذا التقييد
وصل بيان طريق ثبوته اي شرع من قبلنا لا ينافي فيه خلاف اذ لا استفاد منهم عنهم اي من
اهل تلك الشرايع احادا ولم يعلم متواترا منه انه لم ينسخ ولا بد من ثبوت انه شرع لهم وانه لم ينسخ عليه وجوب اتباعنا
لمنافيه فكان ثبوته بذلك اي بان يقصه الله او رسوله من غير انكار وبيان رده الي الكتاب والسنة
يمنع كونه قسما خامسا من الادلة لا كما سياتي مسيلة تخصيص السنة بالسنة
كالكتاب بالكتاب اي كتخصيص الكتاب بالكتاب علي الخلاف اما في الحكم اذ كان بين الجمهور وشذوذ واما في
اشتراط المقارنة في المخصص الاول بكونه موصولا بالعام علي ما سبق في بحث التخصيص واكثر الحنفية
تشترط وبعضهم كالشافعية لا يشترط الي غير ذلك مما تقدم في بحثه قالوا اي الجمهور خص قوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر فليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
متفق عليه وهو اي تخصيص الاول وهو فيما سقت السما الي اخره بالثاني وهو ليس فيما الي اخرها
تام علي قول الشافعية وبعض الحنفية لعدم اعتبارهم المقارنة في الخاص مطلقا لا علي
قول ابي يوسف ومحمد اذ لم تثبت مقارنته اي الثاني للاول ولا تاخيره ليخص علي تقديره فعارضه ونسخ
علي تقدير تاخره فتعارضا اي الحديثان في الايجاب فيما دون خمسة اوسق فقدم ابو يوسف

ومحمد الثاني قال الشارح بما الله اعلم به فان وجهه بالنسبة الي الاصل الذهني غير ظاهر انتهى ولا يبعد
ان يقال بان عدم الايجاب وبراة الذمة هو الاصل فيصلح مرجحا ولا لاستصحاب يصلح للدفع وان
لم يصلح للاثبات وقدم ابو حنيفة الاول اي العام احتياطا لتقدم الموجب علي المبيح وحمل كثير من الشا
كصاحب الهداية وغيره هو وسقا علي زكاة التجارة جمعا بين الحديثين قال لانهم كانوا يتبايعون
بالاوساق وقيمة الوسق كانت يومئذ اربعين درهما ولفظ ينبي عنها مسيلة الحنفية ابو بكر
الرازي من الحنفية والبردعي وفخر الاسلام واتباعه والسرخسي وابو اليسر والمتاخرون ومالك
والشافعي في القديم واحمد في احدى روايتيه قول الصحابي المجتهد فيما يمكن فيه الراي اي في
حكم يمكن فيه الراي بشانه بالقياس بالسنة صلة الالحاق وهذا الالحاق بالنسبة الي غير الصحابي
المقلد اي صحابي اخر فيجب علي غير الصحابي تقليده اي الصحابي ونفاه اي الالحاق بالسنة
الكرخي وجماعة من الحنفية منهم القاضي ابو زيد كالشافعي في الجديد ولا خلاف بينهم في الجاري فيما اي
في قوله الذي لا يجري فيه الراي لعدم امكانه بينهم اي الحنفية ظرف للخلاف وذلك لانه
كالمرفوع لانه لا يدرك بالراي وبه قال الشافعي في اصل الجديد علي ما حكاه السبكي وتجويزه
اي محل النزاع قوله اي الصحابي فيما يدرك بالقياس لكن لا يلزمه الشهرة بين الصحابة لكونه
مما لا تعم به البلوى ولم ينقل خلاف فيه بين الصحابة ثم ظهر نقله في التابعين ومالم تلزم الشهرة لكونه
مما تعم به البلوى واشتهر ولم يظهر خلاف فهو اجماع كالسكوتي حكما بشهرته اي قولنا بكونه اجماعا
كالاجماع السكوتي لكنا نكونه مشهور الوجود فيقتضي الشهرة وهو عموم البلوى وعدم خلافهم
مع شهرته تمنيز لتا الاطلاع اهل الحل والعقد علي امر ديني مع سكوتهم عن انكاره وفي صورة اختلافهم
اي الصحابة فيما يلي فيه الراي مما تعم به البلوى او لا يسلك الترجيح بمرجح لاحد الاقوال فان تعذر الترجيح
عمل بايها شا قال الشارح بعد ان يقع في اكبر رايه انه هو الصواب ولا يخفى ان ما يفهم من المتن اعم
من ذلك وقال ايضا بعد ان يعمل باحدهما ليس له ان يعمل بالاخر بلا دليل لا يطلب تاريخ بين اقوالهم كما
يطلب في النصين لانهم لما اختلفوا ولم يتحاجوا بالسماع تعين ان يكون اقوالهم عن اجتهاد لا سماع فكانا
كالقياسين تعارضا بلا ترجيح لاحدهما علي الاخر حيث يكون هنا حكمهما وذلك لان الحق لا يعدو اقو
خلاف الجواز لاحد ان يقول بالثالث فيه لا خارجا عنها واختلف عمل ابيتهما اي الحنفية في هذه المسيلة
وهي تقليده فيما يمكن فيه الراي فلم يستقر عنهم مذهب فيها ولا يثبت فيها عنهم رواية ظاهرة فلم
يشترط اي ابو يوسف ومحمد في صحة السلم اعلام قدر راس مال السلم المشاهد اي تسميته قدره
اذا كان مشارا اليه قياسا علي الاعلام بالتسمية لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلا
بالتسمية يصح جملة فكذا بالاشارة وقياسا علي البيع المطلق فان البدل فيه اذا كان مشارا اليه يغني
عن التسمية وشرطه اي ابو حنيفة اعلام قدر راس المال المشاهد في صحته وقال بلغنا ذلك عن
ابن عمر كذا في الكشف وفي غيره عن عمر وابن عمر وضمنا اي ابو يوسف ومحمد الاجير المشترك وهو من

يعتمد على عمله كالصباغ والقصار والعين التي هي محل العمل اذا هلكت فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة بخلاف ما اذا هلكت بالسبب الغالب وهو ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق والغرق والغارة العامة فانه لا ضمان فيه عليه اتفاقا وانما ضمناه في الاول بقول علي رضي الله عنه رواه ابن ابي شيبة عنه من طرق واخرج الشافعي عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك ونفاه اي ابو حنيفة تضمين الاجير المشترك فيما هلك بيده كالمودع والاجير الوحد وهو من يعتقد على منافعه وروى الشارح عن ابي حنيفة من علي خلاف هذا وهو عدم تضمين القصار والصباغ وانه رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقوله الا الا سيما اي ان عليا رجع عنه ثم وانه مثل بما كان لا يخفى بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير والله اعلم به واتفق فيما لا يدرك رأيا كتقدير اقل الحيض ثلاثة ايام بما عن عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم كذا في جامع الاسرار واعترض الشارح بان التقدير المذكور بالمرفوع من طرق عديدة وان كان فيها ضعف فان تعددها يرفعها الى درجة الحسن مع ان حكاية الاتفاق فيه نظر لان في رواية الحسن عن ابي حنيفة ثلاثة ايام والليلتان يتخللانها وعند ابي يوسف يومان واكثر الثالث ولا يخفى عليك ان الاستدلال باثار الصحابة طريق مستقل في اثبات المطلب وهو لا ينافي ان يستدل بطريق اخر وهو جمع الطرق المسندة على ما ذكره وان ابا يوسف لم يخالف في تقديره بثلاثة ايام لان الاكثر في حكم الكل ورواية الحسن في ثلاثة ايام وان ما نقص في الليالي فيجوز ان يقال بهذا الاعتبار انهم اتفقوا في تقديره الاقل على ان بعض الروايات لا يعتد بها ثم عطف على تقديره اقل الحيض قوله وفساد بيع ما اشترى باقل مما اشتراه قبل نقد الثمن بقول عائشة لام ولد زيد بن ارقم لما قالت لها اني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا ابلغي زيدا ان قد ابطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما اشتريت وبئس ما شريت رواه احمد قال ابن عبد الهادي اسناده جيد لما تقدم اي لانه لا يدرك رأيا وانما قلنا يكون ما قالته مما لا يدرك بالرأي لان الاجزية على الاعمال كبطلان الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعلم الا بالسمع فهو في حكم الرفع للنافي الحاق قول الصحابي بالسنة انه ممتنع تقليد المجتهد غيره وهو الصحابي كغيره من المجتهدين في احتمال اجتهاده الخطأ لانتفاء العصمة فيمتنع تقليده للموجب اي القائل بوجوب تقليده منع المقدمة الثانية وهي كون المجتهد الصحابي كغيره في الاحتمال المذكور بل يفترق عنه في قوله احتمال السماع لانه الظاهر غالب في اقواله ولو انتفى السماع فاصابته الحق اقرب من غيره لبركة الصحبة ومشاهدتهم الاحوال المستنزلة للنصوص يعني اسباب نزولها والمحال التي تتغير الاحكام باعتبارها وبذلهم المجهود في طلب الحق ومعالم الدين اكثر بخلاف غيره اي الصحابي واحتمال الخطأ لا يوجب المنع على اتباع ما يغلب كالقياس اي كما ان احتمال القياس الخطأ لا يمنع اتباع المجتهد القياس اياه بل يجب عليه اتباعه فصار قول الصحابي كالدليل الراجح فانه اذا ظهر للمجتهد دلالة متعارضة وكان احدهما راجحا يتعين العمل به

وتقليد غيره اي وجوب تقليد الصحابي وندبه عموم قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان فانه مدح التابعين باعتبار الاتباع على ما يقتضيه تعليق المدح بالموصوف به فقد دل على ان الاتباع بالرجوع الى رأيهم لان الاتباع فيما دل عليه الكتاب والسنة انما هو اتباع لهما لا لهم الا الخفي والظاهر من الجواب اي من جواب مسئلة المجتهد في عصرهم اي الصحابة كابن المسيب المنع اي منع من بعده من المجتهدين من تقليده لفوات المناط المساوي للمناط في وجوب التقليد للصحابي وهو بركة الصحبة ومشاهدة الامور المنزلة والمقيدة لاطلاقها كذا ذكر الشارح ولا يخفى ان مراده انه لا تعاص من على الصحابي على الصحابي لعدم الجامع لكن تعبيره يدل على انه لا بد في الفرع من مناط عين مناط الاصل مساو له وليس كذلك بل مناطهما واحد كما ان حكمهما واحد وعامة ما قيل ان تمام ما كان المناط مفهوما كليا تحقق في الاصل في ضمن فرد وفي الفرع في ضمن فرد اخر جعل الاول كل منهما مناطا وعبر عن ما لهما بالمساواة والله اعلم وذكر في النوادر نعم كالصحابي واختاره الشيخ حافظ الدين النسفي والاستدلال لهذا بانهم اي الصحابة لما سوغوا له اي للمجتهد المذكور الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم في وجوب التقليد انما يمنع الجلاء لان التسويغ لاجتهاده لرتبة الاجتهاد اي لكونه بلغ رتبته ومن بلغها لا يجوز تقليده عند لا يوجب ذلك المناط المتبر لوجوب تقليد الصحابي واذا عرفت ان التسويغ للاجتهاد لا يستلزم كونه مثل الصحابي فورد شريح اي فلا يستدل برده الحسن اي شهادته لعلي ذكر المشايخ ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح فخالف عليا برده شهادة الحسن للقرابة وهو اي علي يقبل الابن اي كان يجوز شهادة الابن لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد ايجاب شاة كلمة الى متعلقة بما تضمنه المخالفة من معنى العدول والانصراف فالمراد رجع ابن عباس الى قوله لا يفيد المطلوب وعمل شمس الائمة الخلاف في تقليد التابعي ليس في شيء الا انه هل يعتد به اي بالتابعي في اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماعهم دونه اي دون اتفاقه معهم او لا يعتد به فعندنا نعم يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وقال لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس

فصل في التعارض وغايته اي التعارض في اعتبار دلالة الاجتهاد فقد اشار اليه في وجه ذكره بعدها وهو اي التعارض لغة التمانع بطريق التقابل تقول عرض لي كذا اذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس وحرارتها وفي الاصطلاح اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الاخر فعلى ما قيل والدليلين بواحد من الشيخ كفخر الاسلام لا يتحقق التعارض الا مع الوحدات الثمان وحدة الحكم عليه وبه والزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والجزء والكل والشرط وقيل ووحدة الحقيقة والمجاز ومرجعها الكل الى وحدة النسبة كما عرفت في المنطق فالتعارض لا يتحقق في الادلة الشرعية للتناقض اي لانه يستلزم التناقض والشارع منزه عنه لكونه امارة العجز وفيه انا لا نسلم ان عدم تحقق التعارض بدون تحقق الوحدات في نفس الامر يستلزم عدم تحققه في الادلة

الشرعي اذ التناقض انما يلزم لو اعتبر فيما صدق عليه الدليل انما يلزم لو اعتبر فيما صدق عليه الدليل
الشرعي كونه في نفس الامر من الله سبحانه وليس كذلك اذ كل ما ثبت عند المجتهد انما هو حكم شرعي
فهو دليل شرعي غاية الامر انه اذا انتفى تحقق الوحدات من دليلين علم ان احدهما ليس منه تعالى
فان قلت مبنى ادعاء نفي التعارض بين الادلة التي اقامها الله تعالى في نفس الامر قلت هذا مسلم لكن
تقليل الجدوى لانه معلوم بالضرورة ولا سبيل لنا الى معرفة خصوصياتها انهم يطلع بكون ذلك
الدليل منه تعالى كالكتاب نكن كون هذا الخصوص دليلا خص هذا الحكم بشيء آخر والقطع به نادر
ولا يستشكل على قوله تعارضا اي الدليلان فرجح احدهما او جمع بينهما اذ معناه تعارضا
ظاهرا وذلك لجهلنا بالمراد او بالمتقدم منهما لا انه تعارضا في نفس الامر وهو اي كون المراد
من هذا هو الحق فلا يعتبر تحقق الوحدات المذكورة فيه بحسب نفس الامر بل بحسب ما يفهم ظاهر
العقل لان المبوب له صورة المعارضة لا حقيقتها ولا يشترط تساويهما اي الدليلين المتعارضين قوة
ويثبت التعارض بين دليلين قطعيين ويلزمه اي التعارض بين قطعيين بطلان احدهما اذا لم يعلم صدق
احدهما على الآخر او نسخ احدهما ما اذا علم ذلك فنفيه اي التعارض بينهما اي القطعيين واما انه
في الظنيين كما ذكره ابن الحاجب وغيره وعلله العلامة الشيرازي بانه يلزم الجمع بين النقيضين ان
عمل بهما او لم يعمل بشيء منهما او التحكم ان عمل باحدهما دون الآخر ثم قيل لم يسمع مستند آخره ظاهر اذ محله
التعارض لا تنحصر في شيء منها وصورته تجري فيهما على السوية والرجحان لاحد المتعارضين في
القطعيين والظنيين انما يكون بتابع اي بوصف تابع لذلك الدليل كما في خبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه مع التماثل اي تساويهما القطع
والظن فلا رجحان بين التابع وبه وبالتماثل ومنه اي من قبيل التماثل ما بين السنة المشهورة
مع الكتاب حكما اي من حيث وجوب تقييد مطلقه وتخصيص عمومه وجواز نسخه بها وان
لم يكن بينهما تماثل من حيث اكفار جاحده على ما صرح به كما سلف فلا يقال النص راجح على القياس
لان الرجحان باعتبار ذاته لكونه قطعيا لا باعتبار وصف تابع وانه لا مماثلة بينهما بخلاف
عارضه اي القياس النص فيقدم النص عليه لان المراد صورة التعارض وقد سبق انه لا يشترط
تساوي المتعارضين قوة وحكمه اي التعارض النسخ ان علم الناسخ والا اي وان لم يعلم الناسخ
فالحكم الترجيح لاحدهما على الآخر بطريقه ان امكن ثم الجمع بينهما بحسب الامكان اذا لم يمكن الترجيح
لان الاعمال كليهما في الجملة اولى من الغائهما معا والا اي وان لم يمكن شيء مما ذكر تركا اي المتعارضان
ويصار الى ما دونهما من الادلة على الترتيب ان كان اي وجد ما دونهما فان كان المتروك
من الكتاب يصار الى السنة ان وجد والا الى السنة وان لم يوجد فالى قول الصحابي اتفاقا فاذا لم
يكن الحكم مما يدرك بالرأي وكذا فيما يدرك به في المختار عند المصنف وغيره ثم الى القياس والا اي
وان لم يوجد دون المتعارضين دليل اصلا او وجد ومعه معارض كذا تقررت الاصول ثم التلويح

بعد

بعد فقد له والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
وقول الصحابي يصار اليه والا فيقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير
الاصول انتهى اما في التعارض في القياسين اذا احتاج الى العمل فيعمل بما شهد قلبه اي بايهما ادى
تحري المجتهد اليه يجب عليه العمل به ان ظهر له انه لا ترجيح لاحدهما على الآخر ولا يسقطان لانه
يؤدي الى العمل بلا دليل شرعي اذ لا دليل بعد القياس يرجع اليه كذا قالوا ويعمل بشهادة القلب
لان القلب المؤمن نورا يدرك به ما هو باطن كما اشير اليه بقوله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه الترمذي وقال غريب فيعمل بايهما شاء من غير تحري وقولا
الصحابي بعد السنة قبل القياس كالقياسين في انه يعمل بايهما شاء فلا يصار عنهما اي عن
قولي الصحابيين المتعارضين الى القياس وهذا انما يتمشى فيه الرأي فانه ان لم يوجد فيه ما يرجح احد
القولين يعمل بايهما شاء ولا يصار الى القياس لاحتمال كونه بالسماع وان كان بالرأي فرأيهم اقرب
الى الصواب كما عرفت وايضا يكون الحاصل انهم اجمعوا على قولين فلا يجوز احداث ثالث واما ما لا
يمكن فيه الرأي فهو في حكم المرفوع ولما بين الترتيب اراد بيان كيفية الجمع فقال مفصلا له والجمع في
العامين بحمل كل منهما على بعض من افرادها بحيث لا يجتمع حكمان في محل واحد كاقتلوا المشركين
اذا اريد الحربيون ولا تقتلوا المشركين اذا اريد به المستأمنون او يحمل كل على القيد اي على قيد غير
قيد الآخر كما اذا لم يكن له افراد واذا كان له افراد في الثاني وكذا الجمع في الخاصين بحمل كل على قيد
غير قيد الآخر او بحمل احدهما على المجاز والآخر على الحقيقة والجمع في العام والخاص اذا تعارضا
ولا مرجح للعام على الخاص كاخراج من تحريم تمثيل لمرجح العام فان مقتضى حكم العام اذا كان اخراج افراده
عن التحريم ومقتضى الخاص دخول افراده المندرجة تحت العام في التحريم كان العمل بالعام موافقا
للاصل في الافعال وهو الاباحة وبالخاص مخالفا له ولا الخاص اي ولا مرجح له على العام كمن
اباحه اي اخرجه من اباحه يعني في جانب العام ليكون عكس الاول ويحتمل ان يكون معنى قوله كاخراج
اخراج الخاص من تحريم ومعنى قوله من اباحه اخراجه منها فالمنظور حينئذ تقديم المحرم على
المبيح فبالخاص يعني اذا لم يكن مرجح في احدهما وسلك مسلك الجمع فالعمل بالخاص في محله اي الخاص
وهو ما يشمله الخاص من جملة افراد العام وللعام اي والعمل بالعام فيما سواه اي سوى محل الخاص
فيتحد الحاصل منه اي من الجمع بين الخاص والعام على هذا الوجه ومن تخصيص العام به اي بالخاص
مع اختلاف الاعتبار تسميته الشافعية تخصيص العام بالخاص بناء على قاعدتهم والحنفية الجمع بينهما
على الترجيح عند الحنفية لتقديمهم الاعمال اولى من الاهمال واي اعمالهما في الجمع لا الترجيح اذ فيه ابطال
لاحدهما لكن المستقرأ خلافه اي يدل على خلاف ما يدل عليه ظاهر النقل المذكور الا ترى انه قدم عام
استنزهوا البول على خاص شرب العرنيين ابوال الابل باذنه صلى الله عليه وسلم وقد سبق في
مباحث العام لمرجح التحريم لشربها لا التداوي لكون الاصل الاباحة يرجع الى ما ذكر ولا ذلك فيما اذا

لم يكن فيه الدليل السمعي عن ماهية المعارضة فاباحة جانب الحرمة مع امكان حمله اي عام استثنى هنا
البعول على ما سوى بدل ما يوكل كما ذهب اليه محمد واحمد او بالتداوي فقط كما ذهب اليه ابو
يوسف وقدم عام ما سقت فيما سقته السماء والعيون او كان عثريا العشر على خاص الاوسق
اي ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة بترجيح الوجوب للعشر في كل ما سقته السماء او سقي سيحا قل او
كثر مع امكان نحوه اي نحو حمل العام الاول بان يحمل على ما كان خمسة اوسق فصاعدا كما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد وغيرهما وكيف يقدم الجمع على الترجيح وفي تقديمه مخالفة ما اطبق عليه العقل
من تقديم المرجوع على الراجح المرجوح الجمع والراجح ما هو راجح بمرجح توضيحه ان العام مثلا اذا
كان راجحا على الخاص وانت جمعت بينهما وحملت العام على ما سوى الخاص كان فيه ترك رعاية لمقتضى
الخاص وترك الرعاية موجب العام وهو الاستغراق المستلزم لاندراج الخاص تحت حكم العام
وتاويل اخبار الاحاد المعارضة ظاهر الكتاب عند تقديم الكتاب عليها ليس منه اي من الجمع بين
المتعارضين بل استحسان محكم التقديم للكتاب عليها الاستحسان على ما سيأتي يطلق على معنيين
احدهما القياس الخفي بالنسبة الى قياس ظاهر والثاني كل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص او
اجماع او ضرورة فالقياس الظاهر ان يترك الخبر المذكور راسا لمعارضته الكتاب والقياس الخفي ان لا
يترك بالكلية لكونه عدلا والاصل عدم اهدار ما صدر من الثقة فالمعنى ان التاويل المذكور
مبني على الاستحسان حال كونه حكما لتقديم الكتاب على ظاهر السنة لا لكونه جمعا بينهما وفعلهم اي
الحنفية في تقديم النص على الظاهر متعارضا فيما وراء الاربع من النساء باعتبار عدم حل النكاح ولا يجوز
اي قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الاكثر من الاربع بصدق ما وراء ذلكم عليه ومثنى
الخ اي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه نص على قصر الحل
على الاربع على ما بين في محله فيرجح النص على الظاهر ويحمل الظاهر عليه اي النص وفيه لم يعتد
جزء اتفاق منهم اي الحنفية عليه اي على تقديم الترجيح على الجمع لعدم رعاية جانب الظاهر واعمال
النص بقصر الحل على الاربع ولو خالفوا اي الحنفية هذا الاصل كغيرهم وقدموا الجمع على الترجيح
منعناه اي منعنا قوله الاعمال اولى من الاهمال على الاطلاق اذ الاهمال الذي يستلزم تقديم المرجوح
على الراجح مخالفة لما اطبق عليه العقل وهو غير جائز فضلا عن كونه اولى ومنه اي من التعارض
في الكتاب ما اي التعارض الذي بين قراءتي اية الوضوء الجر لابن كثير وابي عمرو وحمزة والنصب
للباقين في ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم المقتضيتين مسحهما اي الرجلين وهو ظاهر
قراءة الجر وغسلهما وهو ظاهر قراءة النصب فيتخلص من هذا التعارض بانه تجوز بمسحهما المتاد
بعطفهما على ممسوح اسمع عن الغسل مشاكلة كما في قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك
طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ولا يقال يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اي امسحوا
لان موجب العطف تقدير امسحوا في جانب المعطوف على ما تقرر في محله والعطف فيها اي عطف ارجلكم في

القرائتين على رؤسكم وفي تأويل النصب عن غسلهما بالمسح الاشارة الى ترك الاسراف لان غسلهما مظنة
له لكونه بصب الماء عليهما كانه قال اغسلوهما غسلا خفيفا شبيها بالمسح كذا ذكره الشارح وفيه
انه لم يكن المقصود من غسل الاعضاء تغسيلها على ما عرف وان الرجلين تغسيلهما يحتاج الى زيادة المبالغة
في الغسل فاني عن التوجيه المذكور وانما لزم صرف العبارة الى التجوز لتواتر الغسل لهما عنه صلى
الله عليه وسلم اذ قد اطبق من حكى وضوءه من الصحابة وهم يزيدون من ثلاثين عليه اي على غسله صلى الله عليه
وسلم رجليه وقد استقصى المصنف بذكر اثنين وعشرين منهم في شرح الهداية وقال الشارح بلغت
الجملة اربعة وثلاثين ويمتنع عند العقل تواطؤ هذا الجم الغفير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم على الكذب في امر ديني على ان المسح اهون على النفس وتوارثه اي ولتوارث غسلهما من الصحابة
اي فقد اخذنا غسلهما عمن ادركنا وهم كذلك الى الصحابة وهم عن صاحب الوحي فلا يحتاج فيه الى نص
معين وانفصال ابن الحاجب اي تجاوز عما يمكن توجيهه المجاورة اي جر الارجل بالمجاورة لعله لرؤسكم
اذ ليس الجر بها فصيحا لعدم وقوعه في القرآن ولا في كلام فصيح استغنى عنها بتقارب الفعلين
اي اغسلوا وامسحوا وفي مثله اي تقاربهما بحذف الثاني الفعل الثاني ويعطف متعلقه على متعلق
الفعل الاول فيجعل متعلق الفعل الثاني كانه متعلقه اي الفعل الاول كقوله متقلدا سيفا
ورمحا وعلفتها تبنا وماء باردا اذ الاصل ومعتقلا وسقيتها ماء باردا والاية من هذا القبيل غلط
من انفصاله اذ لا يفيد ما ذكره ما يقارب الفعلين الى اخره الانها اي الاية ليست من هذا القبيل الا اذا كان
اعرابا المتعلقين واحد كما في سيفا ورمحا وتبنا وماء وليست الاية منه اي مما اتحد فيه اعراب المتعلقين
فلا ينجيه من الجوار وفي نسخة فلا يخرجه عن الجوار وما قيل على ما في التلويح في حق الغسل من
انه مسح وزيادة اذ لا اسالة وهي معنى الغسل بلا اصابة وهي معنى المسح فيتناوله اي المسح الغسل
غلط يظهر بادنى تامل اذ الاسالة تعتبر مع الاصابة في الغسل وعدمها معتبر في المسح والكلط
لا يشترط عدم مسماه ولا ضده فلو جعل العطف فيهما اي القرائتين على وجوهكم وقد كان من حقهم النصب
ولكن الجر لا يجعلهم للمجاورة لرؤسكم عورض بانه اي العطف فيهما اي القرائتين على رؤسكم والنصب
بالعطف على المحل اي محل رؤسكم كما هو اختيار المحققين من النحاة فان محله النصب ويترجح هذا
بانه اي العطف على المحل قياس مطرد في الفصيح من الكلام مع اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع
الفصل بالاجنبي لا الجوار اي ليس الجر بتمامها بل هو شاذ ومنه ما بين قراءتي التشديد في يطهرن
لحمزة والكسائي وعاصم من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن المبالغة من قربانهن الى الغسل
والتخفيف فيه للباقين المانعة من قربانهن الى الطهر فيحل القربان قبله اي الغسل بالحل
النجاسة ملزمة من الحرمة فيحمل تلك فيتخلص من هذا التعارض بحمل قراءة التشديد على ما
دون الاكثر من مدة الحيض الذي هو العادة لما لم يتاكد جانب الانقطاع به او عادة يوم فنا مر وهذه
ابي بقراءة التخفيف عليه اي على الاكثر مدة الحيض وهو العشر عندنا لان الانقطاع عنده متيقن

الي الاغتسال ومنع النزوج من حقه وقد زالت علة الحرمة
وهي الاذي وقد يقال ان قوله تعالى فاذا تطهرن بعد ذلك

وحرمة القربان كانت بسببها فلا يجوز تحريمه بعد ذلك فيتعين ان المراد اذا اتيان بغير الغسل فلو
كان ههنا قراة اخري اعني اذا اطهرن كان في توجيه الجمع بين القراتين البحث مع التخفيف
بيان حكم انقطاع الحيض عند اكثر مدته والتشديد بيانه عند الاقل منه فالمقصر على التشديد
اذ ايدل على ان المراد من القراتين واحد وهو الطهر مع الاغتسال والجواب ما اشار اليه بقوله ونظهر
بمعنى طهرت فان تفعل يجي بمعني من غيران يدل على صنع كتكبر ونظم في صفاته تعالى اذ لا يراد
به صنعه تكون باحداث الفعل وتبين بمعنى ظهر محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف واورد
عليه انه يلزم على هذا تعميم المشترك ان كان يطهرن حقيقة في الانقطاع كما في الاغتسال
والجمع بين الحقيقة والمجاز ان كان مجازا في الانقطاع واجيب بان قوله تعالى اذا تطهرن لك قري
مع قراة التشديد يراد به الاغتسال وان قري مع قراة التخفيف يراد به الانقطاع والجمع بينهما
انما هو في الطلاق وما هذا الاطلاق فتامل بكلامه اي الحملين المذكورين خلاف الظاهر اذ في
كل منهما ارادة خصوصية لا تفهم من ظاهر اللفظ لكن هذا اي حمل قراة التخفيف على مجرد الانقطاع
على الاكثر اقرب من حملها على الاغتسال نظرا الى القاعدة الشرعية اذ لا يوجب حملها على ذلك
تاخر حق الزوج في الوطي بعد القطع بارتفاع المانع من الغشيان وهو الحيض فقوله بارتفاع
صلة القطع يعني العلم بالارتفاع قطعا لانها مقترن مع قيام المبيح وهو الحل الثابت قبل عروض
هذا المانع بخلاف الحمل على الاغتسال فانه يوجب ذلك ومنه ما بين ايتي اللغو في اليمين وهي عند
اصحابنا واحد الحلف على امر يظن انه كما قال وهو بخلافه وعند الشافعي واحمد في رواية كل يمين
صدرت من غير قصد في الماضي وفي المستقبل وهما قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والاخرى مثلها الا انه ذكر فيها بما عقدتم الايمان بدل بما كسبت قلوبكم فعند
اصحابنا وهي الاولى المواخذة بالغموس وهي الحلف على امر ماض او حال يتعمد الكذب به لانها اي
اليمين الغموس مكسوبة لان تعمد الكذب من كسب القلب وعمله والاخرى وهي الثانية تقيد
عدمه اي ان لا يواخذ بالغموس اذ ليست الغموس معقودة المقابل المعقودة وانما سمي به فدخلت
لعدم المنابذة التي تقيد شرعا وهي تختص الربط بها فلا يكون مواخذا بها وفي حقيقة اي الغموس منه
اي اللغو في الاية الاخرى وهو ظن في المكسوبة تشمل الكسب اياها اي الغموس وافادت ضدية
اي افادت الاية ضدية لها اي للمستقبل بينهما فيه اي اللغو ههنا السهو فتعارضا
في الغموس باعتبار المواخذة وعدمها وباعتبار الاندراج في اللغو وعدمه والتخلص منه اذا
التعارض عند الحنفية بالجمع بينهما بان المراد بالمواخذة الثابتة للغموس في الاية الاولى المواخذة
الاخروية وهي العقاب فلم يتحد متعلق المواخذتين فلا تعارض او المراد باللغو في الايتين الخالي عن
القصد مطلقا المواخذة فيهما اي الايتين المواخذة الاخروية والغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقودة
فالاية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والاية الثانية ساكتة عن الغموس وهي اي الغموس ثالثة

لان العقد فيما يكون له حكم وهو في المستقبل شرعا كالبيع فكذا
والغموس ليست كذلك نعطلت الغموس في اللغو صح

والمراد بالمواخذة المنفية عن الغموس في الاية الثانية المواخذة
الدنيوية بالكفارة

والنية متقسم على اقسام ثلاثة والمذكور ههنا حكم القسمين منها ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان
كلا كون المراد من المواخذة الاخروية لا يوافق قوله تعالى فكفارته لانه اجزاء لانه مواخذة دنيوية
دفعه بقوله اي يواخذكم في الاخرة بما عقدتم عن الحنث فطريق دفعه اي دفع العقاب الحاصل
به وستره اطعام عشرة مساكين الي اخره نقل الشارح عن المصنف ان وجه المواخذة في هذه
ما يتضمنه من سو الادب على الشرع الي اخر ما ذكره وحاصله ان المواخذة بمجرد اليمين وان لم يحنث
ومحل اليمين على الحلف على شرب الخمر بعد تحريمها وسوء الادب افتنا معلى مثل صدا لا يخفي
ما فيه والله اعلم بصحة هذا النقل وقد نشتبه على بعض الطلبة كلام المدرسين واصبح المجيب
الاول القائل بان المراد بالمواخذة في الاولى الاخروية وفي الثانية الدنيوية فلا يكون الغموس
واسطة بين اللغو والمعقودة كما يفهم من المبحث الثاني بان الغموس من قول القائل لا يواخذ
بكذا الكفر وانما يكذا عدم الواسطة يعني اذا عضد المتكلم بيان حكم حقيقة تحقق في ضمن افراد
كثيرة باعتبار المواخذة وعدمها مثلا فقال يواخذ بهذا القسم منها ولا يواخذ بذلك فالمتبادر
من هذا البيان ان لا يبقى شي منها خارجا من القسمين والا لم يكن البيان وافيا فيلزم كون
الغموس في الافراد المعقودة وليست بمعقودة فلزم دخولها في اللغو فلزم ان لا يكون المراد
بالمواخذة المنفية عن اللغو الاخروية فتعين الدنيوية وهي الكفارة وعند الشافعي المراد بالمواخذة
فيهما اي الايتين الدنيوية وهي اي الغموس داخلة في المعقودة عنده بناء على حمل العقد على عقد
القلب وعزمه كقوله الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوي وكما هي داخلة في المكسوبة
فلا تعارض بين الايتين لانهما متحدتا على المواخذة في الغموس ودفعه اي دفع دخولها في المعقودة
بان حقيقة العقد انما يكون بين الفعل لان العقد في الاصل ربط الشي بالشي وذلك فيما اصطلح
عليه الفقهاء ما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر او ربط الكلام بمحل الحكم وليس في عزم القلب
شي منهما وصرف الكلام عن الحقيقة بغير ضرورة لا يجوز فتديمنع على صيغة المجهول
بانه اي العقد اعم من ان يكون في الاعيان او المعاني فيعم المصطلح وعقد القلب والبراسا
بقوله يسند الي الاعيان فيراد به الربط لبعضها ببعض والي القلب فيراد به عزمه اي فيراد به
عزم القلب وكثر اطلاق العقد عليه في اللغة وفي التلويح ان اطلاقه عليه في اللغة اشهر من
العقد المصطلح فانه من مخترعات الفقهاء واصحاب العقد فيما له حكم في المستقبل صار حقيقة
شرعية قال تعالى اوفوا بالعقود والامر بالايفاء يبهم الايمان له حكم المستقبل بل الاولي في
الجواب ان يقال الظاهر ان المراد بالمواخذة في الاية الاولى الاخروية لاضافته الي كسب القلب
اذ الغالب في المواخذة على عمل القلب الاخروية على ان الغموس كبيرة محضة لا تناسب الكفارة
الدايرة بين العبادة والعقوبة وايضا المتبادر من المواخذة اذا اطلقت ان يكون بحسب الاخرة
ومنها الجمع بين ما في الايتين جمع من قبل الحكم اذ الاختلاف بين الايتين انما كان باعتبار المواخذ

في الهندسة وعدمها اللذين هما حكما الاشيا فتعرف في مسمى منها بتعريفه بحيث انتقضت الي الازمنة
والدفعة في محملة احدهما محمل الاثبات والاخرى محمل النفي لئلا يتخذ موردهما فيرتفع
التناقض والتعارض **ومنه** اي الجمع من تخليل الحكم **نوزيعه** اي الحكم بانباته في بعض محله
باحد الدليلين ونفيه في بعضه بالاخر **كتقسيم المدعى بين المتشابهين** كما اذا ادعى رجلان ان
هذه الدار لهما واقام كل واحد منهما بينة ولا رجحان لاحدهما على الاخرى فانها حينئذ
تنصف بينهما فعدا اثبت الملك لاحدهما في بعض الدار ببينة ونفي ملكه عن البعض الاخر
ببينة الرجل الاخر فهنا هو التوزيع في الحكم الذي هو الملك **وما قيل** اي مثل هذا الجمع
وهو الجمع في قراءتي التشديد والتخفيف **من تبدل الحال** اذ حمل احدهما على حالة والاخرى على
حالة اخرى وعبر عنه صدر الشريعة بالمحل **وقد يكون** الجمع بين المتعارضين **من قبل الزمان**
اما تقبل **صريحا بنقل التاريخ** لاحدهما عن الاخر كقوله تعالى **واولات الاحمال** اجلهن ان
يضعن حملهن وقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا فان بينهما تعارضا في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وجمع الجمهور بينهما بان اولات
الاحمال الاية **بعد والذين يتوفون** الاية لما روي عن ابن مسعود ومتقدم في البحث الخامس
في التخصيص بكونه من قبل الزمان **او حكما كالمحرم** اي كتقديمه **على المبيح** اذ اتعارضا **اعتبارا للمحرم**
اي المحرم **متاخرا** عن المبيح **كيلا يتكرر النسخ** على تقدير كون المحرم مقدما على المبيح **بناء على الاصالة**
للاباحة فيلزم كون المحرم المقدم على المبيح ناسخا للاباحة الاصلية ومنسوخا بالمبيح الذي
عنه بخلاف العكس وهو ظاهر وهذا انما كان مناسبا في من لم يرفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ
اللهم الا ان يتجوز به عن تبدل الحكم اعم من ان يكون ذلك الحكم اباحة اصلية او غيرها وتقدم في
المسئلة الثانية من مسئلتي النسخ بطلان في فصل الحاكم ما فيه من البحث والتحرير **ولانه** اي تقديم
المحرم على المبيح **الاحتياط** اذ احتمال ترك العمل بما يقتضيه المبيح اهون من احتمال ترك العمل بما يقتضيه
المحرم كما في تحريم الضب بما روى احمد وغيره برجال الصحيح عن عبد الرحمن بن حسنة قال كنا مع
النبي صلى الله عليه وسلم ونزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصبنا منها فذبحنا فبينا القدور تغلي بها
خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان امة من بني اسرائيل فقدت واني اخاف
ان تكون هي فاكفئوها فاكفأناها وانا لجياع وروى الجماعة الا الترمذي ما دل على انه
اكل عنده فلم يمنعه ولم ياكل معتذرا بانه يعافه لعدم معتاد عن قومه **ولا يتقدم الاثبات**
بامر عارض **على النفي** لما ذهب اليه الكرخي والشافعية **الا اذا كان** النفي لا يعرف الا بالدليل
فيقدم عليه **بالاصح** فحينئذ **زوج بريرة لانه عبد حين كانت معلوقة فالاخبار بهما** اي بعبديته
لانه في الصحيحين عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا **باعتبار الاصل** اي
مبني على ان رقبته لم تتغير فهذا النفي اجرينه بناء على ما كان عليه فالاخبار بحريته حين اعتقت

وهو كونه الاصل في العرايض العدم والانتفا فانه الاثبات بالدليل يتقدم عليه صح

كما في الكتب الستة بناء على ما ثبت عند المخبرين بما دل على حدوثها بعد العبدية اثباته فيقدم على
النفي المذكور **فان كان النفي من جنس ما يعرف بدليله عارضه** اي الاثبات لتساويهما في
باعثيهما وموجب العلم **وطلب الترجيح** لاحدهما بوجه **كالاحرام في حديث ميمونة رضي الله عنها** وهو
ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
ميمونة وهو محرم زاد البخاري وبنى بها وهو حلال وفي رواية النسائي تزوج نبي الله وهو محرم
وهما محرمان فانه **نفي** لامر عارض وهو الحل الطاري **يدل عليه هيئة محسوسة** من التجرد
ورفع الصوت بالتلبية ونحوهما **فساوى رواية** مسلم وابن ماجه عن يزيد بن الاصم حدثتني
ميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم **تزوجها وهو حلال** قال وكانت خالتي وخالة ابن
عباس وزاد فيه ابو يعلى بعد ان رجعنا الى مكة ورواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان
عن ابي رافع تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت
الرسول بينهما **ورجح نفي ابن عباس على** اثبات **ابن الاصم وابي رافع** بقوة السند وبضبط
الرواة وفقههم خصوصا ابن عباس قال الزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه
اتجعله مثل ابن عباس وقال الطحاوي الذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم
اهل علم وثبت من اصحاب ابن عباس مثل سعيد بن جبير وعطا وطاوس ومجاهد وعكرمة
وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم فقهاء والذين نقلوا انهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله
ابن ابي نجيح وهؤلاء ائمة يقتدى برواياتهم **هذا بالنسبة الى الحل اللاحق** للاحرام **واما على ارادة**
الحل السابق على الاحرام **كما في بعض الروايات** في موطأ مالك عن سليمان بن يسار ان
النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج وفي معرفة الصحابة للمستغفري
قبل ان يحرم **فابن عباس مثبت** للامر العارض وهو الاحرام **ويزيد بن الاصم ناف** له
فيرجح حديث ابن عباس **بزيادة المتن** اي متن الحديث لان المثبت فيه زيادة وراجح على النافي
لاشتماله على زيادة العلم **ولو عارضه** اي نفي يزيد اثبات ابن عباس لكون نفيه مما يعرف
بدليله لان حال الحل ايضا يعرف بالدليل ايضا وهو هيئة الحلال **فبما قلنا** اي فيرجح
صنيع ابن عباس بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي ومزيد ضبطه كما ذكرنا ثم
ولا يخفى عليك ان المصنف لم يقل ههنا هذه المرجحات المذكورة اللهم الا ان يقال قوله فان
من جنسها يعرف بدليله عارضه وطلب الترجيح يشير الى المذكورات وغيرها اجمالا **ويعرف**
من هذا **اذ النافي ان اعتبر الاصل** اي الحالة الاصلية فلا يثبت راوي خلافه **فان اشتبه** اي كون
النفي بناء على الدليل وكونه بناء على العدم الاصلي **كنجاسة الطعام** اي كالاخبار به **وطهارة الماء** فان
كلا منهما **نفي يعرف بالدليل** بان ذبح شاة وذكر اسم الله عليها وغسلها بماء السماء او بماء

جار ليس لذاته نجاسة وملاك باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يشاهد وقوع نجاسة فيه ولا اصل اي ولا
بالاصل بان يعتمد على ان الاصل في المذبوحة الحل ولم يعلم شيء حرمته فيها وفي الما الطهارة ولم
يعلم وقوع نجاسة فيه فلا تعارض الاخبار بهما اي الاخبار بحرمته اي الطعام ونجاسته اي الما
ويعمل بهما اي بالحل في الطعام والطهارة في الما ان تعذر السؤال للمخبر عن مستنده لان الاستفسار
ان لم يحصل دليله يصلح مرجحا فيترجح ضد الثاني بدكما ذكره الشارح وفيه ان اعتباره مرجحا انما يتم
ان تساويا والنسب وهي ههنا محل نظر لان المثبت يعتمد الدليل قطعا واعتماد النافي عليه مشكوك
لاحتمال اعتماده على الاصل فتامل فالوجه ان يفسر قوله بهما بالحرمة والنجاسة والا اي وان لم يتعذر
السؤال سئل المخبر عن مبناه اي مبنى خبره فيعمل بمقتضاه فان تمسك المخبر بظاهر الحال وان الاصل في
الاشياء الحل وفي الما الطهارة ولم يعلم ما ينافيهما فخبر الحرمة والنجاسة يعمل به لكونه عن دليل
وان تمسك بالدليل كانت مثل الاخبار في تعلق التعارض وبحث العمل بالاصل ومثل الحنفية تعارض الا
خبار المتعارضين ان لم يكن بعدهما دليل يصار اليه بسؤر الحمار اي البقية من الما الذي شرب منه
في الانا وتعارض في حل لحمه وحرمته المستلزمين اي سؤره بنجاسة الانا وفي الصحيحين عن
جابر نهى النبي صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر وهو يدل على تحريمها وحرمة الشيء حال
لنفعا اذا لم يكن للكرامة لدلالته النجاسة ونجاسة اللحم يستلزم نجاسة اللعاب لانه يتحلب منه وهو
يخالط الما فيكون نجسا وفي سنن ابي داود عن غالب بن الحر قال اصابتنا سنة فلم يكن في مالي
الا شيء من حمر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي صلى الله عليه و
فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة ولم يكن في مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت لحوم
الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك من سمين حمرك فانما حرمتها من اجل جوال القرية وهذا يدل على حلها
وهو يستلزم طهارتها وطهارة السؤر فتعارض المتوضي به اي بسؤره على ما كان عليه قبل
التوضي وطهارته اي طهارة السؤر على ما كان عليه الما قبل مخالطة اللعاب ولا يخفى انه اي تقرير الاصول
حكم عند الترجيح لشيء من الطهارة والنجاسة على الاخر من جانب الامر لكن ترجيح الحرمة على
الاباحة اذا تعارضتا لما تقدم انما على ان حديث التحريم صحيح الاسناد والذي لا اضطراب فيه
وحديث الاباحة مضطرب الاسناد وذكره البيهقي ثم النووي ثم المزني ثم الذهبي و[illegible]
دلالته على الاباحة مطلقا نظرا الى القصة تشير الى اضطرار ادم كيف وهو مصرح بتاخره عن
حديث التحريم فلو صح معنى الاباحة مطلقا لكان ناسخا للتحريم موجبا للطهارة والاقرب
في تقرير الاصل في هذا المثال ان يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة
لانه لا يحار يربط في الدور والافنية ويشرب في الاواني المستعملة ويختلط البدن ويركب ويحمل
ولم يترجح الطهارة لتردد فيها اي الضرورة المسقطة للنجاسة اذ ليس كالهرة في المخالطة
حتى تسقط نجاسته كما سقطت بنجاسة سؤر الهرة لان الهرة تلج المضايق دونه ولا الكلب

في المخالطة الغالبة حتى لا تسقط نجاسته لانعدام الضرورة في الكلب دونه ولا النجاسة اي ولم يترجح
النجاسة لما فيها من اسقاط حكم الضرورة بالكلية فتساقطا ووجب المصير الى الاصل وهو ابقا
ما كان على ما كان من الحدث المتوضي به والطهارة في الما مسئلة لا شك في جري التعارض
بين قولين ولا شك في نفيه اي نفي جري التعارض بين فعلين متضادين كصوم يوم
وافطاره في مثله اي مثل ذلك اليوم كان يصوم يوم السبت ويفطر في سبت اخر وذلك لجواز ان
يكون احدهما واجبا او مندوبا او مباحا في وقت وليس كذلك في وقت اخر مثله من غير رفع وابطال
لذلك الحكم اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما الا ان دل على وجوبه اي تكرار الفعل عليه صلى الله عليه
وسلم ونحوه اي او على ندبه او اباحته وعلى تاسيه متكررا اي ودل مع ذلك على تاسينا به لذلك
الوجوب او الندب متكررا وجوده كما اذا يدل على ان يوم السبت جعل سببا لذلك فانه حينئذ
يثبت التعارض بواسطة هذه الدلالة فيكون فطره في يوم السبت الاخر بعد هذه الدلالة
دليل عدم وجوب صوم كل سبت وذكر الشارح انه لما الى اخره استثنى من نفيه وينبغي
ان يحمل على الاستثناء المنقطع اذ ليس التعارض في الصورة المذكورة بين ذاتي الفعلين الا
انه في قوله بين فعلين بحيث يشملها بضرب من المسامحة وتقدمت الدلالة على ان الامة مثله
صلى الله عليه وسلم فيما عرفت فيه صفة الفعل وقد فرض انه دل اصلا على صفة الفعل في حقه
وتكرره بتلك الصفة متكررا حقيقة فيثبت في حق الامة كذلك فالثاني وهو فطره مثلا ناسخ
من الاول اي بنسخ وجوب ذلك الفعل عنه صلى الله عليه وسلم وعن الامة لان فطره المتاخر يقتضي
نظر الامة بموجب تلك الدلالة المتقدمة كما ان صومه اتفق صومهم وقد كان في حقه فاسما
لكذلك في حقهم وعن الكرخي وطائفة ان فعله الثاني ينسخ عنه صلى الله عليه وسلم فقط وفي
الشارح انه مبني على ان الكرخي لا يوجب في حق الامة شيئا بدليل الوجوب عليه ونحوه من الندب
والاباحة ويخص دليل التكرر به ولا يخفى عليك ان محل الفتنة في حق النسخ عن الامة انما يتم لو
في مشاركة الامة له صلى الله عليه وسلم في وجوب الفعل وتكرره واما التعارض بين فعله النبي
صلى الله عليه وسلم عرفت صفته من وجوب او ندب مثلا في حقه وقوله بنفي ذلك كان بعموم
السبت ثم يقول صومه حرام فعلى المختار من ان الامة مثله سواء كانت تلك الصفة وجوبا او حرمة
تعدد لسببيته متكررا والقول خاص به كعنه لصوم يوم السبت حرام على نسخ على صيغة
المعلوم عنه عليه السلام الناسخ منهما اي الفعل والقول المتاخر للمتقدم ولا تعارض فيهم اي
الامة بسبب انهم اي ما كان ثبت عليهم من الاثبات على الوجه الثابت في حقه اذ الناسخ لم
يثبت حق لسواه صلى الله عليه وسلم فان جهل المتاخر منهما قيل يوخذ بالفعل ويترك العمل
بالصفة على الكل فيستمر ما كان عليه وعليهم وقيل يوخذ بالقول في حقه النسخ اذ المفروض ان القول
خاص به ويثبت ما فيهم اي يستمر على ما كان وقيل يتوقف في حقه وهو المختار دفعا للتحكم اي تحجج

احدهما على الآخر بلا مرجح اذ يحتمل تأخر كل منهما في حقه ويثبت ما فيهم على صفته لعدم التعارض
في حقهم وان كان القول خاصا بهم اي الامة بان صام يوم السبت وقال لا يحل للامة صوم
فلا تعارض في حقه فما كان له ثابت عليه كما كان وفيهم اي في حق الامة المتأخر ناسخ وان
جهل المتأخر منهما فيما اذا كان القول خاصا بهم فالقائل اصحابه يرجحا للفعل فيجب عليهم الصوم وبانيها
الوقف فلا يثبت حكم فيهما وهو المختار فيعمل بالقول فيحرم عليهم الصوم لو صنعه اي القول لبيان
المرادات التابعة بنفس الكلام ولدلالته على الفعل على خصوص المراد وباعمه لانه اعم لان الذي لا
اوان مدلوله الكثير يدل به على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لما امل وانما
يفهم ذلك في بعض الاصوات بقرينة خارجة تتبع الحكاية او يختص بالموجود والمحسوس لان
المعدوم والمعقول لا يمكن مشاهدتهما والبه اشار بقوله انما يدل على الطلاقة نفسه عن فنه الممنوعة
للفاعل فيعلم انه يجوز له ان يفعل من غير علم ان يعلم خصوص كيفية من الوجوب او الندب او الاباحة
فان دل على صيغة المجهول اي بدليل خارجي على الاقتداء اي على اقتداء الفاعل به فبذلك اي
فهم ذلك بذلك الدال لا بالفعل وانما يثبت معه اي لا الطلاق المذكور احتمالات من الوجوب
والندب والاباحة للفاعل وغيره ولا ينتفي شيء منها بالفعل بل اذ تعين لبعضها فبغيره اي بغير
الفعل وكونه اي الفعل قد يقع بيانا للقول انما هو عند اجماله اي القول وقد مر قريبا وكلامنا
في الترجيح مع عدمه اي الاجمال فان قلت الكلام فيما اذا تعارض الفعل والقول المذكور
وجهل المتأخر منهما فمن اين يستفيد عدم كون الفعل بيانا للقول المجمل فما معنى قوله مع عدمه
قلت معناه انا اذا نظرنا الى ذاتي الفعل والقول مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنهما
وجدنا الامور الثلاثة لازمة للقول دون الفعل والاجمال السابق من جملة تلك الامور والغرض
بيان ما تقتضيه من اختيار التوقف عند جهل المتأخر واختصاص الفعل به عليه السلام وبين
ما هنا من الاخذ بالقول عند جهل المتأخر واختصاص القول بالامة انا هنا اي فيما اذا كان
خاصا بنا متعبدون بالاستعلام وطلب العلم لنتعبد بالعمل الذي يتوقف على العلم فضلا البحث
عن التأخر لتحصيل العلم بما يبنى عليه العمل من الفعل والقول عبادة لان تحصيل ما يتوقف عليه
العبادة عبادة لا هناك اي لسنا متعبدين بالاستعلام عند جهلنا بالمتأخر من الفعل او
القول الخاص به صلى الله عليه وسلم اذ الذي مخصوص به والفعل نقتدي به فيه سواء كان
متقدما او متأخرا اذ البحث عن تعيين المتأخر في نفس الامر ليعلم حال الرسول مما نتعبد به والبه
اشار بقوله انا لم نؤمر به اي بالاستعلام في تعيين المتأخر في حقه ليعلم كيفية تعبده في
ذلك وما في حقنا فقد علمت عدم احتياجنا في التعبد اليه ثم انه لو اجتهد مجتهد في طلب العلم
بالمتأخر ليعلم حال الرسول استغرابا على خلاف ما في علمه صلى الله عليه وسلم والبه اشار
بقوله وهو صلى الله عليه وسلم ادرى به اي بالمتأخر لو كان القول شاملا له ولهم عطف

على قوله وان خاصا بهم بان صام يوم السبت ثم قال حرم علي وعليكم فالمتأخر ناسخ عن الكل اي عنه وعن
امته فان كان الفعل متأخرا ثبت في حق الكل وان كان القول حرم على الكل وفي الجهل بالمتأخر يعمل
بالقول فيحرم الصوم لوجوب الاستعلام في حقنا كما وجب فيما يختص بنا للاشتراك في الموجب وهو
التعبد على ما عرفت فيجب البحث عنه وباتفاق الحال اي بسبب مشاركتنا اياه في الحال من حيث
شمول القول يعلم حاله عليه السلام تعبد في التعبد المذكور اذ لزم البحث لوجوب الاستعلام
في حقنا فاضطر العمل بالقول لما ذكر في حقنا وقد كان الحال واحدا نعلم حاله لا بالتعبد بالبحث
الى استعلامه في حقه لكنا لا نحكم فيه اي في حقه عليه السلام لما ذكرنا من انا لم نؤمر به وهو
ادرى به ثم شرع في تفسيره قوله مع دليل سببية متكرر فقال واما مع عدم دليل التكرار والكلام
فيما علم صفته فاما ان يكون خاصا به او بالامة او شاملا للكل فالاول افاده بقوله والقول خاص
به معلوم التأخر بان فعل شيئا على سبيل الوجوب او الندب او الاباحة ثم علم انه قال بعده لا يحل
لي فعله فلا معارضة كما اشار اليه بقوله فقد اختص بحكمة الفعل وهي احد الاوصاف الثلاثة
المتقدمة منه عليه السلام بذلك الفعل الواحد والقول الصادر بعد ذلك الفعل الواحد مبطل
لنية سنة تنبه في حقه لا نسخ ويثبت الفعل في حقهم اي الامة مرة بصفته من وجوب او غيره اذ
لا تعارض في حقهم لغرض ان القول خاص به ولا بسبب تكرار او معلوم التقدم كما فعل لا يحل
لي كذا ثم فعله نسخ عنه الفعل فتنتفي القول اي دل الفعل عليه اي نسخ القول ويثبت للفعل
على الامة على صفته من الوجوب والندب وغيره مرة اي يثبت مرة واحدة لغرض الاتباع فيما علم
اي لان المفروض اذا اتباعه في فعل المعلوم صفته واجب وعدم التكرار اي عدم تكرار السبب لم
يكرر صدور الفعل عنه بل صدر مرة واحدة فالاتباع بحسبه وان جهل المتأخر فالثلاثة الاقوال
كالسنة فيه تقديم الفعل فيثبت الفعل في حقه وتقديم القول فيحرم والوقف فلا يثبت حكم قيل
والمختار الوقف ونظر فيه في الشرح العضدي بانه لا تعارض في تأخر القول الخاص به يعني لا يخلو
نفس الامر من الاحتمالين اما تقدم القول واما تقدم الفعل وفيه السلامة من لزوم النسخ فيرجح
به اي بالقول حكما بان الفعل متقدم لانه لو اخذ بالفعل لزم النسخ كما اشار اليه بقوله ترجيحا
لدفع ما يستلزم النسخ وعلمنا استواءها على الامة فيما اي تقديم القول وتأخره من ثبوته اي الفعل
مرة منهم اي الامة يعني ان العلم باستواء حال الصورتين في ثبوت الفعل من الامة مرة واحدة
اذ على تقدير تقدم الفعل وتأخر المحرم في حقه عليه السلام لا يحرم في حقهم والاتباع لا يستدعي الا
صدور الفعل منهم مرة واحدة كذلك على تقدير تأخره وناسخيته في حقه لان المفروض انه
عليه السلام ما صدر منه الفعل الا مرة واحدة فلا وجه للتوقف بالنسبة اليهم هنا ويحتمل ان
يكون من في قوله من ثبوته بيانية والمعنى ظاهر وان كان القول خاصا بهم بان فعل وقال
لا يحل للامة هذا فلا تعارض في حقه لعدم تعلق القول به على تقديره اولا وفيهم اي الامة المتأخر

من الفعل لما او الفعل ناسخ المرة اما على تقدير تأخر القول فالنسخ لما لزم عليهم مرة بسبب الاتباع
ظاهر واما على تقدير تقدمه بان قال صوموا يوم السبت حرام على الامة ثم صام فالصوم حرام عليهم
على ما كان ولا نسخ لا بالنسبة اليهم ولا بالنسبة اليه لا يقال الاسوة تقتضي اتباع الامة فينسخ القول
السابق لان الاقتداء ابدا لم يعلم اختصاص الفعل به وقد علم بقوله لا يحل للامة فانه دل على انه
يحل له دونهم وهل هذا البحث يرد على ما سبق في اول البحث وان جهل التاريخ فالثلاثة الاقوال
فيه الوقف والاخذ بالفعل والاخذ بالقول والمختار التردد وان كان شاملا له ولهم فعلى
ما تقدم فيه وفيهم في صور علم التاريخ من القول والفعل ففي صورة ان يتقدم الفعل فلا نسخ
لعدم تكرر الفعل فان تقدم القول فالفعل ناسخ له دونهم حيث التاخر ناسخ وان جهل التاريخ
هنا وهنا فالثلاثة الاقوال الوقف والاخذ بالفعل والاخذ بالقول والمختار الاول اي
الاخذ به فينسخ عنهم المرة لكن لو تقدم الفعل في الاعتبار وجبت المرة فالاحتياط فيه اي في وجوب
مرة وفيه نظر لان قضية الاحتياط انما تشمل لو لم يكن هنا احتمال الوقوع في المنهي ثم نقول
في الوجه الذي قدم به القول على الفعل والوقف حيث قدم وهو انه وضع القول لبيان المراد
الى آخر ما سبق انما نظر وانما يفيد الوجه المذكور تقديمه اي القول لو كان النظر باعتبار
ملاحظة ذات الفعل معه اي مع القول لكن النظر في فعل دل على خصوص حكمه من الوجوب
والندب والاباحة وعلى ثبوته اي الفعل في حق الامة فقد دل على صيغة المجهول والدال
المعروض الدال على وجوب الاقتداء او ندبه في حق الامة في ضمن خصوص حكمه النصوص
والقرائن ففي الحقيقة النظر انما هو في تقديم القول على مجموع ادلة منها قوله ومنها فعل والقول
وان كان بحيث يدل على صيغة المجهول به اي بالقول على هذا المجموع اي الادلة المركبة من القول
والفعل او ما دل هنا المجموع فانما عارضه اي هذا المرجح وفاعل عارضه قوله ما دل على صيغة
المجهول به اي بالفعل لما يضا عليها اي على القول فيما اذا وقع الفعل بيانا للقول وكلمة ما
اي عارضه كون الفعل بحيث يدل به عليه وفسر الشارح ضمير عليه بهذا المجموع ولا يظهر له معنى
فاستويا اي الفعل والقول والادلة ونحوه مما تقدم من الاعتبار وغيرها طرد اي اوصاف
موجودة في المحل لكنها لا اثر لها فيما نحن بصدده وحينئذ اي وحين عرفت ما في هذا الوجه
فالوجه في كل موضع من ذلك التعارض ملاحظة ان الاحتياط يقع فيه اي في ذلك المخرج على
تقدير ترجيح القول او الفعل فيقدم ذلك الذي فيه الاحتياط كفعل عرفت صفته من اباحة
وجوب او ندب او حكم فيه بذلك اي الوجوب او الندب بموجب تقدم الفعل على القول المبيح
واضرابه اي عن العقوبة في ترك الواجب او المندوب على احتمال تاخر الفعل وقلبه بان يكون
القول او الفعل سيما تقدم فيه القول على الفعل وكذا الفعل حال كونه محرما مع الفعل ثم تقدم
على الفعل مطلقا اي سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا وكذا قول كذا خصوصا باته

موجبا او نادبا

تقدم فيه القول وتبنى على هذه امثالها فاما اذا لم يعرف صفة الفعل فعلى اي فبناء على الوجوب
عليه عليه السلام وعليهم اي الامة كما نقل عن مالك وبناء على الندب او لا ياخذ بذلك اي لم عند القائلين
بالندب فيما لم يعرف صفته والقائلين بالاباحة فيه وعلى مخصوص منه بالامة المتاخر اي من الفعل
والقول ناسخ عنهم مطلقا كان ذلك المتاخر او في لا شاملا له ولهم او خاصا بهم اي الامة فسيد الشارح
قوله هذه بالاحكام من الوجوب والندب والاباحة ولم يتبين معناه على ما هو عادته في مشكلات
هذا الكتاب وهذه ظاهر والذي يظهر انه اشارة الى ما سبق من ان الخلاف في فعله المجهول له الصفة
عند المحقق بالنسبة الى الامة في المعنى وبناء على خصوص هذه الاحكام المذكورة بالامة على ما هو
التحقيق المتاخر ناسخ عنهم سواء كان ذلك المتاخر فعلا او نطقا لا شاملا او خاصا اذ على تقدير شمول
القول ايضا لا نفتش عما هو بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم على ما سبق تفصيله فان جهل التاريخ ضهنا
فالمختار هنا فيه الاحتياط كما ذكرنا وعلى الوقف في الكل اي في حقه وحقهم اذ في كل الاحكام بحصر
من الوجوب وغيره اذ الكلام فيما لم تعرف صفته فلا يعرف منه سوى الاطلاق الذي يحصل ثم العمل
على ما مر انفا كما اشار اليه بقوله سوى الاطلاق الفعل فيبتني على الوقف بيان الحكم مجهول الصفة
على قول من لم يقل بالوجوب ولا بالندب ولا بالاباحة بل يقول بالاطلاق ان تاخر القول النافي له
اي للاطلاق الفعلي حال كونه خاصا به عليه السلام كان صام يوم الجمعة ثم قال لا يحل لي صوم الجمعة
نسخه اي نسخ هذا القول اطلاق الفعل في حقه دونهم فيستمر لهم حل صومه مع الوقف عما زاد على
ذلك لما ذكر او حال كونه خاصا بهم كان قال لا يحل لامتي صوم يوم الجمعة ففي حقهم اي نسخ القول
اطلاق الفعل في حقهم فقط وحكمنا بالاطلاق له مع الوقف عما زاد عليه او حال كونه شاملا له
ولهم كلا يحل لي ولا لكم نفي الاطلاق مطلقا اي نسخ الحل الذي كان لازم الاطلاق عن الكل من الوقف
مطلقا فلو كان القول المتاخر موجبا للفعل او نادبا له وقد كان الفعل المتقدم معنيه الا اطلاق
لعدم كونه معروف الصفة قرره اي الفعل المتاخر الفعل على مقتضاه اي القول من الوجوب
والندب ولا يخفى حينئذ انه لا يكون القول معارضا للفعل وقد كان بناء المبحث على معارضته اياه
فيكون هنا استطرادا فتامل وان تاخر الفعل والقول خاص به عليه السلام كان يقول
اولا لا يحل لي صوم يوم الجمعة ثم يصوم فالوقف فيما سوى مجرد الاطلاق في حق الكل لانه ثبت
الحل في حقه وحقهم بمقتضى الفعل المتاخر مع الوقف عما سوى الاطلاق في حق الكل او بهم كان
القول خاصا بهم كان يقول لا يحل للامة ثم صامه او شاملا له ولهم كلا يحل لي ولكم ثم صامه
نسخ اي منع الحل في حقهم دونه فيحل له وان جهل التاريخ ففي الاول اي اذا كان القول خاصا
به الوقف في حقه لانه لو كان المتاخر القول او تاخر وفي الثاني اي اذا كان القول خاصا بهم
نسخ مطلقا اذ لا يخلو اما ان يكون القول متقدما او متاخرا اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلان المحرم قد سبق والمبيح في حقهم لم يتحقق وحل له لان الفعل يوجبه ولم يعارضه القول

حرم عليه او الفعل حل لهم ولسنا مامورين بالبحث عن الحكم
عليه بشي والحل لهم لانه ثابت لم تتقدم صفة القول صح

وفي الثالث اي اذا كان شاملا لدعلم الرفع فهنه اذ علي تقدير فاض التعلل لحرم عليه وعلي تقدير
نعتد مستحل ولا يحكم في حقه بشيء ومنعوا لانهم في الناسخ والمتقدم كذلك اما علي الناسخ فظاهر واما
في الفعل فالمتقدم لا يستدعي الاباحة في حقهم بل في حقه فقط والله اعلم فصل الشافعية
قالوا الترجيح اقتران الامارة بما تقوي به علي معارضها فيعلم فيعمل بها دونه وهو اي هذا
المعني وان كان هو الرجحان وسبب الترجيح لا نفسه لانه جعل احد المتعادلين راجحا باظهار مزية
فيه فالترجيح اي فهذا الترجيح اصطلاحا فهو حقيقة عرفية خاصة فيه ومجاز لغوي من تسمية الشيء
باسم مسببه والامارة اي اعتبار الامارة التي هي دليل ظني لا القطعي من الادلة لانه لا تعارض مع
قطعي والترجيح ما يتخلص به من التعارض وتقدم ما فيه اي في عدم التعارض في القطعي في اول
فصل التعارض من ان التحقيق جريانه في القطعيين ايضا كما في الظنيين وان تخصيص الظنيين
به تحكم فيجب تقديمها اي الامارة المقترنة بما تقوي به علي معارضها للقطع عن الصحابة ومن بعدهم به
اي بتقديمها واورد علي الاكتفاء بالترجيح شهادة اربعة مع شهادة اثنين اذا تعارضتا فان الظن
بالاربعة اقوي ولا يقدم الاربعة علي شهادة الاثنين فالتزم تقديم شهادة الاربعة كما هو
قول لمالك والشافعي والحق الفرق بين الشهادة والدليل اذ كم من وجه يترجح به الادلة لا الشهادة
وذلك لان الشهادة مقدرة في الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها بخلاف الرواية فانها
مبنية عليه والحنفية هي اي حقيقة الترجيح بناء علي انه اي الترجيح فعل المجتهد اظهار الزيادة لاحد المتماثلين
علي الآخر بما لا يستقل فخرج النص مع القياس المعارض له صورة فلا يقال النص راجح عليه لا نتفا
المماثلة التي هي الاتحاد في الشيء وقد عرفت فائدة التقييد بما لا يستقل من قوله ومرجع التعارض
والرجحان تابع مع التماثل ولم يبنيا علي مثله ما قبله اي قبل هذا التعريف يعني اظهار الزيادة
الي الآخر وهو تعريف الشافعية فضل احد المتماثلين علي الآخر وصفا وهو قول
فخر الاسلام وغيره اي كان الاصطلاح الشافعية وضع لفظ الترجيح بازاء ما هو مسبب بالنسبة
الي معناه اللغوي كذلك اصطلاح بعض الحنفية وضع له بازاء ما هو سبب بالنسبة اليه وافاد
تعريف الحنفية نفي الترجيح بما يصلح دليلا في نفسه مع قطع النظر عن الدليل الموافق له فلا يرجح دليل
مستقل وافقه دليل مستقل اخر علي دليل منفرد ليس معه ذلك وهكذا في القياس فبطل الترجيح
لاحد الحكمين المتعارضين بكثرة الادلة له علي الآخر ولا يحدث به لبعضه تقوية لان الشيء انما يتقوي
بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه عندهم اي نفي الترجيح بالقياس علي ما اي نص خالفه اي
القياس ليس به اي بالترجيح لكثرة الادلة عند قائله اي من يقبل الترجيح بكثرة الادلة لانه اي
القياس الموافق للنص غير معتبر هناك لانه لا يعتبر في مقابلة النص فلا يصلح دليلا في نفسه هناك
والباسار بنزلة فليس القياس بمنزلة دليلا في الاستقلال فيه اي كونه دليلا بل هو بمنزلة الوصف
لذلك النص وصح عندهم اي الحنفية نفيه اي نفي ترجيح ما يوافق القياس علي ما يخالفه في الكشف

عندهم اي الحنفية لا استقلال كل من تلك الادلة
في اثبات المطلوب فلا ينضم الى الآخر ... هـ

وغيره انه الاصح لانه اي القياس دليل في نفسه مستقل ولذا يثبت الحكم به عند عدم النص والا
كان عدم شرط اعتباره هنا كما ذكرنا فالقياس علي مثله اي وترجيح القياس علي قياس
مثله معارض له بكثرة الاصول كما سيأتي بيانه في محله ليس منه اي من الترجيح بكثرة الادلة
لانها اي الاصول لا توجب حكم الفرع بل الموجب له الوصف الموجود فيها المستلزم للحكم فتحدث
فيه بكثرته قوة مرجحة وهو اي وجوب حكم الفرع هو المطلوب من القياس فيجتنب فيه
اي في حكم الفرع التعارض في القياس ثم يرجح القياس الذي له اصول يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه علي ما ليس كذلك ومنه اي الترجيح بكثرة الاصول ترجيح بقوة
الاثر وهو من الطرق الصحيحة في ترجيح الاقيسة كما سيأتي ثم شرع في بيان ما به الترجيح
في المتن فقال في المتن اي ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والعام والخاص
ونحو ما يكون الترجيح بقوة الدلالة كالمحكم فيترجح عند الحنفية علي المفسر اي المفسر عندهم يترجح
علي النص في عرفهم وهو اي النص في عرفهم علي الظاهر في عرفهم وقد سبق تفسيرها
علي التفصيل في التقسيم الثاني من الفصل الثاني من المبادي اللغوية ولذا اي ولترجيح
الاقوى دلالة لزم نفي التشبيه عن الله تعالى في قوله عز وجل علي العرش استوى
ونحوه مما يوهم المكان له بقوله تعالى ليس كمثله شيء لانه يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء
ما مطلقا والمكان والمتمكن متماثلان من حيث القدر او نقول المكان له مكان كما تقتضي الاجسام
في التمكن وقدم العمل بهذه الآية لكونها محكمة لا تحتمل تأويلا ويضبط ما تقدم من الاصطلاحين
للحنفية والشافعية في الباب اقسام تقسيمات الدلالة للمفرد في الفصل الثاني من المقالة
الاولى تجمع وتفرق فسر الشارح الجمع بان تحكم بوجود بعض الاقسام علي الاصطلاحين
جميعا في بعض المواد والفرق بان تحكم بوجود بعضها علي احد الاصطلاحين دون الآخر
ثم قال وبينا لك من ذلك ترجيح البعض علي البعض بحسب التفاوت بينهما في قوة الدلالة
انتهى والذي يظهر لي من السياق انه لما ذكر ان الترجيح في المتن بقوة الدلالة وذكر
انفا ما من الزوال وافاد كون بعضها اقوى من البعض في الدلالة اراد ان يرشدك
الي ضابطة يسهل معرفتها عليك بسبب ضبط الاصطلاحين وهي ان تجمع بين ما لم يذكر من
اقسام وتنظر الي النسبة بين كلها وقسمين من حيث قوة الدلالة وتقابلها وهو الجمع وتحكم
بكون احدهما اقوى دلالة وهما الفرق والخفي يرجح علي المشكل عندهم اي الحنفية لما عرف
من ان الخفاء في المشكل اكثر منه في الخفي واما المجمل مع المتشابه باصطلاح الحنفية فلا يتصور
ترجيح احدهما علي الآخر ولو قصد الي الترجيح بعد البيان للمجمل لانه اي ترجيح احدهما الي الآخر
بدونه متعذر والمتشابه انقطع رجاء معرفته في الدنيا عندهم والحقيقة تترجح علي المجاز
المساوي في الاستعمال لها شهرة اتفاقا لانها الاصل في الكلام وفي ترجيح المجاز الزائد

جحح

له

في الاستعمال من حيث الشهرة على الحقيقة خلافا لابي حنيفة فانه يرجحها عليه وقال الجمهور هم
الصاحبان يترجح عليها وتقدم الكلام في ذلك في الفصل الخامس في الحقيقة والمجاز والصريح على
الكناية والعبارة على الاشارة وهي اي الاشارة على الدلالة بمفهوم الموافقة وهي اي الدلالة
على المقتضي ولم يوجد له اي لترجيح الدلالة عليه مثال في الادلة وقيل يتحقق له مثال فيها
وهو ما اذا باعه اي عبدا بالف ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتقه عني بمائة
فيفعل اذ دلالة حديث زيد بن ارقم المذكور في المسئلة التي تليها فصل التعارض
تنفي صحته اي بيع العبد المذكور الثاني اقتضاء كشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
واقتضاء الصورة اي قوله عن مالك العبد للمالك اعتق عبدك عني بمائة في عرضه الواقعة
يوجبها اي صحة البيع للمشتري وليس هذا مثالا لترجيح الدلالة على المقتضي اذ ليسا اي
بيع زيد وما اقتضاه الصورة صحة البيع دليلين سمعيين كما هو ظاهر فاني تعارض الدليلين
الذي الترجيح فرعه هكذا شرح الشارح ومعنى وانت خبير بان النزاع في تحقق المثال بعد
تسليم كون ترجيح الدلالة على المقتضي من جملة المرجحات في باب التعارض بين الادلة وعدم
كونهما دليلين سمعيين ان كان بسبب كون بيع زيد او البائع المذكور واقتضاء لفظه صحة البيع
امرين جزئيين لا يقال لشيء منهما دليل سمعي فالجواب انه اذا جردنا النظر عن خصوصيتهما
يرجعان الى اصلين كليين وان كان بسبب انه ضعيف الاصلين لفساد دليلين سمعيين بالحكم
ان يقال حديث زيد بن ارقم من الادلة السمعية والدلالة على المقتضي ايضا منها وعلى تقدير
تسليم عدم كونهما دليلين لا ينبغي ان ينازع في تحقق المثال بل في عد هذا الترجيح مما نحن فيه
اللهم الا ان يقال في قوله لم يوجد له مثال في الادلة اشارة الى انه لو فرض له مثال لا يكون
ذلك من جملة الترجيح الكائن بين الادلة لانهما ليسا من الادلة وحينئذ ما منه ولانه حديث زيد انما
نسب البناء اي الى زيد لانه صاحب الواقعة في زمن عائشة الراد فيه ببعد ونشر اوه فلا يكون غيره
ممن وقع منه مثل ما وقع من زيد مثله اي مثل زيد دلالة يعني ان مردوديته وقع ما صدر
من زيد بذلك الحديث ليست بطريق دلالة النص وكذلك مردودية مثل صنيعه من غيره بذلك
الحديث ليست بدلالة النص اذ هو اي الحديث المرد وجب على زيد بنهيه صلى الله عليه وسلم عن
شرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فيثبت هذا النهي في غيره اي غير زيد عبارة كما يثبت فيه
اي في زيد عبارة ايضا وكيف يكون هذا من الدلالة ولا اولوية لكونه منهيا بالنسبة الى مورد
النص كما في تحريم ضرب الابوين بالحرمة بالنسبة الى حرمة التأفيف على قول من اشترط في دلالة
النص اولوية المسكوت بالحكم في الدلالة ولا لزوم فهم مناط للحكم المذكور في المسكوت على ما
يجئ في محله في محل العبارة ولا دلالة بدونه والمقتضي بفتح الضاد اي ومرجح المقتضي الذي
اثبت للصدق اي لكون صدق الكلام موقوفا عليه اي على المقتضي الذي اثبت لغيره

غلبه

اي لغير الصدق وهو وقوعه شرعيا لان الصدق اعم من وقوعه شرعيا ومفهوم الموافقة على مفهوم
المخالفة عند قائليه باثبا المرجحة كذا قال الشارح اي من قبيل مفهوم المخالفة لان مفهوم الموا فقة
اتفاقي ولذا لم يقع فيه خلاف والحنفية بالقطعيات وقيل بخلافه لكن الاول هو الصحيح على ما ذكره
ابن الحاجب ويترجح الاقل احتمالا اي على الاكثر احتمالا كالمشترك الموضوع لاثنين على ما اي المشترك
لاكثر والمجاز الاقرب الى الحقيقة على ما هو ابعد منه اليها وفي كتب الشافعية يترجح المجاز
على مجاز آخر بافتئية المصحح اي العلاقة الى الحقيقة مع اتحاد الجهة كالسبب الاقرب في السبب
على السبب الابعد منه في السبب ويترجح بقربه اي بقرب المصحح الى الحقيقة دون المصحح
الآخر في المجاز الآخر بان يكون بعيدا كالسبب اي كاطلاق اسم السبب على المسبب على عكسه
اي اطلاق اسم المسبب على السبب لان السبب لا يستلزم سببا معينا لجواز تعدد تبعية سبب آخر
بخلاف السبب فانه يستلزم سببا معينا ويترجح تعارضهما اي ما سمي باسم مسببه وما سمي
باسم سببه في السبب المتحد لسبب فانه حينئذ يستلزم كل منهما الآخر بعينه لان المفروض انه
ليس له الا سبب واحد وما اي المجاز الذي خاصة اي علاقته اشهر يترجح على علاقته دون
ذلك في الشهرة والمجاز الاشهر استعمالا مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في العرف على غيره
والمفهوم والاحتمال الشرعيا يترجحان على المفهوم والاحتمال الذين ليسا بشرعيين لم يذكر الشارح
للمفهوم الشرعي ومقابله مثالا ولم يبين معناه وهكذا ابعل في الاحتمال الشرعي ومقابله والذي
يظهر لي ان الحكم المنطوق اذا كان شرعيا كان المفهوم ايضا شرعيا واذا لم يكن شرعيا كان مفهومه
كذلك وانه كان مفاد مفهومه حكما شرعيا ولا تتحقق المعارضة الا اذا كان مفاد المفهوم الشرعي
ومفاد مقابله حكما شرعيا واما مثال الاحتمال الشرعي ومقابله مثل الطواف بالبيت صلاة فانه
يحتمل انه اي صلاة في اللغة وانه كالصلاة في اشتراط الطهارة بخلاف اللفظ المستعمل للشارع
في معناه يترجحان على المفهوم والاحتمال الذين ليسا بشرعيين اللغوي معه اي استعماله الشرعي
في المعنى الشرعي ومنتظر فانه يتقدم المعنى اللغوي على الشرعي عند تعارضهما كمكتفي في الطلاق ومعنى استعماله
فيهما انه يحتمل ان يكون مستعملا في كل منهما على سبيل البدلية مثاله النكاح يستعمل لغة في
الوطء وشرعا في العقد وفيما اي في هذا نظر لان استعماله في معناه اللغوي ليس بحقيقة باصطلاح
التخاطب بخلافه في معناه الشرعي كافرينة الصحة وقربه ولشهرته اي كما انه في ترجيح كل من هذه
الثلاثة على ما يقابله نظرا بل وافرينة تحصل المعنى المجازي اي بل في ترجيح هذا على مجاز ليس
كذلك نظر ايضا كما سيجيء واولويته المجاز الذي هو نفي الصحة في لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب
على المجاز الذي هو نفي الكمال فيه كذلك اي لان نفي الصحة المجاز الاقرب الى نفي الذات
ممنوع لان النفي وارد على النسبة على طرفها الاول وطرفها الثاني محذوف فاقدر اي
فهو ما قدر من الطرف الاول واذا كان الامر هكذا كان كلا الالفاظ الملفوظ منها والمقدر في

التركيب المذكور حقايق لاستعمالها في معانيها الوضعية عن ان خصوصا اي المفرد انما يتعين بالد
المعين له ولو جهله اي النظر في ترجيح ما اشتمل على قرينة المصحح الي اخره انما الترجيح انما هو لما يزيد
قوة دلالته على المراد وما يزيد قوة دلالته على الثبوت وهذه المذكورات ليس فيها ذلك والحقيقي
اي والفرض ان المعنى الحقيقي لم يرد من اطلاق اللفظ فيه اي الحقيقي الذي يلتبس بمراد منه كغيره
من المعاني التي ليست بمرادة منه وتعين المجازي في كل اي كل استعمال له فيه انما هو بالدليل الذي
له واستويا اي المجازيان فيه اي فيما ذكر ونوع اللفظ باعتبار ما ذكر والحاصل انه اذا ذكر لفظ
وصرف الدليل عن ارادة معناه الحقيقي الجمايع او يتجوز به فيه فلا يتعين المراد الا بالمعين فالمدار
عليه فيكون احد المجازين مجازا بحيث بينه وبين المعنى الحقيقي قرينة في ذاته او في مصححه او يجب بكون
مصححه اشهر لا اثر له وقد يقال المجازيان اذا كان لكل منهما قرينة معينة واستغنيا باعتبار ذلك
لكن تكون العلاقة المصححة لاحدهما موصوفة بالاقربية مثلا كان دلالته اوضح فان المعنى الحقيقي وان
لم يكن مرادا لكنه واسطة في الانتقال الي المجازي ولا نسلم انه كسائر المعاني التي ليست بمرادة مثل
نعم لو احتملت دلالته اي دلالة الدليل المعين لاحد المجازين دون الاخر بان يكون التعيين على
احدهما اليه فقط واما المعين للاخر فلا يكون محتملا بل يكون نصا في المراد فحينئذ يكون هذا
ارجح وذكر اي الترجيح باعتبار الاحتمال وعدمه شي اخر غير القرب من الحقيقي والعهد منه
وما اكدت دلالته يرجح على ما ليس كذلك لانها اغلب على الظن والمطابقة ترجح على التضمن
والالتزام لانها اضبط والنكرة في سياقه الشرط يترجح عليها اي النكرة في سياق النفي
اي وعلي غير النكرة كالجمع المحلي والمضاف لقوة دلالتها اي النكرة في سياق الشرط باتا
التعليل لان الشرط كالعلة والحكم المعلل دلالة الكلام عليه اقوى والتنبيه للنكرة التي يجب
عليها النكرة في سياق الشرط بغير المركبة اي المبنية على الفتح لا لانها لنفي الجنس لكونها
نصا في الاستغراق تقدم في الجزء الثاني في مباحث العام ما يغنيه اي التنبيه المذكور
فيستحكي الحال بين ان تكون مركبة او لا وكذا الجمع المحلي والموصول يترجح كل منهما على اسم
الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتضعف دلالته على العموم ضعيفة على ان الموصول
مع صلته يفيد التعليل كما تفيده النكرة في سياق الشرط والعام يترجح على الخاص في الاثبات
اي فيما اذا كان الاحتياط في العمل بالعام كما لو كان العام محرما والخاص مبيحا والا اي وان لم
يكن الاحتياط فيه جمع بينهما بالعمل بالخاص في محله وبالعام فيما سواه كما تقدم في فصل التعا
والشافعية يترجح عندهم الخاص دائما على العام لانه غير مبطل للعام بخلاف العمل فانه مبطل
للخاص ولانه اقوى دلالة وما اي العام الذي لم يخصص يترجح على خاص ملزم للتاويل
لان تخصيص العام اكثر من تاويل الخاص والتحريم يترجح على غيره من الندب والوجوب والاباحة
والكراهة كما ذهب اليه الامدي وابن الحاجب في المشهور احتياطا اذ غاية ما يلزم من تقديمه

ترك الواجب وهو حق اذا كان في مقابلته الموجب والاحتراز بمنع المحرم اولى من الاحتراز من
ترك الواجب وان كان المنافي فيه محال وقد يستدل بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه مقال للحفاظ واذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يحب
خفف على امته والاخبار فيه اكثر من ان تحصى ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اذا ام احدكم
الناس فليخفف فان فيهم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة متفق عليه اتجه قوله
اي ترجيح غير التحريم ونفيه الشارح بان هذا لا يتم في الوجوب اذ ليس في ترجيحه عليه تخفيف
لان التحريم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك فتعدد الاحتياط فلا
جرم ان جزم بالتساوي بينهما الاستاذ ابو منصور وقال لا يتم احدهما على الاخر الا بمرجح وقد يقال
التحريم منع عن الفعل والايجاب الزام به والمحرم بالمنع فهو اشق على النفس وهو الذي
اخرج ادم من الجنة فان الصبر عن المنهي اصعب والوجوب يرجح على الندب لما ذكر والكل من الكراهة
والتحريم والوجوب والندب يرجح على الاباحة لما ذكر ايضا فتقديم الامر على ما سوى النهي والنهي
على ما سواه مطلقا او على الامر ليس لكونه نهيا بل لان مدلول الامر الوجوب وقد تقدم للاحتياط وتقديم
النهي التحريم وقد تقدم لذلك والخاص من وجه اي من بعض جهاته لا من كل وجه يرجح على العام مطلقا
اي من جميع جهاته لان احتمال تخصيصه اكثر من الخاص من وجه لا يدخله التخصيص من ذلك الوجه
والعام الذي لم يخص يرجح على العام الذي خص نقله امام الحرمين عن المحققين معللا بان دخول
التخصيص يضعف اللفظ والتزم بان الذي دخله قد ازيل عن تمام مسماه والحقيقة ترجح على المجاز
وذكر في تعارض الادلة للاحكام ما اي التعارض بين الدليلين اللذين بينهما عموم من وجه لا
يخفى عليك ان التعارض انما يتحقق اذا افاد كل منهما نقيض الاخر فلابد من اتحاد النسبة فيهما باعتبار
طرفيها ومتعلقها بحسب ما فيه وتلك الجهات تقبل العموم والخصوص فان كان احد الدليلين عاما باعتبار
جهة وخاصا باعتبار اخرى والاخر على عكسه بان يكون خاصا باعتبار الجهة التي كان ذلك عاما باعتبارها
وعاما باعتبار جهة كان ذلك خاصا باعتبارها كان بينهما عموم من وجه كلا صلاة لمن لم يقرا بالفاتحة
ولفظ الصحيحين بفاتحة الكتاب فان هذا عام في المصلين لان المعنى لا صلاة لكل مصل لم يقرا بها
ضرورة كون كل ذي من متضمنها العموم خاص في المقروء لان الفاتحة اسم لسورة مخصوصة ومن كان له
امام فقراءة الامام له قراءة اخرجه ابن منيع باسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم فان هذا خاص
في المقتدي ليس المراد بالخاص ما يقابل العام الاصطلاحي اذ لا فرق بين من كان له امام وبين من لم
يكن في العموم الاصطلاحي بل المراد انه يشمل المقتدي فقط بخلاف من لم يقتد فانه يجب عليه عام في
المقروء اذ يعم كل ما يقرأه الامام فاتحة كان او غيره فان خص عموم المصلين في لا صلاة بالمقتدي
وقيل ان المراد بالمصلين هنالك من عدا المقتدي خص وجوبها اي عنهم وجوب الفاتحة عليه
اي على المقتدي فلا يجب عليه وجب ان يخص خص المقروء في الحديث الاول وهو اي المقروء الفاتحة

عموم المقرر والنفي في الحديث الثاني عن المقتدي اذ جعل قراءة الامام قراءة له فيفيد ان لا يقرأ بنفسه
فيجب عليه الفاتحة فيتعارضان اي الدليلان في المقتدي اوجب الاول الفاتحة عليه ونفى
الثاني وجوبها عليه توضيحه ان الاول نفي صلاة كل مصل بدون الفاتحة فلزم نفي صلاة المقتدي
بدونها ضمنا فاوجبها عليه والثاني نفي جنس القراءة عنه فنفى وجوب الفاتحة عنه ضمنا فعند
ارادة الجمع بينهما اخرجنا المقتدي من دائرة عموم المصلي لانه نفي الحديث الثاني وجوب الفا[تحة]
عنه بخصوصه فعند ذلك يطالبنا الخصم بمثل هذه المعاملة في عموم المقرر وفي حكم النفي عن
المقتدي فان وجوب الفاتحة منفي ههنا تحت العموم وثبت هنا بخصوصه فالوجه في هذا
المثال ان يقال لا تعارض بين الدليلين المذكورين اذ لم ينف الدليل الثاني قراءتها اي وجوب
قراءة الفاتحة على المقتدي بل اثبت ان قراءة الامام جعلت شرعا قراءة له اي للمقتدي بخلاف
النهي عنها اي الصلاة في الاوقات الثلاثة وقت طلوع الشمس حتى ترتفع ووقت استوائها حتى
تزول ووقت ميلها الى الغروب حتى تغرب لما في صحيح مسلم وغيره مع من نام عن صلاة فليصلها
اذا ذكرها اخرجه بمعناه مسلم وفي بعض كتب الشافعية كشرح منهاج البيضاوي للاسنوي
يطلب الترجيح بينهما اي المتعارضين اللذين بينهما عموم من وجه من خارج وكذا يجب للحنفية
ان يطلب الترجيح بينهما من خارج لان كلا اخص من الاخر في خصوصه وفي عموم الاخر ثم وقع التعارض
بينهما والمحرم مرجح على غيره وحديث النهي محرم وحديث من نام مطلق فيترجح وما جرى بحضرته
صلى الله عليه وسلم فسكت عنه يترجح على ما بلغه فسكت عنه ذكره الامدي
والوجه تقييده اي ما بلغه فسكت عنه بما اذا ظهر عدم ثبوته اي ثبوت وقوعه عنده اي
بالغه لديه صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون سكوته عنه حينئذ لعلمه بعد وقوعه من وحي
او غيره اذ عند اطلاعه بجاري [?] لا فرق بين الحضور والغيبة في عدم جواز السكوت عنه
على تقدير كونه منكرا وما روي بصيغته اي بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم يترجح على المفهوم
عنه اي على الذي افهم منه فروي عنه فالعبارة للراوي لانه صلى الله عليه وسلم سواء [...]
من لفظه او معنى فعلا اذ يتطرق الى هذا احتمال الغلط في الفهم وقيل لان المحكي باللفظ اجمع
على قبوله بخلاف المحكي بالمعنى ونافي ما يلزمه اي الخبر الذي ينفي حكما شرعيا تلزمه داعية
الى معرفته لكونه مما تعم به البلوى في حق الاحاد يترجح على مثبت مثله مما تلزمه داعية
من حق الاحاد كخبر طلق نافي وجوب الوضوء من مس الذكر وخبر بسرة باثباته وتقدم وجهه
على اصول الحنفية ونقل امام الحرمين عن جمهور العلماء تقديم المثبت وقيل يتساويان واختاره
الغزالي وقال الشيخ [?] في النفي المحصور والاثبات يستويان ومثبت درء الحد اي دفع ايجابه يترجح على
موجبه اي الحد لما في الاول من اليسر وعدم الحرج قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود [...]

ومحمه وموجب الطلاق والعتاق يترجح على نافيهما وذلك لان الاول محرم للتصرف في الزوجة والرقيق
ونافيهما مبيح والحظر مقدم على الاباحة والى هذا اشار بقوله ويترجح موجبهما في المحرم وقيل بالعكس
اي يترجح نافيهما على موجبهما لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين
والحكم التكليفي يترجح على الوضعي قال الشارح لان التكليفي محصل للثواب المقصود للشارع
بالذات واكثر الاحكام تكليفي وما يوافق القياس من النصوص يترجح على نص لم يوافقه
في الاصح من القولين لان القياس حينئذ ليس بدليل مستقل لوجود النص فيصير وصفا
مقويا على ما مر وما لم ينكره الاصل رواية الفرع فانه يترجح على ما انكر الاصل رواية الفرع
فيه قال الشارح وهذا فيما انكر الاصل مصمم على انكاره انتهى قلت ولكن الانكار ثم شك فيه
اذ ما لم يقع فيه مثل ذلك لا شك انه ارجح فتأمل اذا عارض الاجماع نص اطلق ابن الحاجب
تقديم الاجماع على النص فقال المصنف والاجماع القطعي يترجح على نص كذلك اي قطعي كتابا
كان او سنة متواترة وقال المحقق التفتازاني ينبغي ان يقيد بالظنيين وقد قيد الكم[ال]
حيث قال وكون الاجماع الظني كذلك اي يترجح على نص ظني ترددنا فيه اي ليس فيه ما
يقتضي تقديم الاجماع مطلقا على النص كما في تقديم الاجماع القطعي بعدم قبوله النسخ لان
وجود التعارض بين القطعيين مشكل لان النص القطعي مقدم على الاجماع وكيف ينعقد الاجماع
في مقابلته قطعي اذ يلزم اجتماع الامة على الضلالة واما الاجماع الظني فقد يكون ظني المتن اذا
كان المجمع عليه بحيث لا يدل على الحكم دلالة قطعية وقد تكون ظنيته باعتبار طريق نقله الينا
فيمتنع ان يمتنع في تعارض الظنيين في قوة الظن وضعفه وذلك يتفاوت باعتبار المواد ولا يحكم
بتقديم الاجماع الظني على النص الظني على الاطلاق وما عمل الخلفاء الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي رضي الله عنهم يترجح على ما ليس كذلك اذ النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بسنتهم والاقتداء بهم
ولكونهم اعرف بالتنزيل ومواقع الوحي والتأويل ولا سيما اذا كان بمحضر من الصحابة ولم يخالف فيه
احد فانه يحل محل الاجماع وذكر ابو حازم ان ما اتفقت الاربعة عليه اجماع والاكثر على خلافه
كما سيأتي او علل اي الحكم الذي تعرض فيه للعلة يترجح على الذي لم يتعرض فيه لها للاعتناء به
لان ذكر علته يدل على الاهتمام به والحث عليه لا الاقلية اي لا لان الفهم اقبل له لسهولة فهمه
لكونه معقول المعنى كما في الشرح العضدي واشار اليه الامدي كما يترجح ما ذكر معه السبب
على ما لم يذكر معه اذ السبب هو العلة الباعثة عليه ظاهرا فيدل [...] وفي السنة اي
والترجيح للمتن باعتبار حكاية نظر لغيره كالكتاب اي كترجيحه على السنة وهذا على اطلاقه قاله بعضهم
قال السبكي لا يقدم الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما اما الاول فلحديث معاذ
المشتمل على انه يقضي بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واقره صلى
الله عليه وسلم عليه واما الثاني فلقوله تعالى لتبين ما نزل اليهم قال والاصح تساوي المتوا[ترين]

من كتاب وسنة والذي يقتضيه اصول اصحابنا على ما قدمه المصنف في اول فصل التعارض ان
القطعي الدلالة من السنة القطعية السند يترجح على الظنية الدلالة من الكتاب والقطعي الدلالة
منهما اذا لم يعلم تاريخهما يجري فيهما التردد محملين وان علم فالمتأخر ناسخ للمتقدم والظني الدلالة
منهما اذا لم يعلم تاريخهما لا يترجح احدهما على الآخر بكونه كتابا او سنة بل بما يسوغ ترجيحه به ان امكن
والا جمع بينهما ان امكن والا تساقطا وان علم تاريخهما نسخ المتأخر المتقدم وقطعي الدلالة من
الكتاب يترجح على القطعي السند الظني الدلالة من السنة لقوة دلالته فلم يبق ما ينطبق عليه
الا ما كان من السنة قطعي الدلالة ظني السند مع ما كان من الكتاب ظني الدلالة لرجحان
الكتاب حينئذ باعتبار السند هكذا ذكره الشارح ومشهورها اي وكترجيح الخبر المشهور من
السنة على الآحاد لرجحان سنده كاليمين على من انكر فانه خبر مشهور يرجح على خبر الشاهد
واليمين اي القضاء بهما للمدعي اخرجه مسلم وغيره وهو من اخبار الآحاد التي لم تبلغ حد الشهرة ثم
لم ياخذ به اصحابنا مطلقا خلافا للائمة الثلاثة في بعض الموارد على ما عرف في الفقه و يترجح الخبر
بفقه الراوي والظاهر ان المراد به الاجتهاد كما هو عرف السلف وورعه اي تقواه
وهو الاتيان بالواجبات والمندوبات والاجتناب عن المحرمات والمكروهات كذا ذكره الشارح
لعل الاتيان بالمندوب والاجتناب عن المكروهات ولو كانت تنزيهية انما اعتبر في مفهوم
الورع لا التقوى فعلى هذا تفسيره بالتقوى محل مناقشة وشهرته اي ويترجح الخبر بشهرة راويه
بها اي بالامور المذكورة على خبر راوية موصوف بها لكن لم يشتهر بها وبالرواية اي ويترجح
بشهرته بالرواية لان صدق الظن فيه اقوى وذكر شمس الائمة ان اعتياد الرواية يترجح به
على من لم يعتادها ثم منهم من خص الترجيح بالفقه بالمروي بالمعنى وفي المحصول والحق الاطلاق
لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز ان يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل
عن معناه وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامي قال ابن برهان
ويكون احدهما افقه من الآخر ويعرف بقوة حفظه وزيادة ضبطه وشدة اعتنائه بأحكام امام
الحرمين عن اجماع اهل الحديث قيل وعلمه بالعربية فانه يتحفظ عن مواقع الزلل وقيل بالعكس
لاعتماد ذلك على معرفته والجاهل يخاف فيبالغ في الحفظ وليس بشيء اذ العدالة تمنع عن
الاعتماد وعدم المبالاة وفي كون علو السند اي قلة الوسائط بين الراوي للمجتهد وبين النبي
صلى الله عليه وسلم مرجحا لكونه ابعد من الخطأ كما ذهب اليه الشافعية نظر خلاف الحنفية وبكونها
اي ويترجح بكون احدى الروايتين عن حفظه اي الراوي لا نسخة فيقدم خبر المعتمد على
حفظه على خبر المعتمد على كتابه وفيه ان احتمال النسيان والاشتباه على الحافظ ليس دون
احتمال الزيادة والنقص في الكتاب المصون تحت يده و خطه اي ويترجح رواية المعتمد على خطه
مع تذكره لذلك على رواية المعتمد في روايته على مجرد خطه وهذا الترجيح على غير قوله اي

ابي حنيفة اذ لا عبرة عنده و يترجح بكون رواته من اكابر الصحابة على ما كان راويه من اصاغرهم
ويجب تقييده اي ترجيح ما رواه الاكابر منهم بما اذا رجح ما رواه الاكابر فقها اي بالنظر الى
قواعد الفقه بان يكون انسب اليها اذ قال ابو حنيفة وابو يوسف برأي الاصاغر في الهدم
اي هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث من الطلاق وهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كما رواه
محمد بن الحسن في الآثار دون الاكابر في عدم الهدم كما ذهب اليه محمد والائمة الثلاثة وهم عمر
وعلي رضي الله عنهما وقال المصنف فيما سبق والحق هدم الهدم وفي فتح القدير بالعقل ما قاله
محمد والائمة الثلاثة فلا يترجح في باب الرواية خبر الاكبر على الاصغر بعد فقه الاصغر وضبطه
لا بذلك اي برجحانه بالنظر الى قواعد الفقه او غيره من المرجحات و يترجح باقربية اي
الراوي عند السماع من النبي صلى الله عليه وسلم ومنه اي بالقرب عند السماع في الشافعي
الافراد بالحج على غيره من رواية ابن عمر لانه كان تحت ناقته اخرج ابو عوانة عنه انه
قال واني كنت عند ناقة النبي صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها اسمعه يلبي بالحج وهو
في ذلك تبع لامامهم قال الشافعي اخذت برواية جابر لتقدم صحبته وحسن سياقه
لابتداء الحديث وبرواية عائشة لفضل حفظها وبحديث ابن عمر لقربه من رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا يخفى عدم صحة الملازمة اي الترجيح بالقرب و وجوب تقييده اي القرب
المرجح ببعد الآخر بعدا يتطرق معه الاشتباه في المسموع على البعيد للقطع بان لا اثر
لبعد شبر مثلا كقرب شبر بان يكون احدهما اقرب من الآخر بقدر شبر والحنفية الترجيح
بالقرب لم يعتبروا ان في رواية انس اذ روى عن انس انه كان آخذا بزمامها حين اهل
بها اي الحج والعمرة ففي المبسوط عنه كنت آخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع
بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة اي بجرتها بجرته من العلف
وتخرجه الى الفم ثم تمضغه ثم تبلعه وتعارض ما عن ابن عمر في الصحيح اذ كما عنه في الصحيحين
اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج مفردا وفيهما ايضا بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاهل بالعمرة ثم اهل بالحج ولم تتعارض الرواية عن انس والآخذ برواية من لم يضطرب روايته
اولى الى غير ذلك من وجوه ترجيح قرانه على الافراد والتمتع وبكونه تحمل بالغا اي ويترجح بكون
راوي الحديث تحمله بالغا على ما تحمله صبيا لكونه اضبط واقرب شرعا وينبغي ان يتبع
مثله فيمن تحمل مسلما فيرجح مرويه على خبر من تحمل كافرا لانه اي الكافر لا يحسن ضبطه لعدم
احسانه اصغائه وعدم اهتمامه بشأن الحفظ وبتقدم الاسلام لزيادة اصالته في الاسلام
وقد يعكس اي يرجح متأخر الاسلام على متقدمه وذكر السبكي الذي ذكره جمهور الشافعية
لكن شرط في المحصول انه يعلم ان سماعه وقع بعد اسلامه لدلالته على آخرية الشرعية اي يرجح
بين ان كون متأخر الاسلام يدل على ما رواه شرع آخر ناسخا للاول وكذا الامام الرازي اي

الاولى انا اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتأخر او ان روايات المتقدم اكثرها متقدم
على روايات المتأخر فهنا نحكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب انتهى فقال الاستاذ لبو
ان جهل تاريخهما فالغالب ان رواية متاخر الاسلام ناسخ وان علم في احدهما وجهل في الاخر
فان كان المؤرخ في اخر ايامه صلى الله عليه وسلم فهو الناسخ فينسخ قوله صلى الله عليه وسلم
اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا بصلاة اصحابه قياما وهو قاعد في مرضه الذي مات فيه
وان لم يعلم التاريخ فيهما واحتيج الى نسخ احدهما بالاخر فيقبل الناقل عن العادة اولى من المقرر
لما كنا وجدنا في نسخة الشرح والظاهر انه تصحيف والصواب وان لم يعلم كون المؤرخ في اخر
ايامه بدل وانه لم يعلم التاريخ فيهما لئلا يلزمه التكرار او قبل المحرم والموجب اولى من المبيح
فان كان احدهما موجبا والاخر محرما لم يقدم احدهما على الاخر الا بدليل **لكونه مدنيا** اي كان يرجح
الخبر المدني على الخبر المكي لتاخره عنه ثم المصطلح عليه ان المكي ما ورد قبل الهجرة في مكة او غيرها
والمدني ما ورد بعدها في المدينة او مكة او غيرهما **وشهرة النسب** اي ويرجح احد المتعارضين
بشهرة نسب راويه لان الاحتراز مشهور النسب عما يوجب نقص منزلته يكون اكثر **و[illegible]**
باوله وبتصريح السماع اي ويرجح احد المتعارضين بتصريح راويه بسماعه كسمعته يقول
كذا **على محتمله** اي على الاخر الراوي بلفظ يحتمل السماع وغيره **كقال ومرجح الوصل** ويرجح
احدهما بكون سنده متصلا صريحا بان ذكر كل من رواته تحمله عن روايه كحدثنا واخبرنا او سمعت
او نحو ذلك **على المعنعنة** اي على الذي رواه كل رواته او بعضهم بلفظ عن من غير ذكر تصريح
اتصال على ما ذكر **ويجب عدمه** اي عدم الترجيح بتصريح الوصل على المعنعنة **فقال المرسل**
بعد عدالة المعنعن واحاطته وكونه غير مدلس تدليس التسوية **وما انكر روايته** اي
ويرجح احد المتعارضين الذي لم ينكر على راويه روايته على الذي انكر على راويه روايته
والمنكر انكار اثبات **وبدوام عقله** اي ويرجح احد المتعارضين به وكم عقل راويه على
الذي اختل عقل راويه في وقت من الاوقات **والوجه فيما** اي الحديث الذي **علم انه** رواه
راويه الذي اختل عقله **قبل زواله** اي عقله **نفيه** اي الترجيح بهذا العارض **وذلك** الذي
ما لعارض المذكور **اذا لم يعلم** على صيغة المجهول اي لم يعلم حال رواه في سلامة عقله ام في
اختلاطه كما شرط في المحصول **وصريح التزكية** اي ويرجح احدهما بكون راويه مزكى بلفظ صريح
في التزكية **على الاخر المزكي** راويه بسبب **العمل بروايته** او الحكم بشهادته فانهما تزكيتان
على الظاهر من غير تزكية **ويرجح ما** اي الخبر الذي حكم **بشهادته** اي بشهادة راويه **عليها** اي
على الخبر الذي عمل بروايته راويه لانه يحتاط في الشهادة اكثر **والخبر المنسوب الى الكتاب الملتزم**
بالصحة كالصحيحين يرجح **على الخبر المنسوب الى ما** اي كتاب **لم يلتزمها** اي صاحبه الصحة بل
يروي الصحيح وغيره **فلا ينبغي** صاحب الكتاب الذي لم يلتزم قيد الصحة اما الذي يروي منه

سندا لذكر المروي **اعتبار الاصحية** بينهما طريقا ثانيها اصح فيرجح **وكون ما في الصحيحين راجحا على**
ما روي برجالهما بان يكون رجال سنده رجالا روى عنهم فيهما باعيانهم **في غيرهما** اي في غير
الصحيحين متعلق بروي **او تحقق** معطوف على روي **فيه** المعنى راجع الى الموصول **شرطهما**
اي الصحيحين اي جميع ما شرطا في صحة الحديث **بعد امامة المخرج** كما ذهب اليه ابن الصلاح وغيره
تحكم بعض ظاهر **ويجب** الترجيح للمروي **بالذكورة** لراويه **فيما يكون خارجا** اي فيما يقع من الافعال
والاحوال خارج البيوت **اذ الذكورية** اي فيما يكون خارجا **اقرب** من الانثى **و** يجب الترجيح
له **بالانوثة** لراويه **في عمل البيوت** لانها به اعرف **ورجح في** فصل **كسوف الصلاة حديث سمرة** بن
جندب انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين كما اخرجه اصحاب
السنن وقال الترمذي حسن صحيح عزا ان صاحب الهداية عزاه الى رواية ابن عمر ولم
يوجد عنه **على حديث عائشة** انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كل ركعة بركوعين
وسجدتين كما اخرجه اصحاب الكتب الستة **بان الحال اكشف لهم** اي للرجال فترجيح لكون
حديث ركوعين قد رواه ابن عباس كما في الصحيحين وعبد الله بن عمرو على ما في صحيح مسلم
وكثرة المزكين للراوي في الترجيح بها **ككثرة الرواة** وسيأتي ما فيها **و** يرجح **بفقههم**
اي المزكين بان يكون احد الحديثين مزكي راويه فقيها **ومداخلتهم** اي ويرجح بمخالطة مزكي
راويه في الباطن لانه لا نظن صدقه حينئذ اقوى **و** يرجح **بعدم الاختلاف في رفعه** الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم على معارضة المختلف في رفعه اليه ووقفه على راويه لزيادة قوة الظن في صدق
الاول **وتركنا** مرجحات اخرى **للمصنف** كتعاضد يرجح الموافق لدليل اخر ولعمل اهل المدينة قال
الشارح وفي ضعف الترجيح بالموافقة لدليل اخر مطلقا نظر وكيف والاحق من القولين عند المصنف
ترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه انتهى وقد سبق في الفصل الذي قبل هذا نفي الترجيح بما
يصلح دليلا عند الحنفية وان ترجيح ما يوافق القياس على ما يخالفه ليس به لعدم استقلاله عند
وجود النص الى اخره فكانه نسيه وذكر الشارح ما يقتضي المتروكات **والوضوح** معطوف على
الضعف فان الوضوح من اسباب الترك لكن لم يتبع الاجماع المتقدم عند تعارض الجماعتين
وفي تعارض ناولين تقدم ما دليله ارجح الى غير ذلك مما ذكره الشارح **وتعارض الترجيح** فيحتاج
الى بيان المخلص **ككفقه ابن عباس وضبطه في** روايته **نكاح** النبي صلى الله عليه وسلم **ميمونة**
وهو محرم بل وهما محرمان **مع مباشرة ابي رافع** الرسالة بينهما في رواية انه تزوجها وهو حلال
حيث قال كنت **السفير بينهما وكسماع القاسم** بن محمد بن ابي بكر **مشافهة عن عائشة** وفي
نسخة مصححة وكالسماع مشافهة في القاسم عن عائشة ان **عتق بريرة وكان زوجها عبدا**
فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه احمد ومسلم وغيرهما وصححه الترمذي فانها عمته فلم
يكن بينها وبينه حجاب **مع ابانة الاسود عنها** اي عائشة كان زوج بريرة حرا فلما اعتقت خيرها

رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه البخاري وأصحاب السنن وأما جهل الاسود مثبتا لان كونه عبدا
في الاصل بالاتفاق ولم يثبت أمرا عارضا على الاصل وهو الحرية والقاسم ينفي ذلك والمثبت تقدم
على النافي لزيادة العلم فيه لكنه اجنبي عن عايشة والقاسم محرم لها واليه اشار بقوله فانه اي
سماعه يكون من وراء حجاب فيما دون الاثبات والمشافهة المشتملة على النفي واذا نطق الاسود بانها
اي المحرم من وراء حجاب هي اي عايشة كذا في نسخة الشارح وفي نسخة مصححة واذ لا تردد في
انها هي فلا اثر لارتفاعه اي الحجاب فلا يصلح مرجحا فيترجح الاثبات لما ذكر ولو رجح حديث ابي
رافع بالسفارة لكان الترجيح لزيادة الضبط لان السفير يكون ضبطه اكثر في خصوص الواقعة
التي هو سفير فيها فاذا كان الضبط صفة النفس اي نفس ابي رافع كما انه صفة نفس ابن عباس
وبها يغلب ظن الصدق اعتدلا اي تساوى ابن عباس وابو رافع فيها اي في هذه الصفة وترجح
خبر ابن عباس بانه اخبر به اي بالاحرام لا يكون الا عن سبب علم به اي سببها العلم هيئة المحرم ثم
ما روي عن صاحب الواقعة ميمونة رضي الله عنها تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن
حلالان رواه ابو داود ان صح قوي عن ابي رافع فعلم ان عن صاحب الواقعة يترجح على غيره اذا
عارضه وفي قوله ان صح اشارة الى انه ما صح عند المصنف وقال الشارح وقد صح بعين دليل العجز
فيجب ان يكون قولها تزوجني مجازا عن الدخول لعلاقة السببية العادية جمعا بين الحديثين
ومنه اي تعارض التراجيح للحنفية الوصف الذاتي وهو ما يعرض للشيء باعتبار الذات او الجزء منها
وقيده الشارح بالغالب وما اطلقه المصنف على الحال وهو ما يعرض للشيء بخارج اي بسبب
امر خارج عنه لان ما بالذات اسبق وجودا واعلى رتبة كصوم من رمضان او من النذر المعين
لم يبيت اي لم ينو من الليل بل نوى قبل نصف النهار فاذن بعضه منوي وبعضه لا بالضرورة
ولا يتجزى اي والحال ان صوم يوم واحد لا يتجزى صحة وفسادا اما يفسد الكل او يصح فتعارض
حينئذ مفسد الكل وهو عدم النية في البعض فترجح الاول وهو الافساد للكل كما ذهب
اليه الشافعي بوصف العبادة المقتضيها اي النية ضمنه للوصف في الكل اي كل الاجزاء الوصف
المذكور بسبب اقتضائه النية مع انتفائها يوجب الفساد في الكل لعدم التجزي ويرجح الثاني
وهو الصحة للكل بكثرة الاجزاء المتصفة بالنية وفي بعض النسخ المتصلة بدل المتصفة وهو
اي هذا الترجيح بالذاتي لان الكثرة ثابتة للاجزاء في حد ذاتها وان كان اتصافها او اتصالها
بالنية باعتبار امر خارجي اي النية بخلاف وصف العبادة فانه ثابت للعمل باعتبار قصد القربة
المنفصل عن الذات وينقض هذا بالكفارة اي بصومها وكذا بصوم النذر المطلق فانهم لم يجوزوها
الا مبيتة مع امكان الاعتبار المذكور ويدفع بان الفرض مع ذكر الاعتبار توقف الاجزاء اي
كون تلك الامساكات الواقعة في اجزاء اليوم المذكور متوقفا حكمها من حيث البطلان والصحة الى
ان يظهر لحوق النية بالاكثر فيصح او لا فيبطل لما فيه اي في الوقت من الشروع قبل النية وذلك

وتصحح اي الكل وهو وجود النية في البعض ٥ ٥

التوقف لما ذكرنا انما يتحقق في الوجوب اي وجوب الصوم في يوم معين لا اداء لذلك الصوم بخلاف نحو
صوم الكفارة اذ لم يتعين يومها للواجب فلم يعتبر من لم يبيت النية قبل النية شارعا حتى يتوقف حكم
تلك الامساكات على ما ذكر في حق صوم الكفارة فلمشروع الوقت اي فيعتبر شارعا في مشروع
الوقت وهو النفل فاذا لم يبيت كانت تلك الامساكات السابقة على النية متوقفة لعموم النفل فلا
يصير واجبا بنية واجب بل يتعين احد الامرين النفل او الفطر ولما كان الحكم بالتوقف يحتاج الى ما
يفيد اعتباره شرعا اشار اليه بقوله وهو اي النفل الاصل في الاعتبار اذ كان صلى الله عليه وسلم ينوي
من النهار كما في صحيح مسلم وذلك انما يكون بالتوقف وهذا التوجيه بناء على انه صلى الله عليه وسلم
صايم كل يوم في الهداية وعندنا يصير صايما من اول النهار لانه عبادة قهر النفس وهي انما تتحقق
بامساك مقدر فيعتبر قران النية باكثره مسـألة قال ابو حنيفة وابو يوسف لا
ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم يبلغ المروي بكثرتهم الشهرة فعلم ان التن بطريق اولى والاكثر
من العلماء منهم خلافه اي خلاف قولهما فيترجح بكثرة الادلة والرواة لان كلا مستقل بايجاب الحكم فلا
يصير مرجحا للموافق له بمعارض الدليل المنفرد في احد الجانبين كل دليل في الجانب الاخر كما لاول
اي كما يعارض الدليل المطلوب ترجيحه منهما اذ ليس معارضته لواحد منهما باولى من معارضته
للاخر ويسقط الكل عند عدم المرجح كالشهادة من حيث انه لا ترجيح لاحدى الشهادتين المتعارضتين
بعد استكمال نصابها بزيادة لاحدهما في العدد على الاخرى وحكي عن عمر وامر كصدر الشريعة
الاجماع على هذا قال الشارح وقد ينظر فيه بما قدمنا ان مالكا والشافعي في قول الما بريان ذلك
اللهم الا ان رجعا عن هذا القول لا يعتبر بالاجماع ولذا لا اجماع سوى ابن مسعود على عدم ترجيح عصبة
ابن عم هو اخ لام بان تزوج عم امراة من ابويه او الاب امه فولدت له ابنا على ابن عم ليس
به اي ليس باخ لام في الارث منه ليحجب ابن العم الذي ليس باخ لام مع ابن العم الذي
هو اخ لام بل يستحق ابن العم الذي هو اخ لام بكل من السببين كونه ابن عم وكونه اخا
لام مستقلا نصيبا من الارث فيستحق السدس بكونه اخا لام من حيث كونه صاحب
فرض ونصف الباقي بكونه عصبة اذ لم يترك وارثا سواهما الا ابن مسعود فقد ذهب الى
انه يحجب ابن العم الذي ليس باخ لام واخرج ابن ابي شيبة عن النخعي انه قضى عمر وعلي
وزيد رضي الله عنهم كقول الجمهور وقضى عبد الله ان المال له دون بني عمه ولذا لا اجماع
الكل على عدم الترجيح فيه اي في ابن عم هو حال كونه زوجا على ابن عم ليس بزوج فيكون له
النصف بالزوجية والباقي بينهما على السوية فلو رجح بكثرة الدليل لرجح بكثرة دليل
الارث وهذا بخلاف كثرة تكون بها صيرورة الجنس عبثة اجزاءها والحكم وهو الرجحان منوط بالمجموع
من حيث هو مجموع لا بكل واحد من اجزائها فانه يترجح بها على ما ليس كذلك لحصول زيادة
القوة للواحد فيدة زايدة وهي الهيئة الاجتماعية فلذا اي لثبوت الترجيح بالكثرة التي

والذا لم يبلغ لم يقو الشيء اي ترجيحه انما يكون بتابع لذلك الشيء لا بمستقل بانفراده وكل من الادلة والرواة ٥ ٥

لها هيئة اجتماعية والحكم منوط بمجموعهما من حيث هو رجحا اي ابو حنيفة وابو يوسف احد القياسين المتعارضين بكثرة الاصول اي بشهادة اصلين او اصول لوصفه المنوط به الحكم على معارضة الذي ليس كذلك في باب معارض القياس لان كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بكون ذلك الوصف علة بخلافه اي ما اذا كان الحكم منوطا بكل لا بالمجموع فانه لا يرجح بالكثرة الحاصلة من ضم غيره اليه واجابوا اي الاكثر بالفرق بين الشهادة والرواية بان الحكم في الشهادة منوط بامر واحد وهو هيئة اجتماعية فالاكثرية والاقلية فيها سواء لان المعتبر هو تلك الهيئة فقط بخلاف الرواية فان الحكم فيها بكل واحد فان كل راو بمفرده يناط به الحكم وهو وجوب العمل بروايته كذا ذكره الشارح وفيه ان الهيئة الاجتماعية باعتبار افرادها وما صدق بها تتفاوت اذ الهيئة الحاصلة من اثنين ليست كالهيئة الحاصلة من عشرين مشاهدا فلا نا نترك ان ناط الحكم بها وبان الكثرة تزيد الظن بالحكم قوة فانه يحصل بكل واحد ظن ولا شك ان الظنين ضاعفا في ظن واحد وهكذا والعمل بالاقوى واجب فيترجح ويدفع هذا بدلالة الاجماع المذكور على عدم اعتباره اي هذا القدر من زيادة قوة الظن وقد يقال مقتضى القياس اعتباره في الشهادة لا يستلزم عدم اعتباره في الرواية لجواز ان يكون بينهما فرق مما خفي علينا بخلاف بلوغه اي الخبر الشهرة حيث يترجح به على معارضه فان الهيئة الاجتماعية تاثيرا في القوة لمنعها احتمال الكذب وقبل البلوغ اليها كل واحد يجوز كذبه كذا قيل وقد يقال من قبل الاكثر ان لم تفد كثرة الرواة قوة الدلالة على الصدق فتجويز كونه اي كون ما رواه اقل صادرا بحضرة جمع كثير لا يعلم الخبر الاخر المعارض له وهو النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا بان لم يكن صادرا بحضرة كثير او يجوز كونهما متساويين في عدد الحاضرين عند صدورهما بان يسمع رجلان من حضر سماع هذا الخبر في العدد من حضر سماع ذلك الخبر واتفق نقل كثير للخبر الذي روايته كثيرة مع كون سامعيه مساويا لسامعي الاخر او اقل منه دونها اي دون الخبر الذي رواته اقل وحاضروه اكثر او يساوون بل جاز الاكثر اي كون رواته الاكثر بحضرة الاقل اي بسبب حضور الاقل بان لا يكون رواية بعضهم عن السماع منه بواسطة بل بواسطة اقل وتنوع الشارح الاكثر بان رواته اكثر فانه لم يدل عليه بخبر لزم التكرار لكونه عين الاحتمال الاول ثم قوله فتجويز مبتدأ خبره لا ينفي قوة الثبوت لما رواه الكثير يعني انهم يقولون ان كثرة الرواة تفيد قوة الظن بصدق مرويهم على ما ذهب اليه الجمهور فتجويز الخصم ما ذكره من الاحتمالات المنافية للترجيح بالكثرة لا ينفي قوة ثبوت مرويهم لانه اي التجويز المذكور معارض بضده وهو ان يكون الخبر الذي رواه اكثر صادرا بحضرة جمع كثير دون معارضة فيسقطان اي التجويزان المذكوران ويبقى مجرد كثرة تفيده اي قوة الثبوت والظن باعتبار كونه رجحانا هذا وليت شعري بان التجويز المذكور على تقدير عدم كونه معارضا بالضد هل يفيد عدم افادة كثرة الرواة قوة للدلالة على الصدق ومدار ظن المجتهد بصدق الخبر

بعد الخبر وبلوغه اليه واما كون الحاضرين صدوره بكثرة او قلة في نفس الامر من غير ان نحو وبه مما لا يظهر لنا تاثيره والله اعلم بخلاف شرف جهتي العصوبة وما معها من الاخوة لام او الزوجية فانه مضاف اليه مجموع الامرين والاضافة بيانية عن الشارع متعلق بتبعيتهما فانهما اي الجهتين سوا ظاهر العبارة التسوية بين جهة العصوبة وجهة كونه صاحب فرض وليس المراد هذا بل المراد التسوية بين كونه عصبة محضة وكونه عصبة صاحب فرض ومعنى التسوية الحاكية عن الشارع عدم اعتباره مزية للثاني على الاول ولما احتج بتسوية الشارع بينهما مع اجتماع السببين للارث في الثاني دون الاول وامتناع السبقي عنده كثرة الادلة في جانب احد المتعارضين واجاب من قبل الاكثر بان ذلك بالتنصيص من قبل الشارع ولا مجال للقياس في مقابلة النص ولا يخفى انه يفهم من كلام المصنف ميله الى جانب الاكثر وللشارح هنا كلام طويل يفهم منه عدم استنشاطه او للمصنف على الوجه الذي قررناه فصل في تحقيق التقسيمين الكتاب والسنة البيان وهو الاظهار لغة قال تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائعه واصطلاحا اظهار المراد من لفظ متلو او مروي كما يسمى متلوا او مرويا غيرهما اي اللفظ الذي اريد المراد به ابتدا فخرجت النصوص الواردة في بيان الاحكام ابتدا فعلى هذا هو فعل المبين وقد يقال البيان ايضا لظهوره اي المراد الذي هو اثر الدليل فقال بان الامر والدلالة اذ اظهر وانكشف ونسبه شمس الائمة الى بعض اصحابنا واختاره ابو بكر الصيرفي كذا ذكره الشارح وقد يقال على المراد به ذلك اي ما حصل به البيان قال الشارح فعلى هذا كل مفيد بكلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه على الفحوى على الحكم بيان ويجب على مذهب الحنفية زيادة او الظهار انتهائية اي المراد من المتلو او المروي او رفع احتمال لا زيادة غيره وتخصيصه عنه اي بعض المراد بذلك اللفظ عن بعض جناحيه في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه يفيد نفي احتمال التجوز بالطائر عن سريع الحركة في السير والتاكيد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه يفيد نفي احتمال التخصيص لانه اي الحنفية سوى القاضي ابي زيد قسموه اي البيان الى خمسة من الاقسام وهم الجار بعضه بيان تبديل سابق وهو النسخ بين انهما المراد منه وهو الذي اسقطه ابو زيد ووافقه شمس الائمة الا انه اثبت بدله قسما اخر كما سياتي وبيان تقرير وهو التاكيد بتقييده برفع احتمال غير المراد من المبين ثم لن بيان التقرير قسم من البيان المطلق وقسم الشيء ما صدقاته ولا يظهر صدق المقسم عليه اذ اظهار المراد بمعنى عن عبارته برفع عدم ظهوره من المبين قبل هذا البيان والمراد ظاهر منه قبله وتفصيل الحاصل تكلف فلا يمكن بعد ظهور المراد اظهاره فلزم ذلك اي زيادة او رفع احتمال عنه ليعلم صدق تعريف البيان عليه ولا يبعد ان يقال احتمال خلاف المراد مخل بظهوره فلا يظهر ظهورا تاما الا بعد رفع الاحتمال المذكور وهذا القسم يجوز كونه مفصولا من المبين وموصولا به اتفاقا لا نزعم للظاهر وموافق لكم

نقل

فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال وبيان تغيير كالشرط والاستثناء وتقدما في بحث التخصيص الا ان
تغيير الشرط من ايجاب المعلق في الحال اي من اثبات الحكم المرتب عليه شرعا منجزا الى زمان
وجوده اي الشرط فهو تغيير من وصف التنجيز الى وصف التعليق فيتأخر حكمه الى ان يوجد الشرط
وتغيير الاستثناء من اثبات الحكم الذي كان في معرض الثبوت للمستثنى قبل الاستثناء الى عدمه
اي الحكم المذكور فهو صارف لاول الكلام عن ظاهره الى خلافه وبه اي وبسبب كون تغيير الاستثناء
الى عدم الحكم فرقوا اي الحنفية بين تعلقه اي بيان التغيير بمضمون المتعقبها الاضافة
لفظية من اضافة الصفة الى معمولها اي الجمل التي تعقبها بيان التغيير وعدمه اي عدم
تعلقه بما ذكر اي وبين تعلقه ببعض مضمون الجمل المتعاقبة في الاستثناء فانه تعلق بالجملة الاخيرة
بخلاف الشرط فانهم فيه لم يفرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المذكورة وبين تعلقه ببعضها وذلك بان
يذكر جمل ويذكر بعدها استثناء وامكن ان يجعل متعلقا بكل واحدة منها وان يجعل بالاخيرة
تقليلا للابطال ما امكن اي بقدر الامكان يعني لو اعتبر تعلقه بكل واحد من تلك الجمل
لزم عدم الحكم المأخوذ في جانب المستثنى منه عن المستثنى باعتبار كل واحدة منها واذا علق
بالاخيرة لا يلزم الا ابطال الحكم الذي تضمنته لا الاحكام التي تضمنها ما قبلها ويمتنع تراخيهما عن
متعلقهما يعني الشرط والاستثناء لا يكونان الا موصولين وتقدم قول ابن عباس في الاستثناء بجواز
تراخيه على خلاف في مقداره ووجه دفعه ومنه اي بيان التغيير تخصيص العام وتقييد المطلق
اذ يبين الاول ان العام غير جار على عمومه والثاني ان المطلق غير جار على اطلاقه وهو تغيير
بالنظر الى ما هو المتبادر منهما لسامعه من العموم والاطلاق وتقدما في بحث العموم والتخصيص
ويجب مثلها اي امتناع التراخي في صرف كل ظاهر عن ظاهره لئلا يلزم الايقاع في خلاف
الواقع على الجواز تأخير بيان تخصيص العام عنده كما صرح به مشايخ سمرقند وعليه يتفرع
ايضا جواز تأخير صارف كل ظاهر فيناله تأخيره عليه السلام تبليغ الحكم الشرعي المأمور بتبليغه
الى وقت الحاجة اليه وهو وقت تنجيز التكليف اجوز اي اشد جوازا اذ لا يلزم في تأخير
تبليغه شيء مما يلزم في تأخير بيان مخصص العام اذ لا تكليف قبل التبليغ ولم يؤمر بالتبليغ
الا عند اوانه فاذا جاز التأخير مع وجود التكليف ففي عدمه اولى كذا ذكره الشارح وعلى المنع
لتأخير بيان مخصص العام وهو اي المنع لتأخيره المختار للحنفية من مشايخ العراق والقاضي
ابي زيد ومن تبعهم من المتأخرين يجوز تأخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الى وقت الحاجة ايضا
اذ لا يلزم فيما تقدم وهو الايقاع في خلاف الواقع ومطلوبية الجهل المركب وقيل لا يجوز
لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة
فلا فائدة للامر به الا الفور وكون امر التبليغ فوريا ممنوع والعقل لا يستقل بمعرفة الاحكام
ولو سلم فليكن لتقوية العقل بالنقل ولعله اي التبليغ وجب لمصلحة لم تفت بتأخيره

وايضا ظاهره اي ما انزل اليك للفور لانه السابق الى الفهم من لفظ المنزل وقال ايضا البيضاوي
وظاهر الاية يوجب تبليغ كل ما انزل ولعل المراد تبليغ ما يتعلق به مصالح العباد وقصد بانزاله
اطلاعهم عليه فان من الاسرار الالهية ما يحرم افشاؤه والاكثر ومنهم الامام الرازي وابن الحاجب
يجب زيادة قوة المبين للظاهر عليه اي السمعي الذي يصرف الظاهر وليس احدهما اولى عن ظاهره
يجب ان يكون له زيادة قوة والحنفية يجوز المساواة بينهما في القوة ودفع تجويزهم ذلك بعدم
اولوية المبين منهما اي المتساويين بعين انهما حينئذ متساويان في القوة متعارضان
بحسب الظاهر وليس احدهما اولى بالاعتبار من الاخر فكيف يقدم احدهما وهو المبين على الاخر ويصرف
عن ظاهره بخلاف الراجح مع المرجوح لتقدمه اي الراجح على المرجوح في المعارضة ودفع هذا
الدفع بان مرادهم اي الحنفية المساواة في الثبوت اي ثبوت المتن لا الدلالة وعدم اولوية
المبين انما هو على تقدير المساواة في الدلالة لتواردهما اذا كانا متساويين في الثبوت لا في الدلالة
بان يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا فالنص يصلح لان يكون مبينا للظاهر ومعلوم ان الاول من
السمعيين مبين على صيغة المفعول وهذا دفع لما قال من انهما اذا كانا متساويين لا يتعين المبين
عن المبين واما قوله اي الحنفي ويجوز بالادنى ايضا فباطل لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح
كذا ذكره الشارح ويرد عليه انه كما لا يجوز الغاء احد المتساويين بالاخر فان قيل يجوز الغاء احد
المتساويين في الثبوت بالاخر لا في الدلالة لترجحه كذلك يجوز الغاء الراجح في الثبوت بالمرجوح
فيه فليتأمل وبيان تفسير وهو بيان المجمل باصطلاح الشافعية وهو ما فيه خفاء فيعم باصطلاح
الحنفية الخفي والمشترك والمشكل والمجمل ويجوز بيان التفسير باضعف دلالة وثبوتا اذ لا
تعارض بين المجمل والبيان ليترجح البيان عليه فيلزم الغاء الراجح بالمرجوح ويجوز تراخيه اي بيان
المجمل عن وقت الخطاب به الى وقت الحاجة الى العمل وهو وقت تعلق التكليف بالفعل مضيقا لا وقت
تعلقه موسعا عند الجمهور منهم اصحابنا والمالكية واكثر الشافعية واختاره الامام الرازي وابن
الحاجب واكثر المتأخرين وعن الحنابلة والصيرفي ومنهم الجبائي والجبائي وبعض الشافعية كابي اسحاق
المروزي والقاضي ابي حامد ومنعه اي منع تراخيه عن وقت الخطاب به الا ان الاسفرايني ذكر ان
الاشعري نص ضعيفا على الصيرفي فناظره في هذا فرجع الى الجواز لنا لا مانع عقلا من
جوازه ووقع شرعا كالبيان للصلاة والزكاة اي افتراض الصلاة وانزل الزكاة ثم بين النبي صلى الله عليه
وسلم الافعال للصلاة كما في الصحيحين وغيرهما والمقادير للزكاة كما في كتاب الصدقات ككتاب
الصديق رضي الله عنه في صحيح البخاري وكتاب عمر رضي الله عنه في سنن ابي داود وغيره اما
تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة فيجوز عقلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق وهم الاشاعرة
لكنه اي تأخيره عن وقتها غير واقع ومن لا يجوزه لان التكليف بما لا يعلمه المكلف تكليف بما لا
يطاق ثم علل جواز العقلي بما يفيد انه يجوزه من لا يجوز تكليف ما لا يطاق بقوله لانه اي

المجمل قبل البيان لا يوجب شيئا على المكلف بل إنما يجب عليه اعتقاد حقيقة المراد منه لا عراضي بلحفظ
البيان فلا يجب ائتثار عليه يوجب ما لم يبلغ المكلف وجوبه عليه إذا لم يفعل ذلك فيعاقب
بعدم الفعل فانتفى وجه المانعين لانه بأن المقصود إيجاب العمل وهو متوقف على الفهم والفهم
لا يحصل بدون البيان فلو جاز تأخيره أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع والبيان
وبه أي بالقول بأنه لا يوجب شيئا قبل البيان اندفع قولهم أي المانعين لو تأخر بيان المجمل
يؤدي إلى الجهل المخل بفعل الواجب في وقته وجه الاندفاع أن وقت الأداء وقت البيان
وقبل البيان لا تكليف باتباع الفعل بل باعتقاد حقيقة المراد منه إجمالا وقولهم أي المانعين له
أيضا لو جاز تأخير بيان المجمل لكان الخطاب بالمجمل كالخطاب بالمهمل فيلزم جواز الخطاب به
واللازم باطل ثم قيل لم يستند إخراجه مهمل إذ في المجمل يعلم أن المراد أحد محتملاته ولا معنى فيما
بخلاف المهمل فإنه لا معنى له أصلا وما قيل على ما في أصول ابن الحاجب جواز تأخير إسماع المخصص
للعام المكلف به إلى وقت الحاجة أولى من جواز تأخير بيان المجمل إلى وقت الحاجة لأن عدم
الإسماع أي إسماع المكلف المخصص مع وجوده في نفس الأمر أسهل من العدم أي عدم بيان المجمل
لإمكان الاطلاع على الموجود لا المعدوم وهذا إلزام من الشافعية للحنفية بأن تأخير بيان المجمل
للحنفية إنما يليق به دون تأخير التخصيص ثم ما قيل سبب إخراجه غير صحيح لأن العام غير مجمل فلا
يتعذر العمل به قبل الاطلاع على المخصص فيعمل به أي بعمومه بزعم أنه مراد وهما أي والحال
أن عمومه غير مراد فيقع في المحذور خصوصا إذا كان الأصل فيه التحريم بخلاف المجمل فإنه لا يعمل
به قبل البيان فلا يستلزم تأخير بيانه محذورا كالعمل بما هو غير مراد بخلافه أي تأخير البيان
في المخصص فإنه يستلزمه كما بينا ثم منع الأولوية أي كون تأخير إسماع المخصص بالجواز أولى
من تأخير بيان المجمل بل كل من العام والمجمل أي بينهما حيز قد ذكره فيقبل ذكره أي ذا الزمن
أي ذلك المعين معدوم الآن في الإرادة أي إرادة المتكلم لعلمها بذلك المتعين وإنما الإبهام بالنسبة
إلى المخاطب قال الشارح أي الآن حاله كونه للمراد من اللفظ وهو غير موجب كالأخفى فيهما أي المجمل
والعام منها أي في الإرادة سواء مسئلة ويكون البيان بالفعل كالقول أي كما يكون بالقول الأعند شذوذ
لنا في أنه يكون بالفعل يفهم منه الإفهام أو الفهم أنه إنما بالفعل الصالح لأن يكون مرادا من
القول المراد بالقول بفعله عقيبه أي طريقا فيها ثم أنه يفعل عقيب ذلك القول المجمل بفعل
الفعل بيانا بل هو أي الفعل أدل على تعين المراد ولهذا قال صلى الله عليه وسلم ليس الخبر
كالمعاينة أخرجه أحمد وابن حبان والحاكم والطبراني وزاد فيه فإن الله تعالى أخبر موسى بن عمران
عما صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلما عاين ذلك ألقى الألواح وقد مضى وهذا القول
مثلا وبه أي بالفعل بين صلى الله عليه وسلم الصلاة والحج لكن طرحنا المطلقين كما ثبت به
كتب السنة قالوا أي المانعون لم يبينهما بالفعل بل بقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني

مناسككم أجيب بأنهما أي القولين المذكورين دليلا كونه أي الفعل بيانا لا أنه هو البيان
لأنه لم يبين المراد لكنه يعين أن فعله بيان وهذا الجواب يبنى الدليل الأول وهو أن الفعل
لو لم يعقب المجمل بتفهيم أنه المراد به إذ يعين كونه بيانا أي عرف بالشرع لأنه كونه
دفع عقيبه وبه أي بالشرع كفاية في إثبات كون الفعل بيانا فلا حاجة إلى أن يقال فإنه
أن كلا من صلوا وخذوا وإن زيادة البيان إذ البيان حصل لهم بمباشرة تلك الأفعال يحصل بقولهم
بقوله صلوا وخذوا الزيادة التوضيح والتأكيد وقولهم أي المانعين الفعل أطول من القول
زمانا فيلزم تأخيره أي البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وأنه غير جائز ممنوع الأطولية
إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما يطول بالفعل وممنوع بطلان اللازم أي التأخير مع
إمكان التعجيل بعده أي بعد تسليم الأطولية وقال الشارح أي بعد إمكان تعجيله ولا معنى
له لأن إمكان التعجيل قيد اعتبر في اللازم وهو لا يلائم منع بطلانه إنما يلائم بطلانه
وسنده هنا المنع أن التعجيل قبل الحاجة إنما ممكن ولا يجب ورد في التأخير عند ذكر ثم الممنوع
إنما هو التأخير المفوت لا قال الواصب فلو تعاقبا أي القول والفعل الصالحان للبيان وعلم
المتقدم فهو أي المتقدم البيان قولا كان أو فعلا والثاني تأكيد وإلا أي وإن لم يعلم المتقدم فأحدهما
من غير تعيين هو البيان وهذا إذا اتفقا في الدلالة على حكم واحد فإن تعارضا أي الفعل
والقول كما روي عن علي رضي الله عنه أنه جمع بين الحج والعمرة فطاف طوافين وسعى سعيين وحدث
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك رواه النسائي بإسناد رواته ثقات وعن ابن عمر رضي
الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد
منهما حتى يحل منهما جميعا رواه الترمذي وقال حسن صحيح غريب فالمختار للإمام الرازي وأبا تبعه
وابن الحاجب أن البيان هو القول لأنه دال بنفسه والفعل لا يدل إلا أن يعلم ذلك بالضرورة من
قصده أو بأن يقول هذا الفعل بيان للمجمل أو بأن يذكر المجمل وقت الحاجة ثم يفعل ما يصلح بيانا
له ولا يفعل غيره ولا يبينه بالقول قال الشارح وقد أورد على المصنف ينبغي على ما تقدم من
أن الفعل أدل من القول أن يقدم الفعل على القول فأجاب أي بعض أدلته أن الفعل الجزئي
الموجود في الخارج لا يحتمل غيره لأنه يشاهد أدل على كونه المراد بالمجمل من دلالة القول على المراد به لكن
الاستدلال يفيد أن كثيرا من الأفعال المبينة للمجمل يشتمل على هيئات غير مرادة من المجمل وليس في القول
انتهى وحاصل الجواب أن الفعل أدل من وجه والقول أدل من وجه آخر والمنظور هنا هذا
الوجه وعزا إلى الحنفية البيان هو المتقدم منهما قولا كان أو فعلا بل يستلزم لزوم النسخ للفعل
بل يلزم لو كان المتقدم الفعل في الشرح العضدي وإذا أن أخذنا كما طاف طوافين وأمر
بطواف واحد فالمختار أن القول هو البيان والفعل ندب له أو واجب عليه مما اختص به ولا فرق
بين أن يكون الفعل متقدما أو متأخرا وذلك لأن فيه جمعا بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما

كما سنذكره وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايما كان وهو باطل اذ يلزمه نسخ الفعل
اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه باطل بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان كان وجب
علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا انتهى فان قيل القول
المتاخر يوجب النسخ في معنى قوله بل يلزم قلنا معناه ان النسخ انما لزم بسبب جعل الفعل
بيانا لا القول اذ على تقدير كون القول بيانا لا يلزم النسخ بل يحمل على ان الفعل ندب لنا ولم
صلى الله عليه وسلم او واجب مختص به فلا يلزم النسخ في حقنا وفي حقه اذ ليس في القول
تنصيص على مشاركته الامة ولا يتصور فيه اي في المجمل ابتداء دلالته على دلالة المبين
بصيغة الفاعل على المعنى المعين من المجمل بل عكس ان يكون دلالة المجمل على معناه الاجمالي وهو
احد الاحتمالين انتج من دلالة المبين على المراد منه كثلاثة قروء فانه قوي الدلالة على ثلاثة افراد
من الطهر او الحيض ويتعين المراد من المجمل باضعف دلالة على المعين بالنسبة الى دلالة المجمل على
معناه الاجمالي وسلف للحنفية في بحث المجمل ما يتعين معرفته اي معرفة المراد منه على التعيين
ورد سمي بعد المراد منه بيانا قطعيا شافيا صار ذلك المجمل بعد لحوق هذا البيان مفسرا ان
يكون شافيا فمشكل ذكر فيما سبق ان ما خفي المراد منه لتعدد معانيه الاستعمالية مع العلم
بالاشتراك ولا معنى او مع تجويزها مجازية او بعضها الى التامل مشكل ثم ذكر ان ما خرج بالبيان
خرج عن الاجمالي بالاتفاق وسمي مبينا عند الشافعية وعند الحنفية ان كان شافيا بقطعي
فمفسر او بظني فمأول او غير شاف خرج عن الاجمال الى الاشكال فظاهر عبارته هنا ان البيان
الذي بقطعي اذا لم يكن شافيا هو المشكل والذي يظهر من هناك ان البيان الذي ليس بشاف هو مشكل
سواء كان قطعيا او ظنيا او ظنيا معطوف على قطعيا وكان مقتضى الظاهر ان لا يعتبر الظني لعدم
تحققه من الناسخ فمأول فيقبل الاجتهاد في استعلامه لجواز الاجتهاد في مقابلة الظني دون
القطعي وهو اي هذا الخلاف لفظي مبني على الاصطلاح في المراد بالمجمل وسبق تفصيله في موضعه
وقالوا اي الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد نسب المعنى المبين اليه اي المجمل
لكونه اقوى لا الى الخبر الواحد لكونه الاصل فيصير المعنى المبين ثابتا به اي بالمجمل فيكون
ذلك المعنى قطعيا بناء على انه ثابت بقطعي ومنعه صاحب التحقيق اذ لا تظهر ملازمة بين ما
يوجب ذلك وقيل لا فرق بين ان يعرف المراد من المشترك بما دل الذي هو ظني وبين ان يعرف
بخبر الواحد وهو اي منعه حق ولو اتفقوا عليه اي على ان المراد من المجمل ذلك المعنى الذي بينه
الخبر المنكر اجماع فشيء اخر والى بيان ضرورة تقدم في التقسيم الاول من الفصل وهذا
ايضا لم يجعله القاضي ابو زيد من اقسام البيان وجعله فخر الاسلام وشمس الائمة [illegible]
منها والاضافة فيه الى السبب واما بيان التبديل فهو النسخ وهو اي النسخ لغة الازالة حقيقة
كنسخ الشمس الظل والشيب الشباب والريح اثار الدار ويستعمل مجازا للنقل اي التحويل

للشي

للشيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه كنسخت النحل العسل اذا نقلته
من خلية الى خلية لما في النقل من الازالة عن موضعه الاول قلبه اي حقيقة للنقل
مجاز للازالة وهذا قول جماعة منهم القفال والاول قول الاكثر ومنهم الامام الرازي
او مشترك لفظي بينهما اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وهذا قول القاضي والغزالي
او معنوي وبه قال ابن المنير والقدر المشترك هو الرفع وتمثيل النقل بنسخت ما في الكتاب
كما ذكره كثير لانه نقل مثل ما فيه في غيره لا نقل عينه ثم قيل هذا النزاع لفظي لا يتعلق به غرض
علمي وقيل بل معنوي يظهر فائدته في جواز النسخ بلا بدل ومنعه واصطلاحا رفع
تعلق مطلق عن تقييده بتأبيد او تأقيت لحكم شرعي الجار متعلق بتعلق ابتداء لا بيان
ما ثبت في الماضي من التعلق لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد
فكيف يبطل فلا رفع لانا نقول المراد بالرفع زوال الظن بما في المستقبل ولولا الناسخ
لكان في عقولنا ظن انه باق في المستقبل فعلم ان الذي رفع انما هو التعلق الحادث المتجدد
لا نفس الحكم فاندفع ما قيل من ان الحكم قديم لا يرتفع لان كل ازلي ابدي فلا يتصور رفعه
واندفع مطلق ما اي رفع تعلق الحكم بالغاية نحو واتموا الصيام الى الليل واندفع ايضا مطلق
رفع تعلقه بسبب الشرط نحو صل الظهر ان زالت الشمس فان طلب الظهر تنجيزا قد رفع
بسبب تعليقه بشرط الزوال واندفع ايضا رفع تعلقه بالمستثنى في صدر الكلام بسبب
الاستثناء نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة اذ ليس شيء
من المذكورات نسخا واعترض الشارح بان الرفع يقتضي سابقية الثبوت ولم يرفع شيء منها
ما سبق ثبوته مثل ذكرها فلا يحتاج الى الاحتراز عنها ولا يخفى عليك ان الاحتراز
في مثل هذا انما هو بحسب ما يتبادر الى الذهن دخوله في جنس التعريف وانما الرفع كما
يطلق على ازالة ما ثبت يطلق على ازالة احتمال وجود شيء بسبب وجود ما يقتضيه ظاهرا كما في الشرط
والاستثناء فان قوله صل يقتضي التنجيز لولا الشرط والامر بقتل المشركين يقتضي قتل اهل الذمة
لولا الاستثناء والحكم المغيا كذلك ظاهره ان يشمل ما بعد الغاية لولاها لان الاصل في الشيء الثابت الاستمرار
على ان الاحتراز قد يراد به دفع توهم دخول ما ليس من افراد المعرف وقيل احتراز عن الحكم المؤقت
بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه ولا يتصور بعد انتهائه وعن الحكم المقيد بالتأبيد كذا ذكره
الشارح وقال اندفع بقولنا لحكم شرعي ما كان رفعا للاباحة الاصلية قبل ورود الشرع عند القائل
بها فانه لا يسمى نسخا اتفاقا لا ما خرج منه ما نسخ لفظه وبقي حكمه لانه ليس برفع حكم بل لفظ لانه
متضمن لرفع احكام كثيرة كالتعبد بتلاوته ومنع الجنب والحائض عن ذلك فتامل واندفع اي ابتداء ما
اي رفع تعلقه بالموت والنوم والجنون ونحوها وبانعدام المحل كذهاب اليدين والرجلين لانه
اي الرفع بهذه الاشياء لعارض من هذه العوارض لا ابتداء بخطاب شرعي واورد بان رفع تعلق

الحكم

بالنوم لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ الحديث وقد يجاب
بان هذا الحديث مبني على العارض واختار عدم رفع لعارض والمراد به ترك ابتداء ما لا يكون لعارض فتامل
وبعلم الناسخ من المنسوخ في الشرح العضدي بعد تعريف النسخ برفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
وقوله متاخر ليخرج نحو صل عند كل زوال الى اخر الشهر وانكان يمكن ان يقال انه ليس برفع فان الحكم
لم يثبت باول الكلام لان الكلام بالتمام فكيف يرفع لكن التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحد ونبهي
والمصنف ترك ذكر الدليل الشرعي لانه نفع رفع تعلق الحكم الشرعي لا يمكن بدونه فذكره مستلزم
لتكرر وكون ذلك الدليل متاخرا عن ذلك الحكم المرتفع مثلثه يعلم من مفهوم الرفع لانه فرع وجوده
السابق وفسر الشارح المتاخر بالتراخي وليس بجيد اذ الرفع لا يدل عليه ولا يلزمه ثم قال وانما فسر
المتاخر بالتراخي لان المتاخر قد يكون مخصصا لا ناسخا كالاستثناء والمخصص الاول المنفي وانت خبير بان
الاستثناء فتخرج مطلق والمخصص الاول لم يرفع تعلق الحكم بل بين ان ما خص به لم يكن متعلقه والسمي
المنقول بنفسه دليلا اي الرفع الذي هو النسخ وقد يجعل النسخ اياه اي الدليل اصطلاحا كما وقع
في قول امام الحرمين هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم في الشرح العضدي معناه
ان الحكم كان دائما في علم الله دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك
الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك
هو النسخ وفي قول الغزالي وفاقا للقاضي ابي بكر هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه عنه فخرج نحو لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد اتموا
الصيام الى الليل لانه وان دل على ارتفاع الحكم الثابت لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقال مع تراخيه
لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة الحكم كالشرط والصفة والغاية والاستثناء كذا ذكره الشارح
وما قيل لو عزاه ابن الحاجب الى الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم اي غايته مع تراخيه عن
مورده اي زمان ورود الحكم الاول احترازا عن البيان المتصل بالحكم مستقلا كان او غير مستقل وهذه
التعاريف غير مرضية فانه اعترض عليها اي على هذه التعاريف بان جنسها من اللفظ والخطاب
والنص دليل اي النسخ لا هو اي النسخ نسخ الحكم اذ يقال بالاية والخبر واجيب بالتزامه اي كون
جنسها نفس النسخ كما انه اي جنسها هو الحكم وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الى
اخره في الشرح العضدي وقد يجاب عنها بانه قد علم ان الحكم بدوام ما وجد شرط دوامه وليس
شرطه الا عدم قول الله تعالى الدال على انتفائه فقاطع الدوام هو ذلك القول وهو النسخ لكن
ان الحكم ليس الا قوله افعل فالنسخ ليس الا ذلك القول وهذا اي كون الكلام نفس الحكم انما هو
حقيقة في الكلام النفسي والمجعول جنسا في التعاريف المذكورة اللفظ لتفسيرهم به ولانه اي
الجنس المذكور جعل دالا والنفسي مدلول عليه به وايضا يدخل قول العدل نسخ حكم كذا في
التعاريف المذكورة لصدقها عليه وليس بنسخ فلا يكون مطردة ويخرج عنها فعله صلى الله عليه

وسلم وقد يكون النسخ به فلا يكون منعكسه واجيب بان المراد بالدال في التعاريف الدال بالذات
اي باعتبار الذات لا باعتبار ما يفهم منه وهما اي قول العدل وفعله صلى الله عليه وسلم دليلا ذلك لا
هو اي الدال بالذات وحقق الغزالي بورود استدراك قوله على وجه الى اخره لان ما قصد به
اخراجه وتحقيقه انقطاع دخل في الدال على ارتفاع الحكم الثابت الى اخره وانه لم يثبت العموم بعد الغزو
تابيده اخرى واجيب بانه اي القيد المذكور احترازا عن قول العدل لانه اي قول العدل ليس كذلك
اي لولاه لكان ثابتا لان الارتفاع للحكم ليس بقول العدل بل بقول الشارع قاله هو اي العدل
اولا اي او لم ينقله والتراخي لاخراج المقيد بالغاية ونحوها من المخصصات المنفصلة ولا يخفى
ان صحته اي هذا الجواب توجب اعتبار قول العدل داخلا في الخطاب الدال الى اخره اذ لا يحترز
عما ليس بداخل وفيه اشارة الى ان المراد الدال بالذات فلا يكون داخلا فلا يندفع النقض بقول
العدل عن التعريفين الاخرين الاول والثالث لا يجابه حمل الدال على الاعم مما يكون بالذات ولو صح
ذلك اي دفع الايراد بين عنهما ولو صح ذلك اي الدال بالذات هو المتبادر من الدال لزم الاستدراك
المذكور على الغزالي فدار الامر بين عدم دخول قول العدل في صدر التعاريف الثلاثة ويلزمه
الاستدراك وبين دخوله وعدم اندفاع النقض بقول العدل عن التعريفين ويندفع قول العدل
الراوي نسخ كذا عن الثالث وهو النص الدال على انتهاء امد الحكم مع تراخيه عن مورده ايضا اي
كما يندفع بارادة الدال بالذات بانه اي قوله ليس بنص في المعنى المتبادر منه لما فيه من الاحتمال
ان اراد بالنص ما يقابل الظاهر فكونه ليس بنص فيه على الاطلاق ممنوع وان اراد به ما يقابل
الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة وقول الراوي ليس منهما فهو لفظ في المتبادر بالحد عند الله
لا ان يكون معناه باعتبار ما هو المتبادر من لفظ النص وقد يقال مراده ان الراوي قد يظن
كون الحكم منسوخا وليس كذلك في الواقع وذكرهم اي الفقهاء الانتهاء في تعريف النسخ دون الرفع
كما في الثالث ان كان لظهور فساد اي ذكر الرفع اذ الابدي القديم لم يفد ذكر الانتهاء لانه اي
الرفع لازم الانتهاء لانه اذا انتهى ارتفع على ان القديم كما لا يرتفع لا ينتهي وان اريد انتهاء تعلقه
فكذلك الرفع لانه كان ذكرهم اياه لا لاتفاق اختيارهم عبارة اخرى لا لقصد ذلك يعني قصدوا
تعبيرا اخر فوقع فيه ذكر انتهائها فلا باس اذ لا حجر في ذلك مسئلة اجمع اهل الشرائع على جوازه
اي النسخ عقلا وعلى وقوعه سمعا وخالف غير العيسوية من اليهود في جوازه فرقة وهم الشمعونية منهم
ذهبوا الى امتناعه عقلا وفرقة وهم العنانية منهم الى امتناعه سمعا اي نقلا لا عقلا واعترف
بجوازه عقلا وسمعا العيسوية منهم وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني المعترفون ببعثة نبينا
صلى الله عليه وسلم الى بني اسماعيل خاصة وهم العرب لا الى الامم كافة وخالفنا ابو مسلم الاصفهاني
المعتزلي الملقب بالحافظ واسمه محمد بن بحر وقيل بن عمر وقيل هو عمر بن يحيى وهو معروف بالعلم
ذو مؤلفات كثيرة ما بين تفسير وغيره بان وقوعه في شريعة واحدة وحكي الامام الرازي

وإنما عد إنكاره نسخ شيء من القرآن لأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه فلو نسخ بعضه لبطل وأجاب البيضاوي بأن الضمير لمجموع القرآن وهو لا ينسخ اتفاقا وفي
المحصول معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله ولا يأتي بعده وأجاب الأصفهاني بأنا لا نسلم أن النسخ
إبطال لكنا نمنع أن هذا الإبطال باطل بل هو حق يمحو الله ما يشاء ويثبت لنا لا يلزم نظاما منه
أي من النسخ محال عقلي لأنه لم يعتبر المصالح أي رعاية جلب منفعة أو دفع مضرة في التكاليف نظام
عدم لزومه إذ على ذلك التقدير لا يقصد منها إلا الابتلاء والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
من غير اعتبار مصلحة في حكمه وإن اعتبرت المصالح فيها فلا اختلافها أي المصالح بالأوقات أي بحسب
اختلافها كشرب الدواء نافع في وقت ضار في آخر فيختلف حسن الشيء وقبحه باختلاف الأوقات
والأحوال معطوف على الأوقات أي وباختلاف الأحوال فاختلاف المصالح تارة ينشأ من اختلاف
الأوقات وأخرى باختلاف أحوال المكلفين عن أن سببية اختلاف الأوقات لذلك بدون اختلاف
الأحوال غير ظاهر فبطل قول اسمر أي ما نفي جوازه عقلا الذي تبتني القبح والوجوب الحسن لوضوح
كون الفعل الواحد منهما مأمورا به حسن وقبيح وهو محال لاستحالة اجتماع الضدين ووجه
البطلان أن المحال اجتماع الحسن والقبح من جهة واحدة وعند اختلاف الجهة لا محذور فيه كما إذا
كان في قتل شخص صلاح العالم فإن قتله قبيح بالنظر إلى ذاته حسن بالنسبة إلى صلاح العالم
وإنه أي نسخ الحكم إن كان لحكمة ظهرت له تعالى بعد عدمها أي عدم ظهورها عند شرع الحكم الأول
فبدا بالمد أي ظهور بعد الخفا وهو محال عليه تعالى لاستلزامه العلم بعد الجهل أو لا لحكمة
ظهرت له تعالى وهي أي ما لا يكون لحكمة من الأحكام العبث وهو فعل الشيء لا لغرض صحيح وهو محال
عليه سبحانه وتعالى وإنما يكون أي يتحقق ما ذكروا لو نسخ ما حسن لنفسه وقبح لنفسه كالإيمان والكفر
ومحل النزاع ما حسن وقبح لغيره ثم هذا الكلام عند غير الأشاعرة أما الأشاعرة فيمنعون وجوده
أي وجود كل من الحسن والقبح عقلا فالحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه فالمنسوخ
كان حسنا في وقته والناسخ صار حسنا في وقته وأما الوقوع ففي التوراة أمر آدم بتزويج بناته
من بنيه أخرج الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام إلا ولدت معه جارية
فكان يزوج توأمة هذا للآخر وتوأمة الآخر لهذا وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الأنبياء اتفاقا
وهذا هو النسخ وفي السفر الأول من التوراة قال تعالى لنوح عند خروجه من الفلك إني جعلت كل دابة
حية مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك أي أحللت كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم منها
أي من الدواب على من بعده على لسان موسى كثير منها كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة
وأما الاستدلال عليهم بتحريم السبت أي العمل الدنيوي كالاصطياد فيه في شريعة موسى عليه السلام
بعد إباحته قبل موسى عليه السلام ووجوب الختان عندهم أي اليهود يوم الولادة وقيل
في ثامن يومها بعد إباحته في ملة يعقوب وفي شريعة إبراهيم عليه السلام في أي وقت أراد

المكلف في الصغر والكبر وإباحة الجمع بين الأختين في شريعة يعقوب وتحريمه عند اليهود فيندفع بأن
رفع الإباحة الأصلية ليس نسخا وإباحة هذه الأمور كانت بالأصل فلا يكون رفعها نسخا
والحكم بالإباحة وإن كان حكما تتحقق كلمة النفسية وهي مضمون أنه مباح وذلك لأنه قال تعالى
ولا يابس إلا في كتاب مبين أي اللوح المحفوظ وكل ما فيه كلمات الله الدالة على كلمته النفسية وهي
بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لكن الحكم الشرعي أخص منه أي من الحكم بمعنى الخطاب
المذكور وقال الشارح أي من الحكم بالإباحة الأصلية وهو أي الحكم الشرعي ما علق به خطاب أي
خطابه تعالى في شريعة من الشرائع أراد بالحكم ههنا متعلق الحكم بمعنى الخطاب وهو كيفية فعل
المكلف من وجوب أو حرمة وبعض الحنفية الزموه أي برفع الإباحة الأصلية نسخا لأن الخلق
لم يتركوا سدى أي مهملين غير مأمورين ولا منهيين في وقت من الأوقات فلا إباحة ولا تحريم قط
إلا بالشرع فما يذكر من حال الأشياء يعني كيفية أفعال المكلفين قبل الشرع فيقال الأصل فيها الإباحة
مثلا فرض أي أمر ذكر على سبيل الفرض والواقع في نفس الأمر أن الخلق في كل وقت مأمورون
بأشياء ومنهيون عن أشياء ومخيرون فيما سواهما وأما النسخ في شريعة واحدة فوجوب التوجه إلى
البيت أي بيت الله وجوب الاستقبال إلى الكعبة شرعه الله تعالى بقوله فول وجهك شطر المسجد
الحرام الآية بعد أن كان التوجه إلى بيت المقدس كما في الصحيحين وغيرهما ونسخ الوصية للوالدين الثابت
بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين في صحيح البخاري
عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب فجعل للذكر
مثل حظ الأنثيين وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس وسيأتي ذكر الناسخ في مسئلة نسخ السنة
بالقرآن وكثير وسنقف على كثير منه لا ينكره إلا مكابر أو جاهل بالوقائع قالت اليهود
سمعا أي نقلا شريعة موسى تبطل قوله أي قول موسى وقد وقع لله تعالى على زعمهم هذه شريعة مؤبدة
ما دامت السماوات والأرض أجيب بمنع أنه أي هذا القول قاله بل هو مختلف فيه فضلا عن كونه
متواترا وكونه في التوراة الآن لا يمنع لوقوع التغيير والتبديل فيها قيل أول من اختلقه
ابن الراوندي ليعارض به ما قاله نبينا صلى الله عليه وسلم وإلا لو قاله لقضت العادة بمحاجتهم
أي اليهود به أي بهذا القول للنبي صلى الله عليه وسلم لحرصهم على معارضته ولشهرته أي ولقضت
بشهرته المحاجة لو وقع لتوفر الدواعي على نقلها ثم يمنع كونه متواترا مع كون ثبوته في التوراة
في نقل التوراة الكائنة الآن لا تفاق أهل النقل على إحراقها بخت نصر في القاموس بخت نصر
بالتشديد أصله بوخت ومعناه ابن ونصر كبقم صنم وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له أب فنسب
إليه خرب القدس أسفارها في القاموس السفر الكتاب الكبير أو جزء من أجزاء التوراة وأنه لم
يبق من يحفظها وذكر أحبارهم أن عزيرا ألهمها وكتبها ودفعها إلى تلميذه ليقرأها عليهم فأخذوها
من التلميذ وبمثل الواحد لا يثبت التواتر وبعضهم زعم أن التلميذ زاد فيها ونقص ولذا لم تزل نسخها

الثلاث التي بيد العصابة والتي بيد السامرية والتي بيد النصارى **مختلفة في أعمار الدنيا** ففي
نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة العصابة وفي التي بيد النصارى زيادة الف وثلثمائة
سنة وفيها الوعد بخروج المسيح وبخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما
قال الشارح كما ذكره غير واحد من مشايخنا وفي تتمة المختصر في اخبار البشر نسخ التوراة
ثلاث السامرية والعبرانية وهي التي بايدي اليهود الى زماننا وعليها اعتمادهم وكلتاهما فاسدة
لانها السامرية بان من هبوط آدم عليه السلام الى الطوفان الف سنة وثلثمائة وسبع سنين
وكان الطوفان لستمائة خلت من عمر نوح عليه السلام وعاش آدم تسعمائة وثلاثين سنة باتفاق
فيكون نوح على حكم هذه التوراة ادرك جميع آبائه الى آدم ومن عمر آدم نيفا ومائتي سنة وهو باطل
باتفاق ولانها العبرانية بان بين هبوط آدم والطوفان الفي سنة وخمسمائة وستين وخمسين سنة
وبين الطوفان وولادة ابراهيم عليه السلام مائتي سنة وخمسمائة واثنين وتسعين سنة وما بين
نوح بعد الطوفان ثلاثمائة وخمسين سنة باتفاق فيكون نوح ادرك من عمر ابراهيم ثمانيا وخمسين سنة
وهذا باطل بالاتفاق لان قوم هود امة فيما نطق به قومه وهم عاد واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد
قوم نوح وقوله تعالى فيما نطق به صالح قومه وهم ثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد والنسخة
الثالثة اليونانية وذكر انها اختارها محققو المؤرخين وهي توراة نقلها اثنان وسبعون حبرا
قبل ولادة المسيح بنحو ثلثمائة سنة لبطليموس اليوناني بعد الاسكندر قال الشارح وان كانت هذه
الثالثة فلم يثبت تواترها وقال الطوفي منها نصوص كثيرة ورجعوا بدليل بين ان المراد بها التوقيت
قالوا اي مانعوا جواز النسخ سمعا وعقلا الحكم **الاول اما مقيد بغاية** اي بوقت محدود معين
فالمستقبل اي الحكم الذي ورد بخلاف الاول **وبعده ليس نسخا** للاول **اذ ليس رفعا** لانقطاعه لانه
انتهى بنفسه بانتهاء وقته **او مقيد بتابيد فلا رفع** متصور فيه **للتناقض** على تقدير الرفع لانه
يلزم منه الاخبار بتابيد الحكم وبنفيه فان قلت التناقض في الاخبار والحكم انشاء قلت
لكنهما يستلزمان اخبارين لان لازم الحكم كونه مطلوب الفعل للشارع ولازم لا تفعل كونه
مطلوب الترك له **ولتاديته** اي جواز نسخ **الى نفي الوثوق بالاخبار به** اي بالتابيد على وجه
يوجب العلم بان لا نسخ في زمانه صلى الله عليه وسلم اذ ما من عبارة يذكرها الا ويحتمل النسخ واللازم
باطل اتفاقا لانه غير متعذر اجماعا **والى نفي الوثوق** بتابيد حكم ما **فلا يجزم به** اي بالتابيد **في**
نحو الصلاة اي في فرضيتها وفرضية الصوم الى غير ذلك **بل وشريعتكم** اي ولا يجزم بتابيد
ابدا لجواز نسخها **الجواب انه يجيء بالتابيد لا لاطلاقه** اي الحكم عن التوقيت والتابيد **فلا يمتنع** جواز نسخه
اذ لا دلالة لفظية عليه اي التابيد المستلزم امتناع جواز نسخه اذ اللفظ ساكت عن التابيد
وليس بلازم للاطلاق فنسبته الى الاستمرار وعدمه على السوية وانما قال لا دلالة لفظية لان
الاصل في الشيء الثابت البقاء في هذا الوجه يفهم التابيد **بل** يقال على سبيل الجزم من غير تردد **انه**

اي النسخ **مشروع** فيما سواه هذا **او** يجيء بالتابيد **صريحا** اي التابيد **فكذلك** اي لا امتناع لنسخه
ان جعل التابيد قيد الفعل الواجب لا وجوبه قال الشارح اذ لا تناقض بين دوام الفعل
وعدم دوام الحكم المتعلق به كصم رمضان ابدا فان التابيد قيد للصوم الذي هو الفعل الواجب
لا الايجاب على المكلف لان الفعل الحاصل مادته لا هيئته ودلالة الامر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة
وهو لا يناقض الى آخره صحيح لجواز العقل ان تدوم الافعال ولا تدوم وجوبها والتناقض
انما يكون عند اتحاد مورد النفي والايجاب واما قوله فان التابيد الى آخره فاصله في التلويح
حيث قال لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما تقول
صم غدا ثم تنسخه قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف به وتحقيقه
انه لو قيل صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير
تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد انتهى واقول في هذا التحقيق البالغ ما انقطع مادة
الاشكال بالكلية لانه في لو قيل صم حقيقته طلب الصوم الطلب مدلول الهيئة والصوم مدلول
المادة والطرف المتعلق بالفعل طرفيته بالنظر الى النسبة الملحوظة في ذكر الفعل والنسبة
ههنا طلبية والطرف ليس ظرفا فيه حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة وانما
هو ظرف النسبة الابتاعية التي قصد الطالب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال
فقد طلب منه على سبيل الايجاب صوما مستمرا انما يعني عدم تقييد الايجاب بالتابيد ثم يصح ان
ينال الطلب الاستمراري يرجع عن ذلك الطلب ولا يلزم منه التناقض غير ان مانع جواز النسخ يقول
لا يليق بجناب الحق سبحانه ان يطلب الاستمرار ثم يرجع ولذا يبطل طلب الاستمرار ويدل على انه
مقتضى الحكمة والنسخ يدل على انه ليس مقتضى الحكمة وهنا يناقض ولا حاجة الى التزام كون التابيد
قيدا للحكم الاول واما قول الشارح القابل هو مادة الفعل لا صورته فلا طائل تحته كما لا يخفى
على من الف السمع وهو نعمه **وان لزم** كون صريح التابيد **قيدا له** اي الحكم **فمختلف** في جواز
نسخه فمنهم من اجازه ايضا ومنهم من منعه كما سياتي بيانه **ولا يفيد** هذا الترديد عدم جواز
النسخ **لجوازه** اي النسخ **بما تقدم** من الدليل الدال على جوازه ثم وقوعه فالتشكيك فيه
سفسطة وفي نسخة الشارح ههنا زيادة وهو قوله **ونسلم كون الحكم المقيد بالتابيد**
صريحا لا يجوز نسخه لا يفيدهم اي مانعي جواز النسخ **النفي الكلي** لجوازه الذي هو مطلوبهم مع ان الحكم
المقيد بالتابيد قليل انتهى **قالوا** اي مانعوا جوازه سمعا وعقلا **ايضا لو رفع** تعلق الحكم **فاما**
ان يكون رفعه **قبل وجوده** اي الفعل امتثالا **فلا ارتفاع او** يكون رفعه **بعده** اي الفعل **او**
يكون **معه** اي ترجحه لا سبيل اليه بدفع ما وجد وانتفى لان ارتفاع المعدوم محال كما يستحيل كونه مع
حال كونه متحققا **ولانه تعالى اما علم استمراره** اي بدوام الحكم المنسوخ **ابدا فتناقض** اذ لا نسخ ولا
يلزم رفع فلا علم اسمعه هو محال لانه جهل **او لا** يعلم استمراره ابدا **فهو** اي الحكم المنسوخ **في علم**

العمل بنسخ

موقت فينتهي الحكم عنده اي عند ذلك الوقت والفعل الذي يتعلق به اي ذلك الحكم بعد ذلك الوقت
ليس رفعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا والجواب عن الاول انه اي قولكم لو رفع فاما الخ تردد في الفعل
الذي تعلق به الحكم لا في الحكم الذي هو محل النزاع اذ النسخ ارتفاع الحكم لا الفعل وبطلان
ارتفاع الفعل لا يستلزم بطلان ارتفاع الحكم ولو اجري التردد فيه اي في الحكم قلنا المراد
بالنسخ انقطاع تعلقه اي الحكم يعني كان تعلقه بفعل المكلف مستمرا الى زمان الناسخ وعنده
انقطع وارتفع ما كان بحيث لا يرتفع لولا الناسخ كما قدمناه في التعريف ويختار علمه اي انه تعالى
علم استمرار الحكم المنسوخ موقتا ونقيض علمه به موقتا علمه بالوقت الذي ينسخ فيه وعلمه
بارتفاعه بالنسخ ينبئه ويحققه مسئلة الاتفاق على جواز النسخ للحكم بعد التمكن من الفعل
الذي تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به بمعنى ما يسع الفعل من الوقت المعين له اي للفعل شرعا الا ما
عن الكرخي من انه لا يجوز الا بعد حقيقة الفعل سواء مضى من الوقت ما يسع الفعل او لا كذا
ذكره الشارح ولا يخفى ما فيه من انه لا يتصور تحقق حقيقته من غير ان يمضي ما يسعه من الوقت
اللهم الا ان يقال مراده انه لم يتحقق حقيقته لا يجوز سواء الى اخره واختلف فيه اي في النسخ قبله
اي التمكن من الفعل بكونه اي بوقوعه قبل دخول الوقت المعين للفعل او بعده اي بعد
دخوله قبل مضي ما يسع الفعل عنه سواء شرع في الفعل او لا كصم غدا ورفع وجوب صومه
قبله اي الغد او رفع فيه اي في الغد وان شرع في صومه قبل التمام لصيامه فالجمهور
من الحنفية وغيرهم كالشافعية والاشاعرة قالوا انه يجوز نسخه بعد التمكن من الاعتقاد
لحقيته وجمهور المعتزلة وبعض الحنابلة والكرخي والجصاص والماتريدي والدبوسي والصيرفي
لا يجوز وان كان بعد التمكن من الاعتقاد لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك فجاز جوازا عقليا
شرعيا واما الوقوع فقد نسخ الشارع خمسين من الصلوات في اليوم والليلة بفرض
الخمس ويحتمل ان يكون نسخ على صيغة المصدر مضافا الى خمسين معطوفا على لا مانع والمراد من نسخ
الخمسين نسخ ما زاد على الخمس وهو خمس واربعون كما يدل عليه ظاهر الاحاديث الصحيحة ومن ذهب
الى نسخ مجموع الخمسين لم يجعل هذه الخمسة جزء منها في ليلة الاسراء وانكار المعتزلة اياه اي نسخ
الخمسين بعد وجوبها وكذا انكار جمهورهم المعراج مردود بصحة النقل كذلك كما في الصحيحين
وغيرهما مع عدم احالة العقل له فانكاره بدعة وضلالة واما انكار الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى فكفر نعم هذا يقتضي جواز النسخ بل وقوعه قبل التمكن من الاعتقاد ايضا لان التمكن
منه فرع العلم بوجوب الخمسين والامة لم يعلموها كذا قيل وهو مدفوع بانه صلى الله عليه وسلم
من المكلفين وقد علم ذلك وهو الاصل والامة تبع له وقيل لهم اي المانعين لا فايدة في التكليف
حينئذ الا الابتلاء للعزم على الفعل اذا حضر وقته وتهيئة اسبابه واظهار الطاعة من نفسه
ووجوب الاعتقاد لحقيته ولا نسلم ان العمل وحده هو المقصود وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا

فعل كما دل عليه في صحيح البخاري وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها
الله عنده حسنة كاملة الى غير ذلك واعظم الطاعات وهو الايمان من اعمال القلب الذي هو رئيس
الاعضاء واما الحاقه اي النسخ قبل التمكن من الفعل بالرفع اي رفع الحكم بالموت قبل التمكن
من فعل ما كلف به فكما ان ذلك لا يعد تناقضا فكذا النسخ قبل التمكن من الفعل وما قيل كالرفع
قبل الفعل اشارة الى ما في الشرح العضدي في رد المعتزلة والصيرفي حيث منعوا جواز النسخ
قبل وقت الفعل من ان كل نسخ قبل وقت الفعل وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه
قبل الفعل بيانه ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا
نسخ فكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة فليس بشيء لبعيد
الالحاق اي الرفع بالموت عقلا اي بالعقل اذ العقل قاض بان طلب الفعل من المكلف مقيد بشرط
الحياة فكانه قال افعل في وقت كذا ان لم تمت في ذلك الوقت واعتبار مثل هذا التقييد في
الثاني بان يقال المراد افعل في وقت كذا ان لم ينسخ بعيد جدا وقال الشارح اذ العقل قاض بانه لا
تكليف للميت فلم يوجد الجامع لان الرفع بالموت بالعقل لا بدليل شرعي والكلام انما هو في الرفع
بالدليل الشرعي ولا يخفى عليك انه ليس المراد بالالحاق ان يجعل الرفع بالموت نسخا بل قياس النسخ
على الرفع بالموت لكون كل منهما رفعا للحكم قبل التمكن فلا يضر كون احدهما بالعقل والاخر بدليل
شرعي على انه لا مناسبة بين عبارة المتن وبين شرحه الا ما قيل يعني كونه ليس بشيء لما قلنا الا ان
تلزم من منع تكليف المعلوم موته قبل التمكن من الفعل ليدفع بانه اي تكليفه اجماع
ان الزام المعتزلة بحسب اعترافهم بكونه مكلفا على ما ذكره التفتازاني والثاني اي كل دفع قبل
وقت الفعل في غير محل النزاع لانه اي القائل بالثاني يريد نعت له كل نسخ قبل وقت
الفعل وقت المباشرة كما دل عليه بيانه في الشرح العضدي على ما سبق انفا والنزاع في وقته
اي الفعل الذي حدد له اي قد يعين له شرعا في الشرح المذكور مسئلة النسخ قبل الفعل
وصورتها ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا ولا يخفى انه لو اراد وقته
الذي حدد له الماصح قوله كل نسخ قبله اذ قد يكون فيه او بعده واستدل للمختار بقصة ابراهيم
عليه السلام امر بذبح ولده نص عليه ثم ترك ابراهيم عليه السلام ذبحه فلو كان تركه
لعدم التمكن منه بلا نسخ عصى بتركه لكنه لم يعص اجماعا اجيب بمنع وجوب الذبح
من امر له به بل راي رؤيا فظنه اي الوجوب ثابتا كما يدل عليه قوله اني ارى في المنام اني
اذبحك وبادر اي وقول ولده له افعل ما تؤمر به فمنع اي منع وجوب الذبح قيل تؤمر
مضارع فلا يعود الى ما مضى في المنام وقد يجاب عنه بانه باعتبار الاستمرار والبقاء مع
لزوم الاقدام على ما يحرم من قصد الذبح وترويع الولد لولاه اي الوجوب القطعي
فان مثل هذا الفعل ممتنع شرعا وعادة ولا سيما من الانبياء على ان منام الانبياء عليهم السلام

فيما يتعلق بالامر والنهي وهي معمول به وعلى اصلهم اي المعتزلة ان الاحكام ثابتة عقلا والشرع
كاشف عنها ويجب عليه تعالى تمكين المكلف من فهمها لابد في اقدامه على الذبح من ادراك الوجوب
عقلا ومن تحقق شرع كاشف عنه ومن تمكنه من فهم ذلك فنسبة الاقدام اليه بمجرد ظن تورط
اي في الشرح العضدي وعلى اصلهم هو تو
له اي اتباع لابراهيم عليه السلام في الجهل فيمتنع
لابراهيم في الجهل بما ظهر انه امر وليس بامر وذلك غير جائز انتهى وهذا يحتمل وجها آخر وهو
ان يكون التورط من الله تعالى بارادة ما يظهر الجزه وقولهم اي المعتزلة جاز النسخ
للذبح من غير لزوم عصيان لانه اي وجوبه موسع في الشرح العضدي واستدل بقضية ابراهيم
وهي انه امر بذبح ولده ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل اما الاول فبدليل قوله افعل ما تؤمر واما
الثاني فلانه لم يفعل فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا واعترض عليه بانا لا نسلم انه لو لم يفعل
وقد حضر الوقت لكان عاصيا لجواز ان يكون الوقت موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل
لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم من
النسخ فقد جاز وما قالوا بامتناعه وهو المطلوب انتهى منه اي في فلم يتم هنا المطلوب وهو
النسخ قبل التمكن من الفعل لان حاصل هذا النقل تسليم وجوب الذبح ونسخه وعدم تسليم لزوم
العصيان بالترك مع حضور الوقت لكونه موسعا ولا شك ان الوقت الموسع كل جزء منه متعلق
الوجوب ما لم يفعل الواجب فالجزء الذي وقع فيه النسخ مما تعلق به الوجوب وعدمه يوجب النسخ
والمحذور الذي ذكروه على تقدير النسخ قبل التمكن هو هنا بعينه واليه اشار بقوله لتعلقه
اي الوجوب بالمستقبل بالنظر الى ما قبل النسخ من الاجزاء التي مضت من الوقت وانما ذكر تعلقه
بالمستقبل لانه المستلزم للتناقض بخلاف الاجزاء الماضية فانها متعلقة للوجوب فقط وهو
اي تعلق الوجوب بالمستقبل المانع عندهم اي المعتزلة من النسخ لا من حيث انه مستقبل بل
من حيث انه محل للتناقض لما عرفت وقال الشارح لا اشتراط في تحقق النسخ كون المنسوخ واجبا
في وقته وتعلق الوجوب بالمستقبل بما فيه انتهى ولا يخفى انهم لو اشترطوا ذلك لزمهم امتناع
الوجوب وعدمه في وقت واحد ولزم امتناع النسخ مطلقا وهم لا يقولون بامتناعه قبل التمكن
وايضا كون تعلق الوجوب بالمستقبل منافيا لكون المنسوخ واجبا في وقته لا يظهر وجهه سوا
اريد بوقته وقت النسخ او الوقت المحدود للمنسوخ وذكر المحقق التفتازاني انه انما يمنع تعلق
الوجوب بالمستقبل لو كان النسخ يستفاد من تقرير شبههم المذكورة في الشرح العضدي لو
كان الفعل في اجزاء الوقت الذي عدم الوجوب فيه لكان مامورا به في ذلك غير مامور به في
ذلك الوقت وتوارد النفي والاثبات على محل واحد وانه محال وان لم يكن واجبا في ذلك الوقت
فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا انتهى ولم يذكر المحقق وجه الاستفادة ولا يبعد ان يكون
الوجه ما ذكرنا لكن نقل المحققين عنهم اي المعتزلة انه اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن

ولا يتحقق النسخ الا بعد التمكن من العمل بالبدن لانه اي العمل بالبدن المقصود الاصلي من شرع الاحكام
لا العزم على العمل ونحوه اي التمكن من العمل يجوز النسخ وان لم يعمل لان ابتلاءه حينئذ بتوريط
المكلف وتقصيره لا العجز وعدم القدرة وليس تورطه مانعا من النسخ لعدم تحقق المقصود الاصلي
لان تورطه الموجب للعقاب يقوم مقام عمله الموجب الثواب في المقصود منه من الابتلا وهذا
التمكن من العمل متحقق في الموسع فيجوز فيه النسخ عندهم قبل وقوع العمل ودفعه اي دفع منع
المعتزلة لزوم العصيان في الموسع بتعلق الوجوب بالمستقبل وهو المانع عندهم على ما مر
لا يسعف في الموسع انما يفيد في المضيق اذ كل جزء من الوقت فيه يتعلق وجوب الادا ومنه
المستقبل وبالنسخ يصير متعلق عدمه ايضا بخلاف الموسع اذ لم يتعين فيه جزء للادا الا الجزء
الاخير ففيه سعة على اعتبار بعض اجزائه متعلق الوجوب وبعضها متعلق عدمه فلا يلزم
المحذور باعتبار تعلق وجوب الادا فورا لا باعتبار اصل الوجوب والا فقد ثبت الوجوب
اي اصله في الموسع وغيره بمجرد دخول الوقت ولنا اي لوجوبه لو فعله اي الواجب سقط
بخلاف ما لو فعل قبل الوجوب مطلقا اي في المضيق لا يسقط به الواجب ثم الجواب عن
تسليم المقصود الاصلي العمل بالبدن وفي نسخه والجواب انه ذكر اي كونه مقصودا اصليا
لا يوجب الحصر بان لا يكون غيره اصليا مقصودا للشارع وقد مر بيانه آنفا ومنع اي وجوب
الذبح موسعا بانه اي وجوبه لو كان موسعا لاخر ابراهيم عليه السلام الشروع في المامور
به كما يوخر عادة في مثله اي في مثل ما ابتلاه اما رجاء ان ينسخ عنه او يموت احدهما فيسقط عنه لعظم
الامر مختلف اي غير موجه فهو ملحق بالعدوم لان حاله عليه السلام تقتضي المبادرة
الى الامتثال لقال تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات وان كان المامور به اصعب ما كان اي
ما دخل في الوجود كيف وهو في اعلى درجات الخلة وقولهم اي النافين فعل اي ذبح ولكن
كلما قطع شيئا التحم اي اتصل ما انفصل عقيب القطع فقد فعل ما هو مقدور له من امرار السكين
على الحلق وقطع الاوداج ولذا قيل قد صدقت الرؤيا دعوى مجردة عن البينة من حيث
النقل وكذا قولهم منع القطع بصفيحة من حديد او نحاس خلقت على حلقه فلم يحصل
مطاوع الذبح مع كونه خلاف العادة لم ينقل نقلا يعتد به ولو صح لنقل واشتهر في جملة
الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة وتصديق الرؤيا متحصل بالعزم والشروع مجتهدا
وبذل جهده في الامتثال وقد اخرج ابن ابي حاتم بسند رجاله موثقون وهو تابعي من
رجال مسلم لما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه قال الغلام اشدد علي رباطي لئلا اضطرب
واكفف عني ثيابك لئلا ينتضح عليها من دمي واسرع السكين على حلقي ليكون اهون علي
قال فامر السكين على حلقه وهو يبكي فضرب الله على حلقه صفيحة من نحاس قال فقلبه
على وجهه وحز القفا فذلك قوله تعالى وتله للجبين فنودي ان يا ابراهيم قد صدقت

الرؤيا فاذا الكبش فاخذه وذبحه واقبل على ابنه يقبله ويقول يا بني اليوم وهبت لي كذا ذكره
الشارح وكانه لم يثبت عند المصنف مع انه اي الذبح حينئذ اي على التقدير الثاني تكليف
بما لا يطاق لعدم قدرته حينئذ على الذبح والمعتزلة لا يجوزونه ثم هو اي هذا النوع نسخ
لايجاب الذبح ايضا قبل التمكن منه اذ لو فرض بعده لكان ترك الواجب مع التمكن وهو باطل
يعني ان قول المانع دلالة قصة ابراهيم على النسخ قبل التمكن انما تتم بصحتها لا تصلح سندا
للمنع لانه يستلزم النسخ قبل التمكن وهو المطلوب لا ابطال النسخ انما يكون بدليل ... للمنع
بالصحة ليس به لانا نقول يدل على انتفاء وجوب الذبح اذ لا يتصور ان يكون الذبح مطلوبا
حال كونه ممنوعا ولما كان الاستدلال بالقصة المذكورة غير مرضي للحنفية اشار اليه بقوله وللحنفية
في الجواب عنه منع النسخ والترك للمامور به لعذر الفدا يعني لما منعوا النسخ ورد عليهم لزوم العصيان
لترك الامتثال فقالوا انما تركه لوجود الفدا لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وهو اي الفدا ما يقوم
مقام الشيء في تلقي المكروه المتوجه عليه بان يتلقى ذلك المكروه بدله اي يتلقاه ذلك
الشيء ويتحمل عنه ومنه فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ونقل الشارح عن المصنف
في بيان هذا ان النسخ رفع الحكم والولد ونحوه محل للفعل الذي هو متعلق الحكم فهو محل محل الحكم
ليس ذلك لانتقال الحكم نفسه عن محل محله فانما يتحقق نسخ الحكم برفعه لا بابدال محله بل الابدال يدل
على بقاء الحكم غير انه جعل محله هذا عوضا عن ذلك والى هذا اشار بقوله فلو انتفى وجوب ذبح الولد
لم يبق له اي الفدا لم يبق له مقام حتى يقوم الاخر مقامه ورد هذا الجواب بان الامر به اي الفدا
بدلا عن الولد هو النسخ لانه رفع لطلب ذبح الولد وايجاب لذبح الفدا موقوف على ثبوته
اي ثبوت رفع ذلك الوجوب واثبات وجوب آخر وهو اي الثبوت المذكور منتف اذ لم يثبت
نقلا ولم يلزم من تجويز ابدال المحل على ما عرفت لا عقلا اذ لم يلزم ذلك من ... لانه ممنوع اذ
الابدال كما جاز ان يكون مع ايجاب آخر جاز ان يكون مع الايجاب الاول بل لا وجود للنسخ
راجع وفي التلويح فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني
ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان
حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت
بقيام ما انشاه مقام الولد قال الشارح وهذا مبني على ما تقرر من ان رفع الاباحة الاصلية
ليس نسخا اما على انه نسخ كما التزمه بعض الحنفية اذ لا اباحة ولا تحريم قطعا الا بشرع يكون
رفع الحرمة الاصلية نسخا يكون بثبوتها بعد رفعها نسخا ايضا فيبقى الايراد المذكور بحاله
الى الجواب قلنا سلم ثم اختلف في الذبيح قال الطيبي فالمسلمون على انه اسماعيل واهل الكتاب
على انه اسحاق وممن اخذ به من الحنفية انتهى وفي الكشاف عن ابن عباس وابن عمر ومحمد بن
كعب القرظي وجماعة من التابعين انه اسماعيل وعن علي بن ابي طالب وابن مسعود والعباس وعطا

وعكرمة وجماعة مثالث يعني انه اسحاق وذكر كونه اسحاق عن الاكثر ابن المحب الطبري وكونه اسماعيل
عنهم النووي وصحح القرطبي انه اسحاق وابن كثير انه اسماعيل وزاد ومن قال انه اسحاق فانه تلقاه
مما حرفه النقلة من بني اسرائيل وذكر الفاكهي انه الثابت والبيضاوي انه الاظهر قالوا اي المعتزلة
اذ كان اي المنسوخ واجبا وقت الرفع اجتمع الامران بالتفضيل الامر بالعمل والامر بتركه في وقت
واحد وتواردا النفي والاثبات على محل واحد والا اي وان لم يكن واجبا وقت الرفع فلا نسخ لعدم الرفع
اجيب بما اختار الشارح وهو انه لم يكن واجبا وقت الرفع والمعنى رفع انه يوجب وفي نسخة
الشارح رفع ايجاب ايجاب المنسوخ حكمه الثابت له عند حضور وقته المقدر له شرعا لولاه
اي الناسخ فان قلت المنسوخ هو عين الحكم الاول فما معنى ايجاده الحكم قلت الحكم المتعلق بفعل
المكلف المتكرر بسبب المؤقت يحصل بوقته فتقرر له شرعا له تعلقات جزئية باعتبار تكرر سببه
وتجدد وقته فكلما تجدد سبب له ووقت يحدث وجوب جديد فالمراد بالحكم المذكور في قوله
يوجب حكمه هذا الحادث فانه يسمى حكما وان كان في الحقيقة تعلقا من تعلقات ذلك الحكم كما ان
ذلك الحكم ايضا تعلق من تعلقات الكلام النفسي الازلي على ما حقق في محله وهو اي رفع الناسخ
حكم المنسوخ المقدر له ممنوعكم ايها المعتزلة لا تجيب قلتم تعلق الوجوب بالمستقبل مانع من
نسخه وزعم انه يستلزم توارد النفي والاثبات على محل واحد في وقت واحد وذلك لانكم ظننتم
ان الحكم الاول يوجب تعلق الوجوب منجزا بالفعل في وقت النسخ وما علمتم ان مراده ما كان يجب
بوجهه لولا الناسخ فان كان له في معرض الايجاب نوع تعلق ينقطع بسبب الناسخ وايضا علم ثابت
اخرجوه اي رفع الناسخ بالمعنى المذكور ولم تسموه نسخا للتعليقات اي فالمنازعة لفظية وقد
وافقتم على جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وايضا الوجه ما ذكرتم من قولكم اذ كان واجبا
وقت الرفع الى آخره ينفي النسخ مطلقا ولو بعد التمكن بل بعد الفعل لجريان الترديد المذكور في
جميع المراتب ثم استبعد نقل هذا الاستدلال عنهم اي المعتزلة لذكرهم الدفع عنهم اي فانهم
في قصة ابراهيم عليه السلام جاز الناسخ لانه موسع فانه يفيد تعلق الوجوب بوقت الرفع لانه
حاصل ذلك الجواب تسليم وجوب الذبح وتسليم النسخ وعدم العصيان بالترك لكون الوجوب
موسعا ولا شك ان الوجوب في الموسع باق ما لم يأت بالفعل فيلزم وقوع النسخ في وقت تعلق
الوجوب والتناقض بين عدم تجويزهم النسخ قبل التمكن للزوم اجتماع الامرين بالتفصي
وتجويزهم اياه بعد التمكن لما عرفت من ان علة عدم التجويز مشتركة بين الصورتين يجب
نسبة ذلك الذي ذكره المحققون عنهم اليهم لسلامته عن التعارض حملا لكلام العقلاء على
ما لا يلزم منه التناقض ما امكن مسئلة قال الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل
لا يقبل حسنه وقبحه السقوط العام بمعنى او ويحتمل التوزيع لان الفعل الذي لا يجوز نسخ حكمه
كلي باعتبار بعض ما صدقاته لا يقبل حسنه السقوط وباعتبار بعضها لا يقبل قبحه السقوط

أو بقيد الاستغراق مثل الدوام ولا يجوز إلى آخره بعدها كوجوب الإيمان وحرمة الكفر لأنه لا يرتفع
شيء منهما بالتمام دليله وهو العقل والشافعية يجوز والإجماع على عدم الوقوع وهي أي
هذه المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين قال به أبو حنيفة والمعتزلة ولم يقل به إلا شاذ
من الشافعية وغيرهم فقالوا بجواز نسخها عقلا وقد تقدم الكلام فيه في فصل الحاكم ولا يجوز
نسخ حكم نحو الصوم عليكم واجب مستمر أبدا اتفاقا فعند الحنفية للنصوصية على
تأبيد الحكم وعند الحنفية كذلك أي للنصوصية على رأي في النص وهو اللفظ المسوق للمراد الظاهر
منه وعلى رأي آخر فيه وهو ما ذكر مع قيد آخر وهو أن لا يكون مدلوله وضعيا كالتفرقة بين
البيع والربا في الحل والحرمة في أحل الله البيع وحرم الربا للتأكيد فإن الأبد هو الاستمرار الدائم
فهو وإن سيق له لكنه مدلوله وضعي على ما سلف من تحقيق الاصطلاح في التقسيم الثاني للدلالة
واختلف في حكم ذي مجرد تأبيد قيد للحكم كيجب أبدا صوم رمضان لا الفعل كصوموا
أبدا فإن أبدا هنا ظرف للصوم لا لإيجابه عليهم لأن الفعل يقبل عادة نسخه لا نفسه ولا لأن الأمر
على الوجوب بالسنة لا بالمادة وعنه ما فيه وفي حكم ذي مجرد توقيت قبل مضيه أي مضي ذلك
الوقت كحرمته عاما حال كونه حرمته إنشاء فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز نسخه
وطائفة كالقاضي أبي زيد وأبي منصور وفخر الإسلام والجصاص يمتنع نسخه للزوم الكذب
في الأول لأن الحكم الأول يدل على أن الصوم مطلوب دائما والنسخ يدل على خلافه أو البداء على الله تعالى
في الثاني لأن النسخ فيه يدل على حدوث رأي جديد وهو أي اللزوم المذكور المانع من النسخ
في المتفق على عدم جواز نسخه كقوله الصوم عليكم واجب مستمر أبدا قالوا أي المجوزون للنسخ
في الأول إن أبدا ظاهر في عموم الأوقات المستقبلة فجاز تخصيصه بوقت دون
وقت كما يجوز تخصيص عموم سائر الظواهر إذ التخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأعيان قلنا
نعم يجوز تخصيصه إذا اقترن المخصوص به أي التخصيص فيحكم حينئذ أي حين إذ
بدليل التخصيص بأنه أي التأبيد مبالغة أريد به الزمن الطويل مجازا أما مع عدمه أي
دليل التخصيص وهو أي عدمه الثابت فيما نحن فيه فكذلك اللازم أي ولزوم الكذب هو اللازم
لإرادة التخصيص فيما نحن فيه وحاصله أي هذا الجواب حينئذ يرجع إلى اشتراط المقارنة في كل
التخصيص العام المخصوص وتقدم في بحث التخصيص ثم الحق إذ لزوم الكذب إنما هو في نسخ
الأخبار التي لا يتغير معناها كوجود الصانع وإليها أشار بقوله كماض أي كقوله صلى الله عليه
وسلم الجهاد ماض إلى يوم القيمة فلذا أي للزوم الكذب اتفق عليه أي على عدم جواز
النسخ في الأخبار المذكورة الحنفية والخلاف إنما هو في غيره أي غير نسخ الأخبار المذكورة مما
يتغير معناه ككفر زيد بخلاف حدث العالم ونحوه مما لا يتبدل قطعا فإن الإجماع على أنه لا يجوز
نسخه في الشرح العضدي إذا كان مدلول الخبر مما لا يتغير كوجود الصانع وحدوث العالم فلا يجوز

نسخ الخبر

نسخه اتفاقا وإن كان مما لا يتغير كإيمان زيد وكفره فقد اختلف فيه والمختار أن مثلهما لا يتغير مدلوله
وعليه الشافعي وأبو هاشم خلافا لبعض المعتزلة لبعض المعتزلة انتهى ثم لما بين محل الخلاف بقوله
في ذي مجرد إلى آخره وذكر اختلاف الحنفية فيه وذكر دليل المجوزين للنسخ من الظهور في عموم الأوقات
وهي أن التخصيص وجواب المانعين من عدم اقتران المخصص أراد أن يذكر ما هو المرضي عنده فقال
ولا لازم تراخي المخصص في محل اتفق الحنفية على عدم جوازه من التعويض على الوقت أي وفي
المكلف بما تراخى عنه مخصصه في غير المشروع بأن يتابعه ما يستفهم للمخصص غير لازم هنا أي
فيما نحن فيه من محل الخلاف المذكور لأن المخصص إنما هو الناسخ وقبل ظهوره يعمل بالحكم الأول
إذ هو المشروع حينئذ بل غايته أي غاية ما يلزم عدم الاقتران هنا اعتقاد أنه أي الحكم الأول
لا يرتفع لما يقتضيه ظاهر التأبيد في نحو صوموا أبدا والتي تثبت في مثل حرمته عليكم عاما وهو أي
الاعتقاد المذكور غير ضائر وإذا علم أن اللازم الذي كان محظور التراخي منتف فيما نحن
فيه فالوجه فيه الجواز أي جواز النسخ كصم غدا ثم نسخ قبله أي الغد فإنه أي جواز
نسخه اتفاق وجه الشبه اشتراك الخاتم تعلق وجوب الفعل بزمان مستقبل ثم نسخه قبل انقضاء
ذلك الزمان وما قيل على ما في الشرح العضدي من أنه لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد
وعدم أبدية التكليف بذلك الفعل إذ الموصوف بالأبدية إنما هو نفس الفعل وبعدمها الإيجاب
المتعلق بها فمحل الإثبات غير محل النفي وحاصله أن الطالب يطلب في بعض الأوقات أفرادا أبديا
ثم يطلب في وقت آخر ترك ذلك الأمر بعيد ما في ريب تقدير النزاع من أنه أي النزاع مبني
على تقدير جعله أي التأبيد قيدا للحكم معناه أي معنى ما قيل بالنسخ يظهر خلافه أي في كل
محل التأبيد قيد الحكم يظهر بعد النسخ أنه ليس بقيد له بل هو قيد للفعل إذ لا منافاة بين النسخ وبينه
بخلاف الأول فإن النسخ ينافيه ولا يخفى ما في هذا التوجيه وإليه أشار بقوله والوجه حينئذ
أي حين يبعضه الجواب بعدم المنافاة إذ لا يحمل النزاع على ذلك التقدير بل يحمل على ما
أي تقدير هو ظاهر في تقييد الحكم لأن مانع النسخ ينظر إلى ظاهره والمجيب يحمله على
خلاف الظاهر وإلا أي وإن لم يكن تقدير محل النزاع على هذا المنوال فالجواب بلا منافاة إلى
آخره على خلاف الغرض وهو كون التأبيد قيد الحكم قطعا وحينئذ أي وحين كان التأبيد قيدا
للفعل لا الحكم فقد لا يختلف في الجواز أي جواز النسخ مسئلة قال الجمهور لا يجري
النسخ في الأخبار ماضية كانت أو مستقبلة لأنه أي النسخ فيها الكذب أي يستلزمه وقيل
نعم يجري فيها مطلقا ماضية أو مستقبلة وعدا أو وعيدا إذا كان مدلولها مما يتغير وعليه
الإمام الرازي والآمدي لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت الآية لأنه لا يخرج فيهما
ولا تعقيب وقد قال تعالى فبدت لهما سوآتهما وعلى قولهم أي المجوزين نسخ الأخبار
يجب إسقاط قيد شرعي من التعريف إذ لا يصدق على نسخ الخبر نحو تعلقه مطلق لحكم شرعي

والجواب لانه نسخه عنا الابتيع ان معنى يمحو الله ما يشاء ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله غير
منسوخ قال الشارح والوجه حذف الباء كما في الكشاف بنسخ ما يستصوب نسخه ويثبت
بدله ما تقتضي حكمته اثباته انتهى والمصنف لم يذكر المنسوخ وذكر ما ينسخ به اختصارا لانه
يفهم ضمنا لان في استصواب ما ينسخ به اشارة اليه وهو نعم ان المصنف ادخل الباء على
المنسوخ وحاصل الجواب ان قوله ما يشاء لا يحمل على العموم لينتدرج تحته الاخبار على انه لو حمل عليه
ايضا لا يلزم نسخها لجواز ان لا يتعلق بنسخها المشيئة او يمحو من ديوان الحفظة قال الشارح
ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مأمورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره انتهى كانه حمله على هذا
التخصيص قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وفيه نظر لجواز ان يكون
ذلك بالنسبة الى البعض لا الكل وغيره من الاقوال نحو يمحو سيئات التائب ويثبت الحسنات مكانها
او يمحو قرنا ويثبت آخرين الى غير ذلك وقوله اذ ذلك لا يمنع فيها ولا نزيد في التند والاطلاق
يعني مطلق صورة ومعنى حقيقة بشرط عدم المخالفة للامر لا من النسخ اما نسخ ايجاب الاخبار
عن شيء بالاخبار اي بايجاب الاخبار عن نقيضه فالمأمور به حينئذ ان يخبر المكلف عن شيء
ثم عن نقيضه فمنع المعتزلة لاستلزامه اي هذا النسخ التقبيح كذب احدهما اي الناسخ او
المنسوخ بناء على حكم العقل بالتحسين والتقبيح ويجب ان يعتبر للحنفية مثله اي المنع لما
ذكر من الاستلزام لقولهم باعتبار حكم العقل بالتحسين والتقبيح الا ان يتغير الاول اليه قال
الشارح عن ذلك الوصف الذي وقع الاخبار به الى الوصف الذي كلف بالاخبار به ثانيا فهل
ينتقل وصف احد النقيضين الى الآخر فالوجه ان يقال اذا كان مضمون الخبر مما يتغير ويتبدل
ككفر زيد فيجي زمان اتصافه بالكفر يجوز ان يأمر المكلف بان يقول زيد كافر ثم لما استبدل كفره بالايمان
يجب ان يأمره بان يقول زيد ليس بكافر وكذا المعتزلة ينبغي ان يكون على هذا التفصيل
مسئلة قيل وقائله بعض المعتزلة والظاهرية لا نسخ لحكم بلا بدل عند [illegible]
بالفعل بدل ما ولو كان ثبوته باباحة اصلية فانتفاء كونه لا يجوز بلا بدل لانه تعالى لم يترك
عباده هملا في وقت من الاوقات وقال الشافعي في الرسالة وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت
مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها الكعبة انتهى وقال الصيرفي في شرحها
انه ينقل من حظر الى اباحة ومن اباحة الى حظر او تخيير على حسب احوال الفروض قال ومثل
ذلك المناجاة كان يناجي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة
ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه قال فهذا احسن فقول الشافعي فرض مكانه فرض فتفهمه انتهى
كانه تصرف في مفهوم الفرض واراد به الحكم المطلق او اريد بالبدل بدل مضاد بدليل النسخ فالحق
نفيه اي نفي هذا السلب الكلي اعني لا نسخ بلا بدل لانه اي السلب المذكور نقله بلا موجب
والرافع خلافه كنسخ حرمة المباشرة للنساء بعد الفطر في صحيح البخاري وغيره عن البراء بن عا

كان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم يأكل
ليلته ولا يومه حتى يمسي وفي سنن ابي داود وغيرها عن ابن عباس وكان الناس على عهد
النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى
القابلة والمشهور في رواية عن البراء والمتفق عليه في روايات البراء ان ذلك كان مغيا بالنوم
وبتحريم نحوه سنته وليس منه اي من الناسخ لحكم بغير بدل ناسخ ادخار لحوم الاضاحي
فوق ثلاث لانه مشروط ببدل حيث قال صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم رواه مسلم فهذه اباحة ترجيحية
هي بدل مضاد بدليل النسخ وفي هذا تعريض بابن الحاجب في تمثيله لوقوع النسخ بلا بدل
وما نا لا ينتقض الدليل الناسخ بغير الرفع لتعلق حكم المنسوخ او بغيره بنقله بلا بدل
بلا ثبوت حكم شرعي لذلك الفعل وان لم يكن ذلك الحكم ثابتا به اي بدليل النسخ فكذلك
اي الحق نفيه لذلك اي لكونه بلا موجب الى آخره ويكون الصفة الثابتة للفعل الاباحة
الاصلية فانها ليست بحكم شرعي على المختار لكن ليس منه اي من النسخ بلا ثبوت حكم شرعي
نسخ تقديم الصدقة عند ارادة مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم لثبوت تقديم الحكم الشرعي وهي
نسبة الصدقة بالعام التادب بالصدقة في الكتاب والسنة ونسخ حرمة المباشرة من الشق الثاني
الثابت فيه بدل المنسوخ بدليل غير دليل النسخ وصيغة له تعالى احل لكم الآية والبيان سابقا
تنزله ينسخ اباحة المباشرة بباشروهن في قوله فالآن باشروهن وفي لو بثبوت متعلق بعضه
نحو انا قلنا بان بدل حرمة المباشرة ثبت بغير دليل النسخ وكان يحمل عنه قوله كنسخ حرمة المباشرة
ليبين به قوله والرافع خلافه لكن اخره لكونه مثالا للشق الثالث ولانه ذكر في الشرح العضدي
مع نسخ تقديم الصدقة مثالا للنسخ بلا بدل فقصد الاعتراض عليه فيهما معا قالوا اي المانعون
النسخ بلا بدل قال تعالى ما ننسخ من آية اي من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ففي كل نسخ لا
بد من الاتيان باحد الامرين ولا نعني بالبدل الا هذا وفي الشرح العضدي ولا يتصور كون نسخ
خيرا او مثلا الا ببدل اجيب بالخيرية لفظا اي من حيث اللفظ وهو لا يقتضي تجديد حكم آخر وهذا
الجواب مبني على ارادة نسخ التلاوة لانه اي كون المراد هنا اهمال النظم فذلك لان الاسم اسم للنظم
الخاص فالظاهر ان الخيرية باعتبار الحكم والجار متعلق بالادعا واسم ان قوله تترك البدل فحي
الشرح العضدي سلمنا ان المراد ما ثبت بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص
بما نسخ لا الى بدل سلمنا لكن اذا الذي ينسخ من غير بدل وصح حكم فلعله خير للمكلف لمصلحة يعلمها
الله تعالى انتهى محمل ترك البدل كما قال المصنف فليس اي ليس هذا الجواب في محل النزاع
اذ ليس ترك البدل حكما شرعيا وهو الناسخ فيتعذر اشارته بقوله وصرح ان الخلاف فيما يجب
في الحكم الشرعي وقد يقال لم لا يجوز ان يكون هذا اسند الآخر لمنع استلزام الآية من عام

ما يرجع الى اللفظ واما ادعا ان منه اي من الاتيان بخير
من حيث الحكم على تقدير التنزل وتسليم ان الخيرية باعتباره

وهو لزوم حكم اخر يحتاج الي شرعي في كل نسخ وحاصله سلمنا ان الجزئية ليس باعتبار النظم بل باعتبار الحكم
المطلق لا باعتبار الحكم الشرعي خاصة فلا يلزم الخروج عن محل النزاع فتامل ويجوز التخصيص
لعموم فافت يجب منها المشترك الذي في الشرح المذكور علي ما مر اتفاقا لا يوجب وقوعه اي التخصيص
واذا لم يثبت الوقوع لا يضر الخصم لانهم لا يمنعون جواز النسخ بلا بدل قالوا ثانيا انما هو الجرابها
اي الاية تفيد نفي الوقوع اي للنافين للنسخ بلا بدل لان معناه سلمنا ان الاية تدل علي نفي الوقوع
لكن نزاعنا معكم في الجواز لانهم اذا قالوا الامتناع انما هو في الجواز عقلا لا يبقي معهم نزاع وقد سلمتم
ما هو مطلوبهم وهو نفي الوقوع واليه اشار بقوله لان الظاهر ارادتهم اي النافين نفيه
اي جواز النسخ بلا بدل سمعا وحاصله نفي الوقوع لا عقلا وانما عرفنا ذلك باستدلالهم
بالاية فانها لا تدل الا علي نفي الوقوع وما ثمة تصريح منهم بان مرادهم نفي الجواز والله اعلم
مسئلة اتفقوا علي جواز النسخ بالاخف والمساوي كالمباشرة والتوجه الي الكعبة
وهل يجوز بالاثقل قال الجمهور يجوز بالاثقل ونفاه اي الجواز به شذوذ بعضهم عقلا وبعضهم
سمعا لنا ان اعتبرت المصالح في التكليف وجوبا كما هو راي المعتزلة او تفضلا كما هو راي
غيرهم فلعلها اي المصلحة للمكلف فيه اي في النسخ بالاثقل كما ينقل من الصحة الي السقم ومن الشباب
الي الهرم والا اي وان لم يعتبر فيه كما يري البعض يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فاظهر اي فالجواز اظهر
ويلزمهم من عدم جواز الانتقال لكونه اثقل نفي ابتداء التكليف فانه نقل من سعة الاباحة
الي سعة التكليف قال الشارح ولا جواب لهم عن ذلك ووقع النسخ بالاثقل بتعيين الصوم اي صوم
رمضان بعد التخيير بينه اي الصوم وبين الفدية عن كل يوم باطعام مسكين نصف صاع بر او
صاع تمر او شعير عندنا ومد بر او غيره من قوت البلد عند الشافعي ومد بر او مدي تمر او شعير
عند احمد فان التعيين اثقل من التخيير عن سلمة بن الاكوع لما نزلت وعلي الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين كان من اراد ان يفطر يفتدي حتي نزلت الاية بعدها فنسختها وفي صحيح البخاري
نزل رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصيام ممن يطيقه ورخص لهم
ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصيام لكن يعارضهما ما في الصحيح ايضا عن
ابن عباس ليست منسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان
مكان كل يوم مسكينا هذا واختار المصنف في شرح الهداية ما عن ابن عباس لان مثله لا يقال
بالراي لكنه مخالف لظاهر القران ويحتاج الي تقدير حرف النفي كما في تالله تفتؤ يبين الله لكم ان
تضلوا فهو في حكم المرفوع ولكنه افقه وفي قراءة حفصة وعلي الذين لا يطيقونه والوجه والله اعلم قال
الشارح اي الوجوب الذي هو الحكم الاول والوجه اي تعيين الصوم بعد التخيير كما لا يخفي ليس
بنسخ اصلا قال الشارح اي بمنسوخ بناء علي التفسير الاول علي وزان ما تقدم في فداء اسماعيل
من ان الابدال تقتضي بقاء وجوب المبدل منه قال الشارح الذي يظهر لي انه يدل علي صدق وزان

ما تقدم في فدية الذبيح لان الوجوب هنا صار بحيث لا يسقط عنه ببدل متعلقه مع قدرته علي
متعلقه بعد ان كان بحيث يسقط بكل منهما مع قدرته عليهما وتمحض الوجوب بسقط عنه ببدل
متعلقه قطعا بحيث لا يجوز له العدول الي متعلقه وان كان قادرا عليه انتهي والذي يظهر
ان مراد المصنف التشبيه باعتبار عدم منسوخية اصل الوجوب لما ذكر من قضية الابدال
لا بما في هنا منسوخية كيفية الوجوب من التخيير الي التعيين فتامل وبالرجم الزواني المحصنة
وجلدهن ان كن غير محصنات بعد الحبس في البيوت عن ابن عباس كانت المراة اذا زنت حبست
في البيت حتي تموت الي ان نزلت الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قال
فان كانا محصنين رجما بالسنة فهو سبيلهن الذي جعل الله ولا يضر ما فيه لتظافر الايات
الصحيحة بهذا المعني وانعقاد الاجماع عليه والرجم اثقل من الحبس قالوا اي الشذوذ قال
الله تعالي يريد الله ان يخفف عنكم والنسخ الي الاثقل ليس بتخفيف فلا يريده الله تعالي
اجيب بان سياقها اي الاية يدل علي ارادة التخفيف في المال اي المعاد وفيها اي في المال يكون
التخفيف بالاثقل في الحال ولو سلم العموم في الحال والمآل كان العموم في الحال والمال مخصوصا
العموم مخصوصا بالوقوع اي لتعذيبه ووقوع انواع التكاليف الشاقة المبتداة وانواع الابتلاء
في الابدان والاموال بالاتفاق وهو اي هذا الاستدلال بناء علي ما نفيناه في المسئلة
السابقة من ان النزاع ليس في الجواز العقلي بل في الجواز السمعي الذي يعاد له النزاع في
الوقوع قالوا ثانيا قال تعالي ما ننسخ من اية فيجب الاخف لانه الخير او المساوي اذ الاشق
ليس بخير ولا مثل اجيب بخيرية الاثقل عاقبة لكونه اكثر ثوابا قال تعالي لا يصيبهم ظما
ولا نصب الاية او ما تقدم من ان المراد الخيرية لفظا مسئلة يجوز نسخ القران اي بالقران
كانت عدة الحول باية الاشهر قال البيضاوي في تفسير قوله تعالي متاعا الي الحول غير
اخراج كان ذلك اول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله اربعة اشهر وعشرا او المسالمة اي
وكنسخ اية المسالمة للكفار كقوله فاعف عنهم واصفح بالقتال اي باية كقوله وقاتلوا
المشركين كافة والخبر المتواتر بمثله اي بالخبر المتواتر وخبر الاحاد بمثله كقوله صلي الله
عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلاثة
ايام فامسكوا ما بدا لكم الي اخره وتمامه ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاوعية
ولا تشربوا مسكرا فالمتواتر اي يجوز اذ نسخ الاحاد بالمتواتر اولي من جواز نسخها
بالاحاد لانه اقوي واما قلبه وهو نسخ المتواتر بالاحاد حال كون الاكثر فيمنعه الجمهور كما
نافي تخصيص المتواتر بالاحاد واكثر مجيزيه اي التخصيص المتواتر بالاحاد حال كون الاكثر
فارقين بان التخصيص جمع لهما اي للمتواتر والاحاد والنسخ ابطال احدهما اي هو
المتواتر بالاحاد واجازه اي نسخ المتواتر بالاحاد بعضهم اي بعض المجيزين للتخصيص

المتواتر بالآحاد لنا خبر الآحاد لا يقاومه أي المتواتر لأنه قطعي وخبر الآحاد ظني فلا يبطله أي
خبر الآحاد المتواتر لأن الشيء لا يبطل بما هو أضعف منه قالوا أي المجيزون وقع نسخ المتواتر
بخبر الآحاد إذ ثبت التوجه لأهل مسجد قبا إلى البيت بعد القطعي المفيد لتوجههم إلى بيت
المقدس بما تزيد على تمام على خلاف في مقداره بالآتي لأهل مسجد قبا كما في الصحيحين ولم
ينكره صلى الله عليه وسلم إذ لو أنكره لنقل ويشهد له ما أخرج الطبراني عن تويلة بنت مسلم قالت
صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد إيلياء فصلينا ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت الحرام فتحولت النساء مكان الرجال والرجال
مكان النساء فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثني رجل من
بني حارثة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أولئك رجال آمنوا بالغيب وبأنه أي النبي صلى الله
عليه وسلم كان يبعث الآحاد للتبليغ للأحكام مطلقا أي مبتدأة كانت أو ناسخة لا يفرق بينهما
بينهما والمبعوث إليهم متعبدون بتلك الأحكام وربما كان في الأحكام ما ينسخ متواترا ولم ينقل
الفرق بين ما نسخ متواترا أو غيره وقل لا أجد فيما أوحي إلي الآية نسخ منها حل ذي الناب
بنهيه عن كل ذي ناب من السباع بخبر الواحد كما في صحيح مسلم وغيره مرفوعا أكل كل ذي ناب
من السباع حرام وأجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع وجعله أي القرآن
المفيد للقطع النداء أي نداء المخبر به بحضرته صلى الله عليه وسلم على رؤوس الأشهاد على ما
في الشرح العضدي غلط أو تساهل بأن يراد بحضرته وجوده في مكان قريب بحيث لا يخفى
عليه كالواقع بحضوره وهو أي التساهل الثابت لبعد سماع أهل قبا نداء المخبر في مجلسه
والثاني وهو بعثة الآحاد لتبليغ الأحكام مطلقا إنما يتم إذا ثبت إرسالهم أي الآحاد بنسخ
حكم قطعي عند المرسل إليهم وليس ذلك بثابت ومن ادعاه فعليه البيان ولا أجد الآن تخبر بعدم
لعدم ما سيأتي أي معنى الآية هنا الآن لا أجد للحال فأما بعد فالمستثنى مؤقت بوقت
الأخبار فالثابت من الإباحة في ذلك الوقت إباحة أصلية ورفعها أي الإباحة بخبر الآحاد صلية
في المستقبل بالتحريم ليس نسخا لأن النسخ رفع الحكم الشرعي والإباحة الأصلية ليست
إباحة على المختار وتقدم مسئلة يجوز نسخ السنة بالقرآن عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
ومحققي الشافعية وأصح قولي الشافعي المنع فإنه قال لا ينسخ كتاب الله إلا كتاب الله كما
كان المبتدئ لفرضه فهو مزيل المثبت بما شاء منه جل جلاله ولا يكون ذلك لأحد من خلقه
وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلف أصحابه
فقيل المراد نفي الجواز العقلي ونسب إلى المحاسبي عبد الله بن سعيد والقلانسي وهم
من كبار أهل السنة ويروى عن أحمد أيضا وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول لأبي حامد
وأبي إسحاق الإسفرايني وأبي الطيب الصعلوكي وأبي منصور وقيل لم يمنع العقل والسمع

لكنه لم يقع وهو قول ابن سريج قال السبكي ونص الشافعي لا يدل على أكثر منه ثم قال حيث وقع
نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة أو نسخ السنة
بالقرآن فمعه سنة عاضدة له يبين توافقهما لنا لا مانع عقلي ولا شرعي من ذلك ووقع
والوقوع دليل الجواز فإن التوجه إلى القدس أي بيت المقدس ليس في القرآن وقد نسخ
التوجه إليه به أي بالقرآن قال تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذا حرمة المباشرة
ليلا لم تعلم من القرآن وقد نسخت بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الآية فإن نحو هما ليس في القرآن ويجوز نسخ كل
أي تسخ كل منهما بمثله أي غير القرآن من سنة أو تجويز مشرف حكم الأصل فيهما بتلاوة
أي بمثله من القرآن نسخت وذلك التجويز على تقدير الموافقة فيه مع الخصم أمثال
بلا دليل ولا يسمع ثم لو صح ما ذكرتم من التجويز المذكور لم يتعين ناسخ علم تأخره ما لم ينقل عليه السلام
هذا ناسخ لكنه أو نحوه لقيام الاحتمال وهو خلاف الإجماع قالوا أي المانعون أولا قال
تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم فيقتضي أن شأنه البيان للأحكام والنسخ
رفع لا بيان أجيب بتسليم شأنه ومنع أنه ليس بيانا بل هو بيان أي من البيان
لأنه بيان أن انتهاء مدة الحكم قالوا ثانيا نسخ السنة بالقرآن يوجب التنفير للناس عن النبي
صلى الله عليه وسلم لأنه يوهم أن الله لم يرض بما سنه رسوله صلى الله عليه وسلم وهو مناف
لمقصود البعثة وهو التأسي به والاقتداء أجيب بأنا لا نسلم حصول النفرة على تقدير
النسخ إذا علم بأنه مبلغ وسفير يعبر عن الله تعالى لا غير وإذا كان التصرف كله من الله
وما ينطق عن الهوى الآية لم يلزم من نسخ السنة بالقرآن نفرة وأما مقابله أي نسخ القرآن
بالسنة فمنعه أي الشافعي قولا واحدا قال إمام الحرمين قطع جوابه بأن الكتاب لا
ينسخ بالسنة وسبق تأويل السبكي وأجازه الجمهور لما تقدم من أنه لا مانع عقلي ولا شرعي
من ذلك ووقوعه والوقوع دليل الجواز أخرج الشافعي بسند صحيح عن مجاهد قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بقوله
تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف
والاعتراض منقض على الوقوع أي وقوع نسخ القرآن بالسنة بهذا الحديث وأضرابه
بأنها آحاد فلو صح نسخ القرآن بها نسخ بها أي بأخبار الآحاد القرآن وهو غير جائز
اتفاقا الآن لا يدفع منها أي في هذه الأحاديث الشهرة فيجوز النسخ بها على مذهب
الحنفية وهو أي كونها مشهورة يجوز بها نسخ الكتاب الحق لأنه تعتبر في المتواتر
من حيث ظهور العمل به من غير نكير فإن ظهوره يغني الناس عن روايته وقيل لا نسلم عدم
تواتره للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمانه صلى الله عليه وسلم وإن قال أبو زيد لم
يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة إلا من طريق الزيادة على النص فالوجه في الا

للوقوع ان يقال الاجماع علي الحكم المتاخر دل علي وقوع الناسخ لان الاجماع لا يصلح ان يكون
ناسخا علي الصحيح ثم لابد له من مستند ولا يصلح ان يكون قياسا لان النسخ بالراي لا يجوز ولو جعل
الناسخ في القران وهو سنة وهذه طريقة ابي منصور الماتريدي وصدر الاسلام وشمس
الميزان وابي الليث السمرقندي وبه يبطل دعوى الاحتجاج بالاجماع علي ان فرض الوصية نسخ
اية المواريث وانه ذهب اليه كثير واختاره الجصاص وفخر الاسلام وصدر الشريعة وجهه
ان الله تعالى فوض الوصية الي العباد اولا بقوله كتب عليكم الاية ثم تولى ذكره بنفسه فقال يوصيكم
الله في اولادكم الاية وقصر الايصاء علي حدود معلومة من النصف والربع والثمن والثلثين والثلث
والسدس لانا جعلنها ولا ينفع عنها العلم بعجز العباد عن معرفة المقادير ومن هو الانفع من
هذه الورثة فصار بيان المواريث الجميع [illegible] هو الايصاء لانه بيان لذلك الحق بعينه فانتهى
حكم تلك الوصية لكن وكل غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه وانه ينتهي حكم الوكالة والحديث
مقرر لنسخ الوصية للوارث ودفع بان دعوى النسخ بانه المواريث لا يصح لامكان الجمع بينهما
بان يصرف الاولى الي ثلث المال والثانية الي الباقي نعم ان ما في صحيح البخاري عن
ابن عباس ان الذي نسخ اية الوصية انه للوارث بدفعه واحسن ما ثبتت نص
في النسخ وانما بينه الحديث المذكور انتهى ما في البخاري موقوف علي ابن عباس وليس مما
لا يجري فيه الراي فاذا قام الدليل القاطع علي انه لا يصلح ناسخا يجب العمل بموجبه فان قول
الصحابي فيما يجري فيه الراي ليس بحجة علي المجتهد قالوا اي المانعون قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها اي من القران او مثلها له وفات بغيرانه اي الاتي بالخير والمثل هو الله تعالى
والاتي بالسنة هو الرسول اجيب بما تقدم من ان المراد الخير والمثل من جهة اللفظ ولا يخفى
ان الاستدلال بعيد من وجهين احدهما ان عدم خيرية السنة وعدم مثليتها يمنع عنه كونها ناسخا
للقران والثاني ان كون الاتي بالناسخ ليس الا الله تعالى يابى عن كون ما اتي به الرسول
ناسخا فيتجه لا يصلح الاصل باعتبار الاول وتتميم قوله وعدم تفاضل اي لفظ السنة بالخير
اي البلاغة يعني من حيث البلاغة ممنوع قال الشارح اذ في القران الفصيح والافصح والبليغ
والابلغ انتهى وهذا غفلة منه عن المبحث اذ الكلام في نسخ السنة بالقران وانت
خبير بان ابلغية السنة من القران اذا لم يكن قدر السورة ليس بممتنع شرعا لكن تنزل هذا
الوجه اوضح ولو سلم ان المراد كونه خيرا او مثلا من حيث المعنى فالمراد خير من حكمها او
مثل حكمها بالنظر الي العباد والحكم الثابت بالسنة جاز كونه اصلح للعباد مما ثبت بالقران اوسنا ودما
ثم اشار الي جواب الامر الثاني بقوله وهو اي الحكم الثابت بالسنة من عنده تعالى والسنة
مبلغة ووحي غير متلو باطل لا من عند نفسه صلي الله عليه وسلم قال تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالاتي في الحقيقة انما هو الله تعالى والرسول

سفير

مسئلة نسخ جميع القران عنهما جائز بالاجماع قال الامام الرازي وعنده لانه معجزة
مستمرة علي النبي به ونسخ بعضه جائز وتفصيله ما اشار اليه بقوله ننسخ القران تلاوة
وحكما او احدهما تلاوة لا حكما وعكسه ومنع بعض المعتزلة الثاني والاول اي تلاوة وحكما لنا
من ان تلاوته وحكمه ولذا يجوز علي الجنب اجماعا ومفاده من الوجوب والتحريم وغيرهما حكم اخر ولا
يلزم من نسخ حكم نسخ اخر فيقع نسخ احدهما دون الاخر وروي عن كان مما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله قال الشارح كذا ذكره ابن
الحاجب والذي وقف عليه ما اخرجه الشافعي عنه انه قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم
ان يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلي الله عليه وسلم فو الذي
نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة فانه قد قرانا ها فان قلت كيف يكتبها وهو منسوخ التلاوة قلت
لم يقل لكتبتها في المصحف بل اراد كتابتها في صحيفة للعمل بحكمها وليعلم انها كانت في القران
نسخت تلاوته وللترمذي نحوه نعم اخرج النسائي وعبد الله بن احمد في زيادات المسند
وصححه ابن حبان والحاكم عن ابي بن كعب قال كم تعدون سورة الاحزاب قال قلت ثنتين او ثلاثا
وسبعين قال كانت تحاذي سورة البقرة او اكثر وكنا نقرأ فيها الشيخ والشيخة المحصن والمحصنة
وهما اذا زنيا رجما اجماعا واقتصر عنهما بهما لان الغالب فيهما الاحصان ولقد استبعد كون
هذا قرانا فنسخ تلاوته استبعادا ناشيا من طلاوة القران بضم الطا المهملة وفتحها اي حسنه
لانه لم يوجد فيه ذلك ولا يلزم علي المستبعد ايهام انكار كونه حتى يثنى عليه لان ذلك فيما يشتغل بثبوته
بالتواتر وثبوت هذا باخبار الاحاد ومنه اي المنسوخ تلاوته فقط عند اصحابنا القراءة
المشهورة لابن مسعود بصيام ثلاثة ايام متتابعات اذ لا وجه لقراءته ذلك في القران الا ان
يقال كان يتلى فيه ثم انتسخ تلاوته في حياة رسول الله صلي الله عليه وسلم بصرف القلب
عن حفظه الا قلب ابن مسعود فيبقى الحكم بنقله فان خبر الواحد يوجب العمل به غير انه
كما نسخ في المصاحف لا يجوز الا به بدونها من التواتر ومنه ايضا القراءة المشهورة لابن عباس
فاطوفقعدة بعد قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او علي سفر وما في الصحيحين انه كان
في القران لو ان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى ان يكون له ثالث ولا يملا فاه الا التراب
ويتوب الله علي من تاب قال ابن عباس فلا ادري انه كان من سورة ص وقلبه اي نسخ
الحكم لا التلاوة مثل الاعتداد حولا متلوة ونسخ بالاعتداد اربعة اشهر وعشرا وهما اي نسخ التلاوة
والحكم معا قول عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن رواه مسلم قالوا اي المانعون
نسخ احدهما بدون الاخر لا [illegible] التلاوة مع مفادها من الحكم كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فلا ينفك كل من العالمية والمفهوم عن صاحبه وبالعكس كذلك لا ينفك الحكم عن التلاوة

اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله حكمه اي هذا المنسوخ التلاوة
ثابت لان المراد بالشيخ والشيخة
صح

وبالعكس ووجه الشبه ان كلا منهما لا يتصور تحققه بدون الاخر والمقصود انه اي كلا منهما ملزوم
للاخر فلا يفيده اي الاستدلال المذكور منع ثبوت الاحوال رد لما قيل من قبل الجمهور من
العاملين من الاحوال اي الصفات النفسية التي ليست بموجودة ولا معدومة قايمة بموجود والحق
عندنا نفي ثبوتها وان قال به بعض منا كالقاضي وامام الحرمين ولا يخفى ان الذي يسمونه حالا
وان كان معه وما لكنه من الامور التي نفس الامر في نفسها وان لم يكن طريق لوجودها
كوجبنا الاربعة بخلاف وجية الخمسة وهذا القدر كان في تحقق الملازمة بينه وبين امر
اخر والجواب عن هذا الاستدلال ان قلت المتلو والحكم بلزوم الثبوت اي ثبوت
المعنى والتلاوة ابتدا سلمناه ولا يفيد لان الكلام ليس فيه او ملزوم الثبوت بقا منعناه
اذ لا يستلزم الثبوت ابتدا الثبوت بقا والكلام فيه اي في ثبوته بقا قالوا اي المانعون
ثانيا بقا التلاوة دون الحكم يوهم بقاه اي الحكم فيوقع … بقا وصادوا … في الجهل وهو
اعتقاد بقا الحكم وهو غير مطابق للواقع وهو قبيح لا يقع من الله سبحانه وايضا فايدة انزاله
اي القرآن افادته اي الحكم وينتفي افادته الحكم ببقائه اي الحكم دونها اي التلاوة هكذا
في النسخ المصححة والشارح بنى عليه وهو تصحيف والصواب بقا بها دونه اي الا ان يرجع
ضمير بقايه الى القرآن وضمير دونها الى الحكم باعتبار انه فايدة ولا يخفى ما فيه في الشرح العضدي
وايضا فيزول فايدة القرآن لا محالة فايدة اللفظ في افادة مدلوله واذا لم يقصد به ذلك
فقد بطلت فايدته والكلام الذي لا فايدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن اجيب بان مبناه
اي الاستدلال المذكور على التحسين والتقبيح العقليين وقد نفاهما الاشاعرة ولو سلم القول
بهما فانما يلزم الايقاع في الجهل عند نسخ الحكم لا التلاوة لو لم ينصب دليل عليه اي على عدم
بقا الحكم لكنه نصب عليه فالمجتهد يعمل بالدليل والمقلد بالرجوع اليه ونمنع حصر فايدته اي
القرآن في افادة الحكم بل انزاله كما يكون لافادته يكون للاعجاز ولثواب التلاوة ايضا وقد حصلت
اذ الاعجاز لا ينتفي بنسخ تعلق حكم اللفظ وكذا الثواب كالفايدة التي عينتموها اي كما حصلت
الافادة المذكورة ابتدا ولا يلزم بقا الفايدة دائما والا اي وان لم يعتبر حصول الفايدة ابتدا قبل
النسخ لعدم بقا الحكم بعده انتفى النسخ بعد طلب الفعل الواجب تكرره بتكرر سببه
اذ المطلوب فيه استمراره باستمرار سببه وهو فايدة الخطاب المتعلق به وبالنسخ يزول ذلك
والمستلزم للمحال منتف فالنسخ منتف والقايلون بالنسخ لا يقولون بانتفاء هذا النسخ بل اجمعوا على
صحته بل على وقوعه وانما قيد الانتفاء بهذا النسخ لان نسخ فعل لم يجب تكرره لا يستلزم انتفاء الفايدة
لان المطلوب فيه اصل الفعل وهو يحصل بمرة قبل النسخ قلت مثل مسئلة لا ينسخ
الاجماع القطعي اي لا يرفع حكم الثابت به ولا ينسخ به غيره اما الاول فلانه لو كان اي يتحقق رفع حكمه
فبنص اي فينسخ بنص قاطع او اجماع قاطع والاول اي نسخه بنص قاطع يستلزم خطا قاطع

الاجماع اي الاجماع القاطع مثل وجود قطيعة لانه اي الاجماع حينئذ خلاف القاطع الذي هو النص
وخلافه خطا لتقدم ذلك عليه لما سبق ولا ينعقد الاجماع على خلاف القاطع والثاني اي
رفع حكم الاجماع بالاجماع يستلزم بطلان احدهما اي الاجماعين الناسخ والمنسوخ وهو
ظاهر وليس هذا الدليل بشي لان النسخ لا يوجب خطا الاجماع الاول والا اي وان كان
النسخ موجبا اياه امتنع النسخ مطلقا لاستلزامه خطا النسخ حكم المنسوخ مطلقا بل
انما لا ينسخ الاجماع بنص متاخر لانه لا يتصور ولا يتصور الا حينئذ اي الاجماع مشروطه بنفيه بحياته
اي بان يكون انعقاده بعد زمانه عليه السلام فلا يتصور تاخر النص عنه اي الاجماع وتميزته اي
الخلاف في ان الاجماع لا ينسخ بعيره تظهر فيما اذا اجمع على قولين في الشرح العضدي قال
المجوزون لو اختلفت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكل منهما
ثم يجوز اجماعهم على احد القولين كما مر فاذا اجمعوا ابطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع
وهو معنى النسخ جاز بعده اي بعد الاجماع على القولين الاجماع على احدهما بعينه فاذا وقع الاجماع
على احدهما بعينه ارتفع جواز الاخذ بالاخر لنفي الاخذ بما اجمع عليه على سبيل التخيير وبطلان
الاخذ بما لمنة فالمجيز لجواز نسخ الاجماع صيرورته منسوخا … ارتفاع جواز الاخذ بالاخر
نسخا لذلك الاجماع والجمهور يقولون لا اي ليس بنسخ لنسخ الاجماع بعدما كان مجمعا عليه
على احدهما بعينه يعني ثبوت هذا النسخ موقوف على صحة انعقاد الاجماع على احد القولين
بعينه وهي ممنوعة لانه اي انعقاد الاجماع على احدهما بعينه مختلف فيه ولو سلم انعقاد الاجماع
على احدهما بعينه فليس الارتفاع المذكور نسخا للاجماع التام لان تمامه وتقرره مشروط بعدم
قاطع بمنعه اي يمنع انعقاده على وجه اللزوم والاجماع على احدهما بعينه مانع من ذلك
وفيه نظر لان المختار انه اذا اجمع اهل الحل والعقد على حكم في عصر فبمجرد انعقاده صار
قطعيا ويلزمه ان يكون تاما ويكون عدم المانع في وقت الانعقاد فقد مر واما الثاني وهو اه
الاجماع لا ينسخ به غيره فالاكثر على منعه اي منع ان ينسخ به غيره خلافا لابن ابان وبعض المعتزلة
لنا ان كان الاجماع عن نص من كتاب او سنة فهو اي النص الناسخ ولما كان ما زعم
المجيز نسخ الاجماع لنا عمم مما يجوز نسخه والنص لا ينسخ الا ما يجوز فسره بقوله بمعنى لما يجب
بنسخ اشارة الى ان ما يجب لا ينسخ فهو بمعزل عما ظننته النسخ مطلقا والا اي وان لم يكن
الاجماع عن نص فالاول اي الحكم الذي زعم المجيز انه منسوخ بالاجماع ان كان قطعيا لزم خطا
الثاني وهو الاجماع الذي ظن كونه ناسخا لانه اي الثاني حينئذ على خلاف النص القاطع
وكل ما هذا شانه فهو خطا والا اي وان لم يكن قطعيا ظنيا فالاجماع المنعقد على خلافه اي الظني
المذكور اظهر انه ليس دليلا لان شرط الاحتجاج بالظني ان لا يكون على خلاف القطعي فلا
حكم ثابت له فلا رفع لانه فرع الثبوت ويرد عليه اي على هذا الاستدلال منع خطا حينئذ

لا اذا قطعيا لزم حظ الثاني اي الثاني لانه قطعي متاخر عن قطعي متقدم والناسخ لا يستدعي
حظ المنسوخ والا امتنع النسخ مطلقا وقد مر غير مرة وان كان الحكم الاول ناشيا عن ظني كامر
التعبير الثاني فيرفعه الثاني لان القاطع يرفع مادونه كالكتاب اي كنسخ قطعي الكتاب لتغير
قطعيها عنه وظنيها عنه واذ لم يكن منع الاخبير وهو ان الاجماع الاصلاحي اخره بل ينسخ
الثاني الذي هو الاجماع القطعي الاول الظني لانه اي الثاني يظهر بطلانه اي الاول كما وجه في
دليل منع نسخ الاجماع ما لحنفية من انه لا مدخل للاراء في معرفة انتهاء الحكم في علم تعالى وانما
يعلم ذلك بالوحي ولا وحي بعد النبي صلى الله عليه وسلم قالوا اي المجوزون وقد نسخ القران
بالاجماع بقول عثمان لما قال له ابن عباس كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة حجبها قومك يا غلام قال ابن الملقن رواه الحاكم وقال
صحيح وابطال حكم القران بالاجماع نسخ وبسقوط سهم المؤلفة من الزكاة عند الحنفية ومن وافقهم
باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي الله عنه روى الطبري ان عمر رضي الله عنه لما اتاه عيينة
ابن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس من لغة من غير
انكار احد من الصحابة ذلك قلنا الاول اي الاستدلال بقول عثمان على كون الاجماع ناسخا للقران
يتوقف على افادة الاية اي فان كان له اخوة فلامه السدس عدم حجب ما ليس اخوة قطعا
للام من الثلث الى السدس اذ لو لم تفده جاز ان يكون حجبهم بدليل اخر وعلى ان الاخوين ليسا اخوة قطعا
لكن الاول اذ لو جاز كونهما في اللغة اخوة كان معنى قول عثمان ان قومك يجعلونهما
اخوة من حيث اللغة لكن الاول اي افادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة ثابت بالمفهوم المخالف
المختلف في صحة كونه حجة وهو ان لم يكن له اخوة لا يكون لامه السدس والثاني وهو ان
الاخوين ليسا اخوة قطعا فرع ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا قطعا
وليس كذلك فان الاطلاق عليهما مجازا لا ينكره ولو سلم ان عثمان اراد حجبها الاجماع ذكره
الشارح والمعنى ولو سلم تحقق ما يتوقف عليه الاستدلال مما ذكر وجب تقدير نص قطعي
عندهم ليكون النسخ به والا كان الاجماع على خلاف القاطع وهو باطل وسقوط المؤلفة من
قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته المزيدة انما نبه هنا به اذ لو كانت مستمرة لم يلزم من انتهاء بعضها انتهاء
الحكم قال الشارح وهي الاعزاز للاسلام ومعنى انتهائها ان الاعزاز كان حاصلا في زمن ابي
بكر بدون اعطاء سهمهم وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته نسخا ولو ادعوا اي المجوزون تعني تسمية
مثله اي كون الاجماع مبينا لرفع الحكم بانتهاء مدته نسخا فلفظي اي فالخلاف لفظي مبني على
الاصطلاح في استقلال دليله اي النسخ فمن اشترط فيه وهو الجمهور لم يجعل الاجماع ناسخا
فان الاجماع ليس مستقلا بدافعه في اثبات الحكم بل لا بد له من مستند هو الدليل في الحقيقة وهو
كاشف عنه وان لم ينقل الينا لفظه ومن لم يشترط فيه جعله ناسخا قال شمس الائمة واما النسخ

بالاجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق ان الاجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز ان يثبت
النسخ به والاجماع في كونه حجة اقوى من الخبر المشهور واذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور فجوازه
بالاجماع اولى واكثرهم على انه لا يجوز ذلك لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء على شيء ولا مجال
للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى وصرح فخر الاسلام بنسخه
اي الاجماع ايضا قال الشارح وهذا يفيد انه صرح بنسخ الاجماع والنسخ به وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون قوله ايضا باعتبار تحقق القول بهما من الحنفية وان لم يكن القائل بهما واحدا
قال والنسخ في ذلك كله اي في الاجماع بمثله اي باجماع مثله جائز حتى اذا ثبت حكم باجماع
في عصر يجوز ان يجمع اهل ذلك على خلافه فينسخ به الاول وكذا في عصر ثان وجه قول فخر الاسلام
بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة الحكم الاول بالهامه تعالى للمجتهدين وان لم يكن للرأي دخل
في معرفة انتهاء مدة الحكم وزمان نسخ ما ثبت بالوحي من الاحكام وان انتهى بوفاته عليه
السلام لامتناع نسخ الوحي بعده صلى الله عليه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع
لم ينته به اي بالاجماع ووقته لبقاء زمان انعقاده باعتبار تبدل المصالح فجاز ان يجمع
على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول باعتبار تبدل المصالح فيظهر بالاجماع المتاخر
انتهاء مدة حكم الاجماع السابق الا ان شرطه اي نسخ الاجماع بالاجماع المماثلة بينهما في القوة
فلا ينسخ اجماع الصحابة اجماع من غيرهم بعده اي بعد اجماعهم بخلاف ما اي اجماع انعقد بعده
اي بعد اجماع الصحابة فانه ينسخ ما بعده وانت خبير بان هذا التوجيه لا يتاتى الا على القول
بان الاجماع لا عن مستند وتجويز ان يكون للاجماع الاول مستند ظني ثم يظهر لاهل عصر المتاخر مستند
اخر اقوى يمنع الاول ليس باتفاق جمهورهم وليس القول به القول السديد ثم ينافي فخر الاسلام في
هذا النسخ قوله في مبحث النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به
والصحيح ان النسخ به اي بالاجماع لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه السلام
والاجماع ليس بحجة في حياته لانه لا اجماع بدون رايه لانه اول للمجتهدين والاجماع اتفاقهم
واذا تحقق رايه فهو المستقل لا الاجماع ثم اشار الى دليل اخر وهو انعقاد الاجماع في زمانه بقوله
عليه السلام عند الحاجة الى البيان في علم المبين حكمه عند اهل العلم فرض واذا وجد منه البيان فالموجب
للعلم هو البيان المسموع منه لا غير واذا صار الاجماع واجب العمل به بعده لم يبق
النسخ مشروعا الا لم يصر مشروعا الا بعده عليه السلام وعند ذلك قد انتفى اوان النسخ كما عرفت
وجوز ان يريد فخر الاسلام بعدم النسخ بالاجماع انه لا ينسخ الكتاب والسنة بالاجماع
اما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز والفرق ان الاجماع لا ينعقد بخلافهما ويتفق بخلاف الاجماع لاعرف من تبدل المصالح
وهو اي هذا الاحتمال الذي هو ذهب الى دفع المناقضة عن فخر الاسلام لا ينبغي اختياره
اي فخر الاسلام للضعيف وهو ان النسخ يكون بالاجماع ثم هو اي النسخ بين المذكور منافي لقوله

اي الاجماع وحدوثه
صلى الله عليه وسلم
للاجماع

النسخ لا يكون الا بالنسبة الى آخره اذ المتبادر منه ان مطلق النسخ لا يكون الا بها وما قيل على ما في
التلويح جاز وقوع الاجماع الثاني عن نص راجح على مستند الاجماع الاول ولا يعلم تاخره
اي النص الراجح عنه اي عن مستند الاول لكيلا ينسب النسخ الى هذا النص المتاخر
فيقع الاجماع الثاني متاخرا عن الاجماع الاول فيكون ناسخا للاول وغرضه ما قيل مبنيا جره
لم يرد على اشتراط تاخر الناسخ ووجود ما اشترط ثم لا يبعد توجيه نسخ الاجماع بكون
مستنده اقوى لانه اذا فرض تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته فلا يتصور الاجماع بخلافه
مسئلة اذا ارتفع قياس متاخر لتاخر شرعية حكم اصله عن نص اي عن نص الاجماع على
نقيض حكمه اي حكم نص الاجماع الاول في الفرع اي الفرع الذي عدي القياس المذكور حكم الاصل
اليه فقد وقع المعارضة بين هذا القياس وبين ذلك النص لاقتضاء كل منهما نقيض الآخر
وفي الحقيقة المعارضة بين النص الدال على حكم اصل القياس وبين النص المذكور ولا رجحان
القياس بسبب رجحان على النص الآخر بسبب من اسباب الترجيح ووجود الشرط وقوله
وجب نسخه اي القياس اياه اي النص السابق وهذا الاصل لمن يجيز تقديمه اي القياس
على خبر الواحد بشروطه قال الشارح اي الشيخ والظاهر ارجاع الضمير الى التقديم دون تخيره
اي عند من يجيز تقديمه على خبر الواحد ولما ذكر حكم القياس الراجح باعتبار نص حكم اصله على النص
الآخر الحق به القياس المساوي بذلك الاعتبار اياه فقال وكذا اي ومثل القياس الراجح القياس
المساوي مثاله نص الشارع على عدم ربوية الذرة ثم نص بعده على ربوية الحمص وهما اصل
قياس ربوية الذرة على الحمص فهنا اقتضى القياس على المتاخر شرعية حكم اصله في الذرة
وهو الربوية عن النص الدال على عدم ربويتها ان تكون الذرة ربوية ونسخ حكم ذلك المتقدم
وما قيل في تعقيبه اي النسخ في الظنيات على حاشية اصول ابن الحاجب لانه بين القياس
المظنون زوال شرط العمل به وهو رجحانه في الشرح العضدي اختلف في القياس هل يكون
ناسخا ومنسوخا وتفصيله انه اما مظنون او مقطوع الاول لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه
لا يكون ناسخا فلان ما قبله اما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يجز نسخه بالمظنون وان كان
ظنيا تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه وذلك لانه ثبت تقييده بعدم ظهور معارض راجح او
مساو ليس بنسخ بعد فرض تاخره اي القياس عن الظني الاول ولعدم فرض الحكم بعد الحكم السابق
الثابت بالظني المذكور ولا اي وان لم يكن القياس متاخرا فلا نسخ اذ الناسخ لا يتصور الا يكون
متاخرا هذا على ما فسره الشارح والاولى ان يقال ان المعنى وان لم يكن القياس المذكور ناسخا
لما قلت لم يصح نسخ اصلا اذ يمكن مثل هذا الكلام في كل نسخ وانما ذلك اي نفي النسخ في المعارضة
المحضة بين الظنيين من غير تاخر احدهما وما نسخ اي القياس قياسا بنسخ حكم اصله
اي الاصل مع وجود علة الدفع الثابتة في الفرع كما قيل ففيه نظر عندنا بتفسيره ما افاده المحقق

اي ذلك الاجماع ولو ظهر نص ارجح منه اي من نص الاجماع الاول لصين ونسخ ذلك الحكم المجمع عليه قطعيا بالاجماع فلا يجوز مخالفته

التفتازاني في حاشيته على الشرح العضدي بقوله وصورته ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل
على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ
مثاله انه يثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في
البر تنصيصا على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربا فيهما فيكون
نسخا للقياس بالقياس انتهى فعلة الدفع الثابتة في الفرع عبارة عن العلة المنصوصة في
القياس الثاني فانها موجودة على هذا التصوير في الفرع الذي هو الذرة ثم بين وجه النظر
بقوله اذ لا يجوز القياس المرتب لعدم حكمه والقياس الثاني في التصوير المذكور من هذا القبيل
لاستعماله في المصالح في شروط العلة ولا يبطل الحكم الناسخ من حيث انه ناسخ والا يلزم
تعدية النسخ الى حكم آخر مشارك له في تلك العلة لحكم مماثل للمنسوخ عند الفحص فينا الناسخ
والمنسوخ ولما كان فيه تلازم علة الدفع الثابتة في الفرع على ما قيل بظاهره يخالف هنا
دفعه بقوله وما فرضه القائل المشار اليه بقوله كما قيل لا يكون غير بيان وجدانه المصلحة
في شرع حكم اصل القياس المنسوخ فلا يكون تعليلا للناسخ بان يبين مثلا ان المصلحة التي
كانت منشأ حرمة الربا في البر انتهت وصار المصلحة في عدم حرمته والفرق بين المصلحة
والعلة سيأتي في مباحث القياس وهو اي بيان وجدانه المصلحة معلوم في كل نسخ فلو اعتبر
ذلك اي بيان وجدانه وجعل تعليلا للناسخ كان الناسخ معللا دائما وهو خلاف
الاجماع وانما يتصور نسخ القياس شرعا عندنا شرعية بدل عن حكم الاصل فيما يجيء الاصل ايضا
الحكم الاول فيستلزم شرع ذلك رفع حكمه الاول وحينئذ فقد يقال بمجرد رفع حكم الاصل
اهدر الجامع بين الاصل والفرع فيرتفع حكم الفرع بالضرورة ولا اثر للقياس فيه
اي في ارتفاع حكم الفرع وانما الاثر لشرعية ضد حكم الاصل فيه المستلزم رفع حكمه الاول
المستدعي اهدار الجامع المرتب عليه حكم الفرع واغنى هذا البيان عن وضع مسئلتها
اي الصورة المذكورة وخاصه اي هذا البحث في المسئلة التي تليها اي هذه المسئلة ونقل
الشارح عن الابهري ان مثال نسخ القياس بالقياس اتفاقا ان ينص الشارع على خلاف حكم
الفرع في محل يكون حكم قياس الفرع اقوى انتهى ولا يخفى عليك ان تحقق النسخ في هذا التصوير
موقوف على تاخر هذا التنصيص عن النص الدال على حكم الاصل وعلى كون الحكم الثاني مخالفا
للحكم الاول فبمجرد ذلك التنصيص نسخ الحكم الاول واهدر علته وارتفع حكم الفرع ويلزمه
نسخ القياس فلا حاجة فيه الى قياس آخر وانما يحتاج الى القياس الثاني لاثبات الحكم المتاخر
للفرع لا لنسخ القياس الاول وقد يقال ليس مراد الابهري كون النص الثاني واردا على خلاف
الحكم الاول ايضا بل على خلافه بشرط ان يوجد في محله بنحو هذا لا بنسخ الحكم الاول
لا في الاصل ولا في الفرع على محل النص الثاني لم نسخ حكمه الحاصل بالقياس الاول بل برفع القياس

ثم اذا قيس الفرع

الاول حينئذ ولا حاجة الى تقسيم القياس الى قطعي وظني كما فعله ابن الحاجب وغيره وذلك لما
عرفت من حصول المقصود بما ذكرناه من غير تعرض لذلك التقسيم ويستعمل في ذيل الكلام في
اركان القياس اذ لا قطع ناشئ عن قياس ولو قطع بعلته اي بعلية حكم اصله ووجودها في
الفرع لجواز شرطية الاصل اذ علية العلة لا ينافي شرطيته او مانعية الفرع منه ولا يبعد ان
يقال قد يتيسر في بعض المواد قاطع دال على عدم شرطية الاصل وعدم مانعية الفرع بحسبه
فيصير القياس قطعيا اللهم الا ان يقال علم بالاستقراء عدم وجود قاطع كذا ولو تجوز به اي
بالقطع عن كونه اي القياس جليا فعرض عن المسئلة اي فالمعروض عن المسئلة التي تجئ
بعدها ان عني به اي بالجلي مفهوم الموافقة كما سيجئ في المسئلة التي تلي هذه والا اي
وان لم يعن به ذلك بل يقابل القياس الخفي فما فرضناه في وضع المسئلة عام يندرج فيه الجلي
والخفي فهو اولى لاختصاره وعدم تعلق المقصود بخصوص الجلي والخفي والبيانات وبقوله
لا يحتاج اليه اي الى ذكر الجلي قالوا اي مجيزو النسخ بالقياس نسخ القياس تخصيص
عموم الازمان اي ازمان الحكم باخراج بعضها اي الزمان من ان يكون الحكم مشروعا
فيه فكتخصيص المراد مما يتناوله لفظ العام من حيث ان كلا منهما اخراج بعض من متعلقه
وتخصيص القياس للعام لا نزاع فيه وكون احدهما في الاعيان والاخر في الازمان لا يصلح فارقا
اذ لا اثر له الجواب منع الملازمة بين التخصيص اذ لا احمال للداي في الانتهاء للحكم في علم الله
تعالى كما تقدم في التي قبل هذه ولو علم الحكم منوطا بمصلحة علم ارتفاعها اي تلك المصلحة
فكتبهم المولفة اي فهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كسقوط سهم المولفة من الزكاة
وليس نسخا وفي الشرح العضدي الجواب انه منقوض بالعقل والاجماع فانه تلتبسها التخصيص
بهما ولا ينسخ بهما مسئلة نسخ احد الامرين اي الحكمين المستنبطين من فحوى يجب
منطوق ومن ذلك المنطوق وهو اي فحواه الدلالة اي مسمى بها الحنفية الى عندهم
وبمفهوم الموافقة عند غيرهم وعنه اي قال في الشرح العضدي الفحوى مفهوم الموافقة
والاصل ماله المفهوم ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلف في نسخ احدهما دون الاخر فمنهم
من جوزهما ومنهم من منعهما الى اخره والبيانات ويقوله ثالثها المختار للامدي واتباعه
جواز نسخ المنطوق بدون الفحوى لا جوازه قلبه اي يمتنع نسخ الفحوى بدون المنطوق
لانه اي المنطوق كتحريم التافيف ملزوم للفحوى كتحريم الضرب فلا ينفرد المنطوق عن لازمه
فلا يوجد تحريم التافيف مع عدم تحريم الضرب بخلاف نسخ التافيف فقط بان ينتفي تحريم التافيف
مع بقاء تحريم الضرب على حاله فانه لا يمتنع لانه اي نسخ التافيف رفع للملزوم وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم قالت المجيزون نسخ كل منهما بدون الاخر
مدلولان متغايران بالذات صريح وغير صريح فجاز رفع كل دون الاخر اجيب بجواز

ما لم يكن احدهما ملزوما للاخر فاذا كان ملزوما للاخر فما ذكرنا من ان اللازم لا ينتفي بدون انتفا
الملزوم والملزوم ينتفي بدون انتفا اللازم قال المانعون لنسخ شي منهما بدون الاخر يمتنع
نسخ الفحوى دون الاصل لما تقدم من لزوم وجود الملزوم بدون اللازم ويمتنع قلبه اي نسخ
الاصل دون الفحوى لانه اي الفحوى تابع للاصل فلا يثبت الفحوى دون المتبوع وهو الاصل
اجيب بان التابعية اي تابعية الفحوى للاصل انما هي في الدلالة اي دلالة اللفظ على الاصل
ولا نزاع في رفع الدلالة اجماعا لا في الحكم حدوثا وبقا حتى ينتفي حكم الفحوى بانتفاء حكم المنطوق
فان فهمنا تحريم الضرب من فهمنا التحريم التافيف لا اذ الضرب انما كان حراما لان التافيف حرام
وهو اي حكم الاصل هو المرتفع لا الدلالة واعلم ان تحقيقه ان الفحوى انما يثبت بعلة الاصل متبادرة
الى الفهم بمجرد فهم اللغة حتى يسمى قياسا جليا فالتفصيل المذكور من تجويز نسخ المنطوق بدون الفحوى
لا العكس مبني على اشتراط اطلاع الاولوية اي اولوية المسكوت بالحكم في الفحوى كما هو قول بعضهم
لان نسخ الاصل برفع اعتبار قدره اي الاصل يعني ان العلة كلي مشكك يعتد ارتفاعه في حصة
متحققة في الاصل ومتعلقا باخر منه زائد على الاول في حصة كائنة في الفحوى فنسخ الاصل
برفع اعتبار ذلك المقدار الكائن في الاصل من العلة ومع رفع اعتبار ذلك المقدار منه جاز
بقا المفهوم بقدر من العلة فوقها اي فوق تلك الحصة التي في الاصل من العلة ونسخ الاضعف
لا يستلزم نسخ الاشد فيبقى حكم المفهوم لبقاء علته بخلاف القلب اي نسخ الفحوى دون
الاصل فانه لا يجوز اذ لا يتصور اهدار الاشد في التحريم كالضرب واعتبار ما دونه اي ما
دون الاشد كالتافيف فيه اي في التحريم حتى يجوز نسخ حرمة الضرب ولا ينسخ حرمة التافيف
ولا يخفى ان هذا التعليل انما يجري فيما اذا كان حكم المنطوق تحريم فعل فيستقيم في الجملة ويكون الفحوى
تحريم فعل اشد منه واما اذا كانا ايجابيين والمفروض ان الفحوى اولى بالحكم فيتمشى تعليله
بالمقايسة فيقال لا يتصور اهدار ما فيه الحسن على الوجه الاكمل واعتبار ما دونه في الحسن
ثم بدا لما كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال بما ذكرت ينقض صحيح اقتلوه لا تهينه اجاب
عنه بقوله ونحو اقتلوه لا تهينه انما جاز مع ان القتل اشد من الاهانة لعرض صيانة الاهانة فوق
القتل اذى وتقدم في التنبيه الاول من الفصل الثاني في الدلالة ان الحنفية وكثيرا من الشافعية
لا يشترط في مفهوم الموافقة سمي التبادر اي تبادر حكم المذكور للمسكوت بمجرد فهم
اللغة سوا اعتبرت المناط للحكم فيهما اي المنطوق والمفهوم بان تساويا في مقداره او
تفاوت المناط فيهما لكن بكونه في المسكوت اشد ويلزمهم اي الحنفية ومن وافقهم التفصيل
المذكور من جواز نسخ المنطوق فقط لا عكسه في الاولى اي فيما اذا كان المسكوت اولى
بالحكم من المذكور والمنع عن جواز نسخ احد الامرين دون الاخر فيهما اي في نسخ المنطوق
من المفهوم وعكسه في المساواة فلو نسخ في ايجاب الكفارة للجماع لا يبقى ايجابها للاكل وتبعه

بعض النسخ لا يبقى الاكل والمعنى واحد ومبناه اي مبنى هذا الكلام على المذهب المختار من انه اذا نسخ
حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع لا على الاصل الذي هو مختارنا اذ النص المفاد ردنه ايجاب الكفارة
للجماع وليس ايجابها للاكل بمفهوم الموافقة اذ ليس مما تثبت عليه الاصل متبادرة الى الفهم
بمجرد فهم اللغة سواء شرطنا فيه اولوية المسكوت او لا اما على الاول فظاهر لانا نجعلها للجماع اولى
واما على الثاني فلعدم اتحاد كيفية المناط فيهما وفيه نظر فالوجه ان يقال فلعدم التبادر
الى الفهم بمجرد فهم اللغة وكونه اي عدم بقاء حكم الفرع يسمى نسخا او لا نزاع لفظي اذ حقيقته
النسخ وهو الرفع متحققة بلا شبهة فانتفى النزاع الا في التسمية او سهو المخالف الذي سماه
نسخا اذ لا نسخ حقيقة وانما هو من زوال الحكم لزوال علته معطوف على لفظي وحاصله
ان اصل الامرين لا نزاع اما سهو المخالف ان كان قبل سقط سهم المولفة واما النزاع اللفظي
ان لم يحصل من قبيله لن نسخه اي حكم الاصل برفع اعتبار كل علة له اي الحكم الاصل وبها اي وبنفيه
اي كونه تابعا للعلة لا الاصل انتفاه اي انتفا حكم الفرع لا انتفائه اي حكم الاصل وقد يفهم
اي المتعلق ايضا هنا اي الحكم بان حكم الفرع لا يبقى مع نسخ حكم الاصل حكم برفع حكم الفرع
قياسا على رفع حكم الاصل وهي اي هذه القياس بلا جامع بينهما موجب للدفع بعد نظم
كما هو ظاهر مما تقدم مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب وغيره
انه لا يثبت حكم الناسخ في حق الامة بعد تبليغه عليه السلام من اضافة المصدر الى
المفعول فالمبلغ جبريل عليهما السلام قبل تبليغه من الاضافة الى الفاعل فالمبلغ هو عليه
السلام وتاكيد المجرور بالمرفوع باعتبار كونه فاعلا معنى على انه يجوز في الضمائر وضع المرفوع
موضع المجرور والمنصوب ونحوه وقيل يثبت والخلاف فيما اذا نزل الى الارض واما اذا بلغ جبريل
النبي عليه السلام في السما كما في ليلة المعراج فلا خلاف فيه لا انه اي ثبوته يوجب تحريم شي
ووجوبه في وقت واحد اذ وجوب المنسوخ باق على المكلف قبل بلوغ النسخ في صورة تقدم
الوجوب وعزمه باق عليه في صورة التحريم لانه لو ترك المنسوخ قبل تمكنه من علمه بالناسخ
اثم بالاجماع انما قال قبل تمكنه من العلم ولم يقل قبل علمه اشارة الى انه لو ترك قبل العلم بعد
التمكن منه لاثم بالتقصير في تحصيله وهو اي الاثم على تقدير الترك لازم الوجوب فكان العمل
واجبا والغرض انه اي العمل به حرم بالناسخ فكان واجبا حراما في وقت واحد ولانه لو عمله
اي موجب النسخ عن معتقد شرعيته لعدم علمه بكونه ناسخا للاول اثم بعمله اتفاقا فلم يثبت
حكمه اي الناسخ وهذا التعليل معطوف على التعليل الاول لا الثاني لانه تثبت عدم ثبوت حكم
الناسخ لا اجتماع التحريم والوجوب وايضا لو ثبت حكمه قبله اي تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة
ثبت حكمه قبل تبليغ جبريل النبي عليه السلام لاتحادهما اي الصورتين في وجود الناسخ في
نفس الامر الموجب لحكمه اي الناسخ مع عدم تمكن المكلف من علمه اي الناسخ وقد يقال على الصحيح

الاولى الاثم انما هو لقصد المخالفة للمشروع عنده مع الاعتقاد للمخالفة فيها اي الوجهين لا
لنفس الفعل كما في من وطي امراته يظنها اجنبية فانه لا يأثم بالوطي بل بالجراة عليه ولانه ثم
بترك العمل بالناسخ قبل تمكن العلم بالناسخ لعدم لزوم الامتثال قبل التمكن يعني لم لا يجوز
ان يكون حكم الناسخ ثابتا في نفس الامر ويكون انتفا الترك لما ذكر لا لانه ترك ما هو الواجب
عليه اي المنسوخ واثم الفعل ايضا لذلك لا لانه فعل المحرم ثم اشار الى فائدة اعتبار ثبوت
الحكم المذكور مع عدم التأثيم بالترك بقوله انما يجب باعتبار ثبوت حكم التدارك بالقضا
فيما يمكن التدارك كما لو لم يعلم بدخول الوقت الذي عين المؤقت كالصلاة والصوم وجد
فان الشرع يعتبر الوجوب بدخوله مع عدم امكان الادا لمصلحة القضا اذا علم فيما بعد
لانه فاته الادا ثم اشار الى جواب النقض بقوله ايضا الى اخره فقال والزم بين حجا
قبل تبليغ جبريل وحاصله ان ما قبل تبليغ جبريل صحيحا لنا ناسخ قبل التعلق اي قبل
تعلقه بفعل المكلف اذ شرطه اي شرط تعلقه بفعله ان يبلغ واحدا من المكلفين ولم يوجد
اذ ذاك بخلاف ما بعد التبليغ للنبي لانه منهم فبمجرد بلوغه اليه حصل الشرط وايضا لا يتمكن
غيره من العلم الا بعد التبليغ اذ لا يمكن تلقيهم من جبريل قالوا اي القايلون بثبوت
حكم الناسخ في حق الامة اذا بلغ النبي قبل ان يبلغ الامة حكم تجدد تعلقه وظهر فلا يعتبر
العلم به اي لا يتوقف ثبوته في حق الامة على علم واحد منهم للاتفاق على عدم اعتباره اي
العلم به بعد تبليغه من الامة عند بلوغه واحدا منهم في ثبوت الحكم عليه وكذا اعتبارا فيثبت
في حق الامة اذا بلغ النبي عليه السلام وان لم يبلغهم قلنا ثبت بلوغه واحدا وحصل التمكن من العلم
ولنا اي ولحصول التمكن ببلوغ الواحد شرطناه اي بلوغ الواحد في تعلق الحكم في حق الجميع
بخلاف ما قبله اي قبل بلوغ العلم واحدا من الامة فافترقا اي صورة بلوغ العلم واحدا من
الامة وصورة عدمه وفيه ان الاشتراط للتمكن من العلم وهو حاصل ببلوغ العلم النبي عليه
السلام وهو في الارض والى اشار بقوله وقد يقال النبي عليه السلام ذلك اي واحد فيه
اي يبلغ غيره يحصل التمكن لهم من العلم به ولما اورد على دليل ما ذهب اليه الحنفية ما افاده بقوله
وقد يقال الى اخره قال فالوجه في الاستدلال لنفي ثبوت حكم الناسخ بعد تبليغه عليه
السلام قبل تبليغه هو السمع وهو ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم وقف في حجة
الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فجاءه
الى ان قال فما سئل يومئذ عن شي قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج بناء على قول
ابي حنيفة بوجوب الترتيب بين تلك المناسك حتى يجب بالاخلال به الدم لما عن ابن عباس
من قدم شيئا في حجه او اخره فليهرق دما فان ظاهر الحديث انه انما اسقط الدم لعدم العلم فعلم
ان عدم العلم يستلزم عدم تعلق الوجوب وعدم ثبوت الحكم في حقهم وكذا في قول الحنفية

عن رسم النبي صلى الله عليه وسلم فجوزنا ذلك الجهل لان الحال كان في ابتداء امر الحج فلما ان تقرر مناسكه بدل على ثبوت
الحكم في حقهم غير انهم عذروا لما ذكرنا فتامل واما واقعة اهل قبا واتيانهم جزء من القبلة امامهم وهم في
الصلاة واستداره الى الكعبة من غير ان يستانفوا فيدل على عدم وجوب استقبالها في حقهم قبل العلم
قال امام الحرمين ان هذه المسئلة ملحقة بالمجتهدات يعني ليست بقطعية مسئلة اذا زاد الشارع في مشروع جزءا
اوشرطا له حال كون ذلك المزيد متاخرا عن المزيد عليه بزمان بحيث يعقل بالنسخ فيه هو اي المزيد
فعل للمكلف او وصف له كركعة في الفجر مثال للفعل فرضنا انه بشرع في المكتوبات ركعة واحدة بل
وردي الخبر الصحيح انها شرعت ابتداء ركعتين ركعتين فالمفروض انه زاد فيصير ثلاثة والتغريب في الحد
مثال اخر للفعل وكلاهما من امثلة الجزء والطهارة في الطواف فعل وشرط ووصف الايمان في الرقبة وهذه
الجملة معترضة بين الشرط والجزاء وهو فهل هو اي المزيد نسخ للمزيد عليه ام لا قال الشافعية والحنابلة
وجمع من المعتزلة كالجبائي وابي هاشم واكثر الاشعرية لا يكون نسخا وقيل ان رفعت الزيادة حكما
شرعيا كانت نسخا والا فلا وهذا للقاضي وابي الحسين البصري واستحسنه الامام الرازي واختاره
امام الحرمين والامدي وابن الحاجب بناء على انها اي الزيادة قد ترفع حكما شرعيا وقد لا ترفعه وفي
التنقيح نقلا عن صاحب التنقيح ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كلا اصطلح ذكره وانما الكلام في ان اي
صورة تقتضي رفع حكم شرعي واي صورة لا تقتضيه والحنفية قالوا نعم هي نسخ لانها ترفع حكما شرعيا
قال السبكي واختاره بعض اصحابنا وادعي انه مذهب الشافعي اما رفع مفهوم المخالفة اشارة الى الرفع
المفهوم اضافة الى المفعول كفي المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة فان مفهوم هذا ان لا زكاة
في المعلوفة زكاة تعرض لنا في المعلوفة زكاة ههنا يرفع عدم وجوب الزكاة المستفاد من مفهومها فنسبته
اي يرفع مفهوم المخالفة ونسخه فرع وجوده فيلزم الاعتبار ان يقال معناه انه لو قال بالمفهوم المخالفة كان
رفعه نسخا عندهم ولا يخفى ما فيه اي الظن الزيادة المرفع والنسخ المزيد عليه عندهم اي الحنفية امتنع
اعتبار الزيادة بخبر الواحد على النص القطعي اي على ما ثبت به لانهم لا يجوزون نسخ ما ثبت بالقطعي بالظني فنفوا
اي الحنفية زيادة الطهارة في الطواف والايمان في كفارة الظهار واليمين والتغريب في حد الزنا
بخبر الواحد في الاول كما تقدم في المسئلة التي تليها باب السنة وفي الاخير كما تقدم في مسئلة حمل المطلق
مرويه المشترك الى الخصم وبالقياس على كفارة القتل في الثاني على ما سلف اي الطواف مع الرقبة والحد اذ
يرفع الظني في هذه الصور احكاما قطعية حرمة الزيادة في الحد والاجزاء بلا طهارة في الطواف
والاجزاء بلا ايمان في تحرير الرقبة في الكفارتين واباحته اي كل من الطواف والتحرير كذلك اي بلا
طهارة في الاول وبلا ايمان في الثاني وهو اي كل من الحرمة والاجزاء والاباحة حكم شرعي هو مستفاد
الطلاق النص اي ويطوفوا بالبيت العتيق وتحرير رقبة وانه الجلد فهو اي كل منها ثابت بدليل
شرعي هو النص وعورضوا بتحريم الاذى كما قال عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وقد ذكر ابو داود
انه من الاحاديث التي يدور الفقه عليها وقد لم عمومات معطوف على اطلاق النص وهو بالنسبة الى زياده

اي الحنفية كما في الشرح للعضدي خطا اذ ينبغي ان
اي الحنفية مفهوم المخالفة صح

واذا لزم

التغريب على الحد وعبد الجبار قال الزيادة ان غيرته اي المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى لو فعل المزيد عليه
بعد الزيادة كما يفعل قبلها وجب استئنافه كزيادة ركعة في الفجر او كان تخييره اي المكلف بين
خصال ثلاث كالعتق او الصوم او الطعم بعده اي بعد تخييره في اثنين منها كالعتق او الصوم فنزله او تخييره بتعذير
كان معطوفا على مدخول الكاف وجوابهما محذوف اعني فهي نسخ والاول ظاهر والثاني لرفع حرمة تركهما
اي الخصلتين الاوليين مع عدم فعل الثالثة بعد ان كان تركهما محرما بخلاف زيادة التغريب على الحد وعشرين
على الثمانين فانها ليست نسخا عنده لان وجود المزيد عليه بدون الزيادة ليس كالعدم ولا يجب فيه
استئناف المزيد عليه وانما يجب ضمها الى المزيد عليه وغلط فيه اي في هذا الامر بعضهم اي ابن الحاجب
حيث جعل وجود المزيد عليه فيه بدونها كالعدم وان الزيادة فيه نسخ قال السبكي وربما يقال شرط الضربات
ان تكون متتالية فلو اتى بثمانين منفصلة عن عشرين لم يكف ضم العشرين اليها فكلف محض ثم انه قد يجلد
في يوم ثمانين وفي اليوم الذي يليه عشرين وذكر البخاري قال الاصحاب انما المنع تفرقة لا يحصل بها
ايلام وتنكيل وزجر كما اذا ضرب في كل يوم سوطا او سوطين وعن الكرخي وابي عبد الله البصري ان زيادة
نحو وجوب ستر شيء من الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا يكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ وهو لا
يتصور بدونه ولا ستر البعض بل بعضه انتهى وفيه تامل والاصح في زيادة صلاة على الخمس لو وقعت
عدمه اي النسخ وهو قول الجمهور وقيل نسخ ونسب الى بعض مشايخنا العراقيين لوجوب المحافظة
على الوسطى المستفاد من قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى اذ الزيادة تخرجها عن
كونها وسطى والجواب انه ان الزيادة لا يبطل وجوب ما كان مسمى الوسطى وانما يبطل كونها وسطى
لان معناها المتوسطة بين الصلوات فلو زيدت عليها صلاتان لا يبطل الوسطى الا اذا كان اسما لصلاة
مخصوصة واعتبر لها اسما مخصوص اما الصبح او العصر او غيرهما على اختلاف لا نقال وليس كونها وسطى
حكما شرعيا بل امر حقيقي فلا يكون رفعه نسخا واما نقص جزء من المشروع او نقص فنسخ اتفاقا
لحكمه اي حكم ذلك الجزء او الشرط ثم قيل هو نسخ لما هو جزء منه او شرط له وفي الشرح
العضدي واما النقصان منها وهو ان ينقص جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل
اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء وللشرط اتفاقا وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار انه ليس بنسخ
لها وقيل نسخ وقال عبد الجبار ان كان جزءا فنسخ وان كان شرطا فلا انتهى والبراءة يتعلق وعبد
الجبار ان كان جزءا لا لو كان نقص بعض الركعات مثلا نسخا لوجوب الركعات الباقية
افترقت الركعات الباقية الى دليل اخر للوجوب لان انتفاء الحكم مستلزم لارتفاع دليله والاجماع
على عدم افتقارها الى دليل ثان وكذا الكلام في الشرط قالوا اي القائلون بان نقصان الجزء او
الشرط نسخ للمشروع حرمت الصلاة بلا شرطها الذي هو الطهارة مثلا وحرمت بدون جزئها
الذي هو جزؤها الساقط وارتفعت حرمته اي المشروع الذي هو الصلاة مثلا بنقص الشرط
والجزء واذن لا معنى لتفصيل عبد الجبار لاستوائهما في ارتفاع تحريم المشروع بدونهما بعد

ان كان محرما اصيب بان وجوب الباقي بعد النقص عين وجوبه الاول ولم يتجدد وجوب بل
انما تجدد ابطال وجوب ما انتقص فقد ظهر ان حكمه اي القايلين بان نقص الجزء والشرط نسخ
للمشروع به اي بنسخ المشروع انما هو لرفع حرمتها اي تلك الحرمة نسبة اي تعلق بالباقي بعد النقص
وبان نسخه للسابق اي الجميع على تقدير الاقتصار على ما سوى الجزء والشرط المنسوخين قبل ورود النقصان
وعندنا هو اي نسخ المشروع الناقص جزءه او شرطه انما يكون برفع الوجوب اي وجوب المشروع المذكور
لانه اي الوجوب هو الحكم الثابت لذلك المشروع الان اي في حال طرو النقص من حيث الجزء او الشرط وذاك
اي الحرمة المتعلقة بالباقي على تقدير الاقتصار عليه ماذكر كالمضاف اي كالحكم المضاف علمه الى زمنه
كما اذا قال في رجب اصرت الدار من غره رمضان بنيت الحكم متعلقا برمضان فالحرمة المذكورة لبسبب ثابتا
الان بل على التقدير المذكور والمعتبر في النسخ رفع حكم ثابت في ان تحقق الناسخ هنا وهل الناسخ ضمير
هو لنقصان الجزء والشرط ونسخ الوجوب بوجه بها وصمي لانه برفع وجوبها والا نها بعد النقصان
فالمعنى حينئذ وعندنا نقصان الجزء والشرط بوقع وجوبها لان رفع وجوبها هو الحكم بعد النقصان وهذا
كما ترى لا محصل له ولا مقابلة بين هذا وبين مضمون ما ظهر من حكمهم بالنسخ لرفع الحرمة المذكورة على ان
ارتفاع حكم الجزء او الشرط مما لا نزاع فيه وقيل والقايل المحقق التفتازاني الخلاف انما هو في نسخ العبادة
التي نقص جزءها او شرطها وهي المجموع من الاجزاء لا مجرد الباقي منها فالنزاع في نسخها بمعنى ارتفاع
وجوب جميع اجزائها ولا شك في ارتفاع وجوب الاربع بارتفاع وجوب ركعتين منها والحق تحرير
محل النزاع على هذا الوجه تفصيل عبد الجبار بين الجزء والشرط ولذا قال المحقق وينبغي ان يكون
هذا مراد القاضي عبد الجبار ولا شك في صدق ذلك اي ارتفاع وجوب الاربع بسبب صدق كل من نسخ
وجوب احدها اي احد اجزائها ونسخ وجوب كل اي كل جزء منها والثاني اي نسخ وجوب كل جزء منها
ممنوع والاول اي نسخ وجوب احد اجزائها مرادنا في الحنفية انه نسخ وجوب جزء واحد
دون الباقي وان كان يصدق ذلك اي ارتفاع وجوب الاربع به اي بنسخ وجوب جزء منها فيما
في التحقيق اعتبارنا اي فتثبت بالوجه الثاني في التحقيق على ما اشرنا اليه بقولنا في الحنفية الجمهور
اعتبارنا يعني الجمهور ومنهم الحنفية وليفهم هنا ضبط فايدة هذا الكلام الاشعار بان المحل
من لغة اللاقدام يحتاج للمزيد انا مل قال السبكي وقد قلنا انه قلنا ان العبادة مركبة من السنن
والفرايض كان القول بان نقصان السنن نسخ لها كالقول انه في نقصان الجزء وصنيع الفقها يدل عليه
حيث يذكرون في صفة الصلاة سننها انتهى والامر فيه سهل لانه ان اريد في نسخها نسخها باعتبار
تلك الصفة فلا نزاع فيه وان اريد نسخها باعتبار اركانها وفرايضها فلا وجه له مسئلة يعرف
الناسخ بنصه عليه السلام على كونه ناسخا وضبط تاخره اي ويعرف بضبط تاخر الناسخ عن
المنسوخ ومنه اي من ضبط تاخره ما في صحيح مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانه
تاخر زورها ومنصوص فضبط بهذا الطريق والاجماع على انه ناسخ معطوف على نصه اما الحكم

هذا ناسخ بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية قالوا لا يجب لجواز اجتهاده
اي لجواز ان يكون حكمه بعد النسخ عن اجتهاده ولا يجب على المجتهد اتباع اجتهاده وتقدم في مسئلة
حمل الصحابي مروية المشترك ونحوه على احد محتمله ما يفيده اي وجوب قبوله كما هو قول الحنفية
وفي تعارض متواترين اذا عين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ لهم اي للشافعية احتمال النفي
لتبول كونه الناسخ لرجوعه اي قبول كونه ناسخا الى نسخ المتواتر بالاحاد اي قول الصحابي او نسخ
المتواتر به اي بالمتواتر والاحاد دليلا اي دليل كونه ناسخا يعني احد الامرين لازم لو ثبت التعارض
بين المتواترين لا يستلزم نسخ احدهما للاخر ولو سلم فيتعين احدهما بعينه ان يكون ناسخا الا بعدله
فاما نسبة النسخ اليه نظرا الى انه الموجب لعلمنا بالنسخ واما نسبة الى المتواتر لانه المعارض المتاخر
ودليل تاخره نقله والاحاد دليلا لا يصلح ناسخا للمتواتر لا يصلح دليلا للنسخ له والنزول معطوف على
النفي اي ولهم احتمال المقبول اذ ما لا يقبل على صيغة المجهول ابتدا قد يقبل مالا كشاهدي الاحصان
فان شهادة الاثنين في حق الرجم لا يقبل ابتدا بل لا بد من الاربعة ليشهدوا بالزنا ابتداء لان الرجم
مشروط بكون الزاني محصنا في اثبات الاحصان تقبل شهادتهما في الرجم مالا وشهادة النساء في
الولادة مقبولة مع انه قد يترتب عليه النسب ولا يقبل في النسب ابتداء عندكم فوجب الوقف لتساوي
احتمالي النفي والقبول وعدم ما يرجح احدهما فان كان الوقف عن الحكم بالنسخ فكالاول اي فلا وجه له
اذ هو كالاول وهو قوله هذا ناسخ في غير المتواترين وقد عرفت انه لا تهم وقف هناك بل هو ناسخ عند
الحنفية غير ناسخ عند الشافعية وان كان على الترجيح لاحد المتواترين فليس الترجيح لازما للتعارض
ليلزم من عدمه التساقط بل اللازم احد الامرين اي الترجيح ومن الجمع بينهما اذا امكن هذا وقال
البيضاوي وغيره لو قال هذا الحديث سابق قبل اذ لا مدخل للاجتهاد فيه والضابط ان لا يكون ناقلا بسطا
بالحجاج فاما اذا كان ناقلا فيقبل ثم هذه هي الطرق الصحيحة في معرفة الناسخ بخلاف تعقيبه اي
احد النصين عن الاخر في المصحف فيستدل بها على بعدية في النزول وبخلاف حداثة سن الصحابي
الراوي لاحد النصين فتاخر صحبته اي فيستدل بحداثة سنه على تاخر صحبته فروايته اي فيستدل
بتاخر صحبته على تاخر مرويه وبخلاف تاخر اسلامه فيستدل به على تاخر مرويه لجواز قلبه
اي جواز ان يكون الواقع عكس هذه الصورة فان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول وكم من
صحابي حديث السن رواية منقطعة على رواية كبير السن وهكذا في المتاخر اسلامه وكذا ليس من الطرق
الصحيحة لتعيين الناسخ موافقته اي احد النصين البراءة الاصلية تدل على تاخره عن المخالف لها
لفايدة رفع المخالف يعني على تقدير تقدمه لا يفيد الا ما افاده الاصل وهو ليس بفايدة جديدة
في الشرع العصبي ومنها موافقته لحكم البراءة الاصلية فيدل على تاخره متعجبا انه لو تقدم لم
يفد الا ما علم بالاصل فيعرى عن الفايدة الجديدة واذا تاخر افاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا رفع
حكم الاول قال المحقق التفتازاني فهنا بيان لكيفية الاستدلال ولم يبين ضعفه لظهوره بنا على انه

لا يرد على قول الصحابي واجتهاده مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشرع حكما من احكامه فايدة
جليلة والشارح العلامة عكس فتوهم ان موافقة الاصل يحمل وقيل التقدم والمنسوخية انتهى فقد
علم بذلك انه على تقدير تاخر الموافق يحصل الكل من النصين فايدة جليلة جديدة وعلى تقدمه لا
تحصل الفايدة الجديدة الا بالمخالف البراءة الاصلية عن ان المحقق افاد انه على تقدمه ايضا له فايدة جديدة
وقد عرفت بطلان القلب بان يحمل الموافق متقدما على المخالف وقد بيناه بما لا مزيد عليه ثم تعقب
المحقق بقوله وما قيل مع ان العلم بكون ما علم بالاصل ثابتا عند الشرع حكما من احكامه فايدة جديدة
وهذا منقول العقل وجزمها فقيل متوقف على تنبيه الشارع رفعه اي رفع حكم الاصل نسخا وهو اي
كون رفعه يسمى نسخا شرعا مستقبل الثابت شرعا حينئذ اي حين رفع المخالف للبراءة الاصلية
حكم الموافقها رفعه اي رفع حكم الاصل ولا يستلزم رفعه ذلك اي كونه نسخا كرفع الاباحة
الاصلية فانه لا يسمى نسخا وان كان رفعا هذا والذي يظهر ان الحكم الموافق للبراءة الاصلية المستفاد
من نص الشارع لا شك في كونه حكما شرعيا ولو لم يكن قبل افادة النص اياه حكما شرعيا عند الجمهور
لكونه بمنزلة الاباحة الاصلية واذا ثبت كونه شرعيا لا شبهة في كون رفعه نسخا اذ لم يعتبر في
مفهوم النسخ الا رفع الحكم الشرعي والله اعلم وللحنفية في مثله اي في مثل ما نحن فيه في باب التعارض
بين المحرم والمبيح ترجيح المخالف اي احد النصين المتعارضين الذي هو مخالف لما عليه الاصل
حكما بتاخره بيان لكيفية الترجيح اي بان يحكموا بتاخر المخالف حكما كيلا يتكرر النسخ ان
اعتبر المخالف متقدما لانه يلزم حينئذ كون المتقدم ناسخا للاباحة الاصلية ثم نسخ هذا الناسخ ولما
كان رفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ في التحقيق فسر النسخ بقوله اي الرفع او النسخ مجازا على اصطلاح
بناء على ما سلف عن الطائفة من الحنفية القايلين بان رفع الاباحة الاصلية نسخ فلا يجب التوقف
عن العمل باحد النصين عندهم لانه اي المخالف لما هو الاصل مرجح على البنا المقبول لانه ناسخ على النقل
المختار

الباب الرابع في الاجماع

الاجماع العزم والاتفاق لغة يعني تارة يراد
به العزم فيقال فلان اجمع على كذا اذا عزم عليه وتارة يراد به الاتفاق فيقال اجمع القوم على كذا
اي اتفقوا عليه والثاني بالمعنى الاصطلاحي انسب وعن الغزالي انه مشترك لفظي وقيل ان المعنى
الاصلي له العزم والاتفاق لازم ضروري اذا وقع من جماعة واصطلاحا اتفاق مجتهدي عصر
من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر شرعي اضافة مجتهدي عصر استغراقية فيفيد اتفاق
جميعهم كما هو قول الجمهور فلا يصدق التعريف على قول مجتهد منفرد في عصره بامر شرعي وعلم
بذلك انه لا عبرة بغير المجتهد كما لا عبرة باتفاق غير المجتهدين قيل عدم اعتبار العامي في الاجماع
بالاتفاق وقال القاضي ابو بكر يعتبر اتفاقه والمراد الاجماع الخاص الذي هو احد ادلة الاحكام
وقد يطلق الاجماع ويراد به ما يعم الكل كالاجماع على امهات الشرائع كالصلاة والزكاة وتحريم
الزنا وهو ظاهر المجتهد تمام بحثه قول العامي لانه يعتبر بدليل فلا يعتد به مع انه لو اعتبر قول

العوام لا يتحقق الاجماع لعدم امكان ضبطهم لانتشارهم شرقا وغربا واما من حصل علما معتبرا من فقه
او اصول فمنهم من اعتبر اتفاقه ايضا والجمهور على عدم اعتباره وبقيد المجتهد خرج اختصاص الاجماع
بالمسلمين لان الاسلام شرط الاجتهاد فيخرج من لم يكن فيه عنه وبقوله عصر اي زمن طال او قصر انه
توهم اعتبار جميع الاعصار الى يوم القيمة وبقوله امة محمد خرج اجماع الامم السالفة فانه ليس
بحجة كما نقله في اللمع عن الاكثرين خلافا للاسفرايني في جماعة ان اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة
والمراد بالامر الشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان قولا او فعلا او اعتقادا او تقريرا
وسيأتي انه حجة في بعض العقليات خلافا لبعض الحنفية وقال السبكي وينبغي ان يراد بغير زمن
النبي صلى الله عليه وسلم لان الاجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكره الاكثرون لانه ان لم يكن معهم دونه وان كان
معهم فالحجة في قوله وقال بعضهم ينعقد فيه اسقاط هذا القيد من التعريف المذكور وعلى
قول من شرط لحجيته اي الاجماع والتعريف له اي والحال انه يعرض التعريف له فهو جملة معترضة بين
القول ومفعوله اعني انقراض عصرهم اي المجمعين من مجتهدي ذلك العصر زيادة قيد الى انقراضهم
فايدة الاشتراط ان الرجوع لا دخول من سيجد في اجماعهم كما هو قول احمد واحد قولي الاشعري
عصرهم من المجتهدين فيه كما هو قول بعض المشترطين وعلى قول من شرط لحجية الاجماع عدم سبق خلاف
مستقر وهو يرى جواز حصول الاجماع بعد الخلاف المستقر وفرض التعريف له وقيده بالمستقر لان
غير المستقر كالعدم زيادة غير مسبوق به اي بخلاف مستقر واذن اي واذ عرفت طريق الزيادة
في التعريف عند قصد جعله لمن يشترط زيادة قيد فمن شرط العدالة في اهل الاجماع كاشتراط الاسلام
ومن شرط عدد التواتر فيهم له ان يزيد في التعريف مثله اي ما ذكر فيزاد للاول بعدول مجتهدي
عصر وللثاني لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيقول ان اتحاد التشارط فيهما والامكان عدول
قال الشارح الاول للحنفية وموافقيهم والثاني لبعض الاصوليين منهم امام الحرمين وقول الغزالي في
تعريفه اتفاق امة محمد على امر ديني معترض بلزوم عدم تصوره اي وجوده لان امته كل المسلمين
من بعثته الى يوم القيمة فقبل القيمة لا اجماع وبعدها لا حجة وبلزوم فساد طرده لو لم يوجد
لان اتفاقهم في عصرها او اتفقوا على امر ديني ولم يكن فيهم مجتهد فانه ليس باجماع والتعريف
يصدق عليه فلا يكون مطردا واجيب بسبق ارادة المجتهدين في عصر للمتشرعة من اتفاق
امة محمد صلى الله عليه وسلم والمتبادر الى اذهانهم كالمصرح به كما سبق هذا المراد من المروي عنه
صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة كما سيجيء بيانه وبفساد عكسه لو اتفقوا على عقلي او عرفي
لعدم المعرف وعدم صدق التعريف اجيب بان وجود المعرف في كل منهما لا يعتبر بالتعريف اذا
كان كل منهما دينيا لصدقه عليهما وغيره اي غير السبكي صرح بلا بعض وصاحبه حجية في الاجماع
عليه وادعى النظام وبعض الشيعة استحالته اي الاجماع عادة كذا ذكره ابن الحاجب وغيره
وقال السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام واما رايه نفسه فهو انه يتصور لكن لا حجة فيه

كذا اعتمده القاضي وابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه
هكذا ذكره الشارح وانما احاله من احاله لان انتشارهم اي المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها وتفاوتهم
التباين وتباينهم يمنع من نقل الحكم اليهم عادة ولان الاتفاق على الحكم الشرعي ان كان على دليل
قطعي احالت العادة عدم الاطلاع عليه لتوفر الدواعي على نقله وشدة تفحصهم وحينئذ فيطلع
عليه فيغني القطعي عنه اي عن الاجماع او كان عن ظني احالت العادة الاتفاق الناشئ عنه لاختلاف
القرائح اي القوة المفكرة والانظار والانظار جمع نظر والمراد الاستنباط واحالتها لهذا كما احالت اتفاقهم
على اشتهاء طعام واحد ولو فرض ثبوته في نفسه استحال ثبوته عندنا لتعذر نقله عنهم اي المجمعين
لنقصانها اي العادة بعدم معرفة اهل المشرق والمغرب باعيانهم فضلا عن اتفاقهم مع خفاء بعضهم اي
المجتهدين لخموله اي لكونه غير معروف مطلقا او بالاجتهاد وكونه اسيرا في دار الحرب في مطمورة او عزلته وانقطاعه
عن الناس بحيث يخفي اثره ويجوز رجوعه عن ذلك الامر قبل تقرره اي الاجماع بان يرجع قبل
قول الاخرين فلا يجتمعون على قول في زمان يعتد به ويحكم فيه بتقرر اتفاقهم قالوا ولو امكن ثبوته عنهم عند
الناقلين استحال نقله الينا لانه لا يخفى بعدهم لذلك بعينه اي لنقصان العادة بعدم ذلك من المخبرين به اي المخبرين
باحالته لا ذلك فان طريق نقله اما التواتر او الاحاد واستحال لزوم التواتر في المبلغين يعني ان عدد
المبلغين ان لم يبلغ حد التواتر لا يفيد القطع بتحقق الاجماع فكان التواتر بينهم امرا لازما والعادة تحيل لزومه
لبعد ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر
في العصر الاخر وهكذا الطبقة عن طبقة الى ان تتصل بنا واما الاحاد فلا تسمع اذ لا يفيد الاحاد العلم
لو فرضه هكذا شرح الشارح هذا المحل ثم قال وكان الاولى حذف والعادة تحيله اي لزوم التواتر في
المبلغين وذكر مادة في بيان المبلغين انتهى وذلك لانه عطف قوله ولزوم التواتر على فاعل استحال والوجه
ان يعطف على مدخول اللام في لذلك والمعنى استحال نقله لنقصان العادة باحالته وللزوم التواتر في المبلغين
فيكون تعليلا لا بعيدا الى اخره تعليلا للزوم وتلخيصه استحال نقله على وجه يفيد العلم لانه اما بطريق
الاحاد او بطريق التواتر لا سبيل الى الاول اذ لا يفيد العلم واذا انتفى لزم الثاني وهو التواتر والعادة تحيله
في المبلغين فالحاصل انه علل استحالة النقل اولا بنقصان العادة باحالته اجمالا ثم عللها على وجه التفصيل
بكونه منحصرا في الطريقين وابطال كل منهما غاية الامر انه يكتفي في ابطال الطريق الثاني باحالة العادة
والجواب منع الكل اي القول بعدم ثبوته في نفسه والقول بعدم ثبوته عن المجمعين على تقدير ثبوته في
نفسه والقول باحالة العادة التواتر في المبلغين ويظهر الفرق بين التفوي بحكم ديني واشتهاء طعام
واحد كله للاكل بعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي الشهوية باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه
تابع للدليل وقد يكون بعض الادلة بحيث يتلقاه الطبايع السليمة كلها لوضوحه وما يبعده اي وما يبعد
القياس في الفارق من الشهوتين الاخريين تشكيك مع الضرورة اي في مقابلة البديهي اذ يقطع
باجماع كل عصر من الصحابة وعلم جرا على تقديم القاطع على المظنون وما ذاك الا بثبوته عنهم ونقله الينا

ولا عبرة بالتشكيك في الضروريات وعمل قول احمد من ادعاه اي الاجماع كاذب على استبعاد انفراد المطلع
عليه او لوكان صاد قا فلعله غيره ايضا كيف وقد اخرج البيهقي عنه قال اجمع الناس على ان هذه الاية
في الصلاة يعني لذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فهذا نقل الاجماع وذهب ابن تيمية والاصفهاني
الى انه اراد اجماع غير الصحابة اما اجماعهم فحجة معلوم تصوره بكون المجمعين ثمة في قلة والان في كثرة
وانتشار قال الاصفهاني والمنصف يعلم انه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين
انه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم او بنقل اهل التواتر اليها ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة
وقال ابن الحاجب انه ما قاله انكارا على فقهاء المعتزلة الذين يدعون اجماع الناس على ما يقولونه
وكانوا من اقل الناس معرفة باقوال الصحابة والتابعين واحمد لا يكاد يوجد في كلامه احتجاج باجماع
بعد التابعين او بعد القرون الثلاثة انتهى وقال ابو اسحاق الاسفرايني نحن نعلم ان مسائل الاجماع
اكثر من عشرين الف مسئلة وهو اي الاجماع حجة قطعية عند الامة الا عند من لا يعتد به من بعض
الخوارج والشيعة لانهم اي الخوارج والمتشيعة مع فسقهم انما وجدوا بعد الاجماع الناشئ
عن عدد التواتر من الصحابة والتابعين على حجيته اي الاجماع وتقديمه على القاطع وعلى متواتر
بالتواتر الشك فيه كالشك في الضروريات وقطع مثلهم اي الصحابة والتابعين اللازم من تقديمهم
اياه على الدليل القطعي بكونه حجة عادة لا يكون الا عن سمعي قاطع في ذلك لان تشكيكهم القاطع نظيره
مما لا يجوزه العقل السليم فقوله لانهم الى اخره تعليل لعدم الاعتداد بالمخالفين لفسقهم بالخروج عن طاعة
الامام والسنة المطلقا ومخالفته موجب الدليل القطعي الذي علم وجوده اجماعا مستندا لاتفاق الصحابة
والتابعين على حجيته على انهم انما وجدوا بعد ذلك الاتفاق ولو كانوا موجودين في زمانه كان يتوهم
عدم انعقاد الاجماع لوجودهم لكونهم مخالفين وقد علم بذلك ان الاجماع انعقد على حجية الاجماع
والى اثباته اشار بقوله فيثبت كون الاجماع حجة قطعية به اي بذلك السمعي القاطع في الحقيقة
وذلك الاتفاق الصادر من الصحابة والتابعين بلا اعتبار حجيته دليله اي السمعي المذكور يعني لو كان
اجماع الصحابة والتابعين دليلا على السمعي المذكور باعتبار حجيته كان يلزم الدور في اثبات حجية
الاجماع مطلقا بذلك السمعي لانه توقف حجية مطلق الاجماع على ذلك السمعي حينئذ يلزم توقف حجية الاجماع
الخاص لكونه دليله وحينئذ لم يكن الاجماع الخاص لكونه دليله وحيث لم يكن الاجماع الخاص باعتبار حجيته
دليلا لم يكن السمعي المذكور موقوفا على حجيته فلا دور ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه
لو كان الاجماع المذكور دليلا على وجود دليل قاطع لا حالة العقل اتفاق هذا الجم الغفير لا عن
قطعي للزم وجود دليل قطعي في اجماع الفلاسفة على قدم العالم دفع ذلك بقوله بخلاف اجماع الفلاسفة
على قدم العالم لانه اي اجماع الفلاسفة ناش عن دليل عقلي مموه بما ضاهاه من القضايا الالهية
والنفوس الناطقة ولاجل ذلك يزاحمه اي العقل الوهم لعدم مساعدته لها لسلامته في افكارهم
بسبب اعتمادهم على العقل المحض ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور يهدي الله لنوره من يشاء

علم من طريق السمع اذ هذه الهداية مفضية على اتباع الانبيا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فالمروة
الدنيا التمسك بحبل الله والتتبع لآثار الانبيا عليهم السلام على ان التواريخ دلت على وجود من
يقول بحجيته اي القائلين منهم اي الفلاسفة ونقل الشارح عن المصنف عند قراءة هذا المحل عليه نعمة
يطعن بها لانقيد ماذكر وبخلاف اجماع اليهود على نفي نسخ شرعهم بنا على نص نقلوه عن موسى عليه
السلام وبخلاف اجماع النصارى على صلب عيسى عليه السلام لابتناء الآحاد اي لابتنائهم في هذين
الامرين اي اخبار الاحاد من اوايلهم لعدم تحقيقهم اذ لم يحققوا لم يجمعوا عليهما لانهما موضوعان بخلاف
من ذكرنا من الصحابة وانا بعدهم فانهم محققون غير متبعين لاحد في ذلك لانهم الاصول ويجزم فروع
لم اخذوا العلم منهم لا ينال هم ابيانه عن التحقيق لانا نقول قد علم بدليل على عدم الاعتماد عليهم كما
وقتل الانبيا الى غير ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ومن الادلة السمعية احاد اي اخبار احاد لا يد
منها اي من جملة معنى بها قدر مشترك منها لا تجتمع امتي على الخطا ونحوه مما يدل على خلاصة
معنى كثير وقال الشارح باضافة مشترك الى ما بعده وجر نحوه بالعطف على لا تجتمع وكثير على انه
صفتها اي القدر المشترك بين هذا الحديث وغيره انتهى ولا يخفى ما فيه والقدر المشترك هو عصمة الامة
عن الخطا ومنها ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ
الى النار ومنها ان الله لا يجمع هذه الامة على ضلالة ابدا وان يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الاعظم
فان من شذ شذ في النار رواه ابو نعيم في الحلية الى غير ذلك مما لا يسعه المقام وهذا طريق الغزالي
واستحسنه ابن الحاجب ومنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وهو اي غير سبيل المؤمنين اعم من الكفر فيعم ما خالف
اجماعهم جمع بينهما اي بين اتباعهم غير سبيل المؤمنين وبين المشاقة للرسول صلى الله عليه وسلم
في التحريم اي اتباع غير سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لسبيل غيرهم فتأمل ويعترض هذا الاستدلال
بان اثبات حجية الاجماع بما اي بشي لم يثبت حجيته اي ذلك الشي الا به اي بالاجماع وهو اي ذلك الشي
الظاهر وهو الاية الكريمة لعدم قطعيته لفظ سبيل المؤمنين في خصوص المدعى وهو ما اجمع عليه
لجواز ان يراد سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في اقتدائه او بما صاروا به مؤمنين ومثله اقام الاحتمال لا
كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع على التمسك بالظواهر المفيدة للظن اذ لولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن نحو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فكان الاستدلال
به اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا قال الشارح وافادنا المصنف في الدرس انه يمكن
الجواب عن هذا على طريقة اكثر الحنفية بان هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيته فان حكم العام عندهم ثبوت
الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا فيتم التمسك به من غير احتياج الى الاجماع المذكور انتهى يعني ان سبيل المؤمنين
عام يتناول لجميع تلك الاحتمالات فيتم بها ومن جملتها خصوص المدعى ثم قال الا ان السبكي ذكر ان الشافعي
استنبط الاستدلال بهذه الاية على حجية الاجماع وانه لم يسبق اليه وحكي انه تلا القرآن ثلاث مرات

حتى استخرجه وكذلك البيهقي في المدخل علم بذيعه اعني الشافعي القطع فيه انتهى فان ادعى الظن فلا اشكال
لكن المطلوب القطع وان ادعى القطع اشكل بنقل لدى ظنية العام وانت خبير بان هذا الايراد للحنفية
اذ لا يصح لهم لا افادة القطع والاستدلال على حجية الاجماع كما ذكره امام الحرمين بانه اي الاجماع يدل على
وجود دليل قاطع في الحكم المجمع عليه عادة لحجيته قطعا بذلك القاطع ممنوع فان سند الاجماع
قد يكون ظنيا ثم تمتنع عادة اتفاقهم على مظنون لدقة مدرك النظر في القياس الجلي وخبر من اخبار
الآحاد بخلاف ما تقدم من اجماع الصحابة والتابعين على حجية الاجماع فانه اي القطع به قطع كل
اي قطع كل واحد من المجمعين بالمجمع عليه قبل انعقاد الاجماع والالم يتقدم على القاطع فالقطع هنا
اي فيما سوى ذلك التأويل لرد الخاص من ساير افراد الاجماع يتحقق بعده اي الاجماع قال الشارح
وهذا من خواص المصنف رحمه الله قالوا اي المخالفون قال الله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه
الى الله والرسول فلا مرجع الى غير الكتاب والسنة الجواب انه بعينه الاثنين القياس ولا ينفونه
اي المخالفون القياس فان رجعتموه اي القياس الى احدهما اي الكتاب والسنة لشرط اصله اي
القياس وهو المقيس عليه به اي باحدهما فكذا الاجماع الا عن مستند وهو احدهما او القياس الراجع
الى احدهما اوخص وجوب الرد بما يقع فيه التنازع وهو اي ما فيه النزاع هنا المجمع عليه
فان المجمع ليس محل الخلاف وهذا ان لم يكن وجوب الرد مختص بالصحابة بقرينة الخطاب ثم لو
سلم عدم الاختصاص فهو ظاهر لا يقاوم القاطع الذي هو ما يدل على حجية الاجماع من الادلة المذكورة
وغيرها وايضا قالوا نحو قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا
بالحق الى غير ذلك مما ورد نهيا عاما للامة يفيد جواز خطاهم اي الامة اذ لو لم يجز صدور تلك المنهيات
على سبيل العموم لما افاد النهي العام اذ لا معنى لنهي عن الممتنع اجيب بانه يكونه اي النهي مفيدا للكل لفظ كل
انما اذن يلزم منه جواز الخطا من كل فرد على سبيل البدل لا الكل اي الكل المجموعي كما زعموا ورتبوا
عليه جواز صدور المنهيات عن جميعهم بمنع استلزام النهي جواز صدور المنهي عنهم في نفس الامر
بل يكفي فيه اي في كون النهي صحيحا الامكان الذاتي لوقوع المنهي مع الامتناع بالغير وفائدته اي
النهي حينئذ الثواب بالعزم على ترك المنهي اذا خطر له فعله وهي فائدة عظيمة بسبب انقراض كل
المجمعين اي جميعهم على ما اجمعوا عليه ليس شرط الحجية اي لحجية اجماعهم عند المحققين منهم الحنفية ونص
ابو بكر الرازي والقاضي عبد الوهاب على انه الصحيح وابن السمعاني على انه اصح المذاهب لاصحاب
الشافعي فهو حجة بمجرد انعقاده فيمتنع رجوع احدهم اي المجمعين عن ذلك الحكم لكل للادلة اجماعهم
على انه ما لم اسيد بينا ويمتنع خلاف من حدث من المجتهدين بعد انعقاد اجماعهم وشرطه اي الانقراض
احمد وابن فورك وسليم الرازي والمعتزلة على ما نقله ابن برهان والاشعري على ما ذكره الاستاذ
ابو منصور مطلقا اي سوا كان سنده قياسا او غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا
لا ان كان نصا قاطعا كما ذكره ابن الحاجب وغيره قال السبكي وهو وهم فامام الحرمين لا يعتبر

الانقراض اليسير بل يفرق بين المستند الى قاطع وغيره فلا يشترط فيه تمادي زمان وقيل يشترط
الانقراض في السكوتي وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين وهو مذهب ابي اسحق الاسفرايني
وبعض المعتزلة واختاره الآمدي ثم من المشترطين من اشترط انقراض جميع اهله ومنهم من اشترط
انقراض اكثرهم فان بقي من لا يقع العلم بصدق خبره كواحد واثنين لم يعتبر بقاؤه ثم قال القرطبي
قيل يكتفي بموتهم تحت هدم دفعة اذ الغرض انما اعتبارهم عليه والمحققون لا بد من انقضاء مدة لانه
فانهم قد يجمعون عن رأي وهو معرض للتغير ثم القائلون بالاشتراط منهم من شرط في انعقاده ومنهم في كونه
حجة واختلف فائدة هذا الاشتراط كاصحوبين وافقه جواز رجوع المجمعين او بعضهم قبل الانقراض
ولو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وذهب ابا
الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ثم لا يشترط انقراض عصر
المدرك المدخل في اجماعهم والا لم يتم اجماع اصلا كما نقله امام الحرمين وغيره عنهم لنا الادلة السمعية الموجبة
لحجية الاجماع بمجرده اي بمجرد اتفاق مجتهدي عصر ولو في لحظة اذ الحجية تترتب على نفس الاجماع
وهو عبارة عن الاتفاق المذكور فالاشتراط لا موجب له بل الادلة توجب خلافه قالوا اي المشترطون
يلزم عدم اشتراطه منع المجتهد عن الرجوع عن ذلك الحكم عند ظهور موجبه اي الرجوع خبرا
كان الموجب او غيره واللازم باطل اما اذا كان خبرا فلاستلزامه ترك العمل بالخبر الصحيح واما اذا كان
عن اجتهاد فلانه حجر على المجتهد في الرجوع عند تغير الاجتهاد انما ثابت في غير المتنازع فيه فهو ملحق
به اجيب وجوب الحجر مع غفلة الكل عنه بعيد بعد فحصهم عنه والغفول عنه بعد الاطلاع لكان
بعد الفحص ابعد ولو سلم وجوده بعد ذلك فكذا يقال للمشترطين اجماعكم بعد الانقراض ليس بحجة
والا لزم الحجر الصحيح اذا اطلع عليه من بعدهم فهو اي هذا الالزام مشترك بيننا وبينكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا وهذا جواب جدلي والحل اي حل شبهتهم بحيث تنفصل عنه ذلك اي الخبر الصحيح المخالف
للمجمع عليه تقديما للقاطع وهو الاجماع على ما ليس بقاطع وهو الخبر ولا نسلم انه ليس بممنوع عن الرجوع
عن اجتهاده المجمع عليه ولذا اي لتقديم القاطع قال الشارح اي لكون الرجوع عند ظهور موجبه
ليس مطلقا بباطل بل يمنع اذا انعقد الاجماع عليه انتهى وسيظهر لك ما فيه قال عبيدة بفتح العين
السلماني لعلي رضي الله عنه حين رجع علي عن عدم جواز بيع امهات الاولاد قبله اي قبل
انقراض المجمعين عليه حيث قال اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن ثم رايت بعد
يبعن ومقول قول عبيدة رايك وراي عمر في الجماعة احب الي من رايك وحدك في الفرقة فضحك
علي رضي الله عنه رواه عبد الرزاق وليس هذا مخالفة الاجماع وغاية الامر ان عليا رضي الله عنه
كان يرى اشتراطه اي انقراض العصر على ان في رواية البيهقي عن علي رضي الله عنه انه خطب على منبر
الكوفة فقال اجتمع رايي وراي امير المؤمنين عمر ان لا تباع امهات الاولاد واما الان اري بيعهن

فقال له عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فاطرق علي راسه فقال اقضوا
فيه ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف اصحابي انتهى الظاهر ان المراد باصحابي عبيدة ومن معه
لا عمر وساير الاصحاب لانه صرح اولا بقصد مخالفتهم اللهم الا ان يكون رجوعا عن ذلك القصد قالوا
اي المشترطون لو لم يعتبر مخالفة الراجع لان القول الاول وفي بعض النسخ الاولى اي الحجة الاولى
كل الامة بتقدير المضاف اي بعض الامة لم يعتبر مخالفة من مات قبل انقراض اهل العصر لان الباقي بعد
موته وهم المجمعون كل الامة واللازم باطل اجيب بمنع بطلان اللازم اذ عدم اعتبار مخالفة
الميت مختلف فيه فمنهم من قال لا يعتبر وعلى تقدير الاعتبار فالفرق بين المخالف السابق على الاجماع والمخالف
اللاحق بعد تحقق الاجماع اي لانه انعقد قبل الرجوع فامتنع اعتبار مخالفته بعده ولم يتحقق الاجماع
قبل الموت اي قبل موت المخالف قبل اجتهاده لم ينعقد عن المخالفة ثم القول لم يمت بموت قائله بل كان
اعتبار القول له قبله لا لذات القائل ودليل الميت باق بعد موته مسئلة اكثر الحنفية
والمحققون من الشافعية كالمحاسبي والاصطخري والقفال الكبير والقاضي ابي الطيب وابن الصباغ
والامام الرازي وغيرهم كالجبائي وابنه قالوا لا تشترط الحجية اي الاجماع انتفاء سبق خلاف مستقر
لغير المجمعين واستقرار الخلاف ان يتخذ كل من المخالفين ما ذهب اليه مذهبا له ويفتي به وقبل استقرار
الخلاف وهو زمان المباحثة لم يثبت مذهبه فخرج عن ابي حنيفة اشتراطه اي انتفاء سبق خلاف مستقر
لغيرهم حتى لو خرج دون نقل دل على انه لم يصرح بذلك وخرج نفيه اي نفي الاشتراط عن محمد وخرج
عن ابي يوسف كل من اشتراطه ونفي اشتراطه من القضاء اي من مسئلة القضاء ببيع امهات الاولاد
المختلف فيه جوازا وعدم جواز الصحابة متعلق بالمختلف وهو صفة بيع الامهات وذكر الشارح ان سبب
الاختلاف انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لورثة باعوا ام ولده بيعوها واعتقوها فاذا سمعتم
برقيق جاءني فاتوني اعوضكم منه فاختلفوا فيما بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
بعضهم ام الولد مملوكة ولولا ذلك لم يعوضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم بل هي حرة قد
اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه البيهقي والطبراني ثم اجمع التابعين على امتناعه اي الصحابة
في صفة اخرى للبيع المذكور ثم بين اصل القولين بقوله من المنع عن بيعها لا ينفذ القضاء بجواز بيعهن
عند محمد لانه قضاء بخلاف الاجماع لان جواز البيع لم يبق اجتهاديا بالاجماع في العصر الثاني ومحل النفاذ
في الخلافية لا بد ان يكون اجتهاديا وعن ابي حنيفة انه ينفذ لان الخلاف السابق مع انعقاد الاجماع
المتأخر فلا ينقض القضاء ولابي يوسف مثلهما ذكره السرخسي مع ابي حنيفة وصاحب الميزان مع محمد
والاظهر من الروايات كما في الفصول الاسروشنية وغيرها لا ينفذ عندهم اي الائمة الثلاثة
جميعا في الشرح ان محمدا روي عنهم جميعا ان القضاء ببيع ام الولد لا يجوز كذا ذكره الشارح وفيه ان
كلامنا في النفاذ لا الجواز وكم من تصرف غير جائز لكنه بعد الوقوع ينفذ وفي الجامع يتوقف نفاذه
على امضاء قاض اخر ان امضاه نفذ والا بطل ولما كان مقتضى قوله والاظهر الخ عدم النفاذ

عند الكل مطلقا وهو موجب عدم اشتراط انتفاء سبق الخلاف وما في الجامع يدل على النفاذ على تقدير لما
قاض آخر وبينهما نوع تناف اراد ان يدفع ذلك فقال والتخريج لما في الجامع واستنباط المعنى الفقهي فيه
بناء على عدمه اي اشتراط انتفاء الخلاف السابق لحجية الاجماع اللاحق ان الاجماع المسبوق بخلاف مستقر
مختلف في كونه اجماعا فعند الاكثر اجماع وعند الآخرين ليس باجماع ففيه اي ففي كونه اجماعا شبهة
عند من جعله اجماعا ولذا لا يكفر جاحده ولا يضلل فكذا متعلقه اي فكما ان في نفس هذا الاجماع شبهة
كذلك في متعلقه الذي هو الحكم المجمع عليه شبهة فهو اي فالقضاء به كذلك نافذ لانه ليس بمخالف للاجماع
القطعي بل للاجماع المختلف فيه فكان كقضاء مجتهد فيه اي في حكم اختلف فيه فان قلت هو مغن عن ازالة
القضاء في الحكم المختلف فيه فاعتبر مستغنى عنه كقضاء مجتهد قلت المشبه به قضاء لا شبهة في كون متعلقه
مجتهدا فيه لعدم تعلق الاجماع به اصلا لا القطعي ولا الظني بكان يقتضي ذلك انه لا يحتاج نفاذه الى امضاء
قاض آخر بل يكون لازما لكونه قضاء صادف محله لكنه لما كان حجية هذا الاجماع كالقطعي لقوة ادلتها
وهو يستلزم رجحان عدم نفاذ القضاء المتعلق بنقيض الحكم الذي هو متعلق الاجماع المذكور صار نفاذه
مرجوحا ضعيفا فعند من لم يشترط انتفاء سبق الخلاف في الاجماع ومثله لا ينفذ فنفاذه محتاج فيه
يحتاج الى امضاء آخر لينفذه ويقرره بحيث لا يقدر على ابطاله قاض ثالث ثم النبي عليه الائمة الاربعة عدم جواز
بيع امهات الاولاد وقضاة الزمان ما قضوا فيه الا الحكم بموجب مذهب مقلدهم فحكمهم بما يخالف مذهبهم
ليس عن ولاية فلا ينفذ لنا على عدم اشتراط هذا الشرط الادلة المتقدمة لا تفصل بين ما سبقه
خلاف وبين ما لم يسبقه فيعمل بمقتضى اطلاقها قالوا اي الشارطون لا ينتفي القول بموت قائله حتى جاز
تقليده اي تقليد قائله والعمل به اي بقول الميت ولهذا يدونه ويحفظ فكان قوله معتبرا حال اتفاق
اللاحقين فلم يكونوا اي اللاحقون كل فلا اجماع قلنا جواز ذلك اي تقليد الميت والعمل بقوله ممنوع
بل جواز ذلك ما لم يجمع على النقيض الآخر المقابل له اما اذا اجمع على الآخر فينتفي اعتباره اي ذلك القول
السابق لا وجوده من الاصل كما ينتفي اعتبار القول السابق ولا ينتفي وجوده بالناسخ وبه اي بما
ذكر من ان الاجماع ينفي اعتبار القول المقابل المجمع عليه بعد الاجماع ولا ينفي وجوده من الاصل ولا ينفي
اعتباره قبل الاجماع يبطل قولهم اي الشارطين يوجب عدم اعتبار قول البينة المخالف تضليل بعض
الصحابة القائل بخلاف ما اجمع عليه بالآخرة وجه البطلان ان الاجماع اللاحق لم يستلزم عدم اعتباره
قبله بل كان معتبرا معمولا به غاية الامر انه ظهر بالاجماع اللاحق كونه خطأ اجتهاديا لان المجمع عليه عين حكم
الله تعالى قطعا وهو يستلزم خطأ نقيضه ولا محذور في هذا فان المجتهد يخطئ ويصيب وما ادى اليه اجتهاده
يجب ان يعمل به وان كان خطأ في نفس الامر وانما الممتنع خطأ كل الامة وبه اجماع التابعين المذكور بطل
ما نقل عن الاشعري واحمد والغزالي وشيخه امام الحرمين من احالة العادة اياه اي الاجماع على احد
القولين السابقين لقضائها اي العادة بالاصرار على المعتقدات اي الثبات على احكام شرعية اعتقدوها
وخصوصا الاصرار خصوصا من الاتباع على معتقدات متبوعيهم وجه البطلان ان العادة لا تقتضي

ان يحمل امرا واتفاقا في نفس الامر ولا وجه للاحتجاج بما نقل عنهم على احالة اي قضاء العادة بالحكم على تقدير
تسليمه انما يستلزم ذلك اي احالة وقوع الاجماع من المختلفين انفسهم لا احالة وقوعه ممن بعدهم
اذ لا يسلم كون من بعدهم على اعتقادهم والمسئلة مفروضة في وقوعه ممن بعدهم وان خبر ما في
الشخص الواحد بما قضى كتفسيه في ونبين بموجب اجتهاده وبطل ايضا ما نقل عن المجوزين لا وقوعا
حجيته من الوقوع لما ثبت بالاخبار الصحيحة المشهورة الاجماع المتكرر وقولهم اي القائلين بامتناع
الوقوع في الوقوع تعارض الاجماعين القطعيين الاول على تسويغ القول بكل من القولين
والثاني على منعه اي منع تسويغ القول بكل منهما قلنا تعارضهما غير لازم اذ التسويغ اي
تسويغ القول بكل منهما مقيد بعدم الاجماع على احدهما وجوبا اي تقييده واجب لا دلالة الاعتبار
للاجماع المسبوق بخلاف مستقر كما ذكرنا اما اجماعهم اي المختلفين انفسهم بعد اختلافهم المستقر
على احدهما فكذلك اي فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم جوابا واستدلالا لا لامتناع الآمدي مطلقا لان
استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد او تقليد فيمتنع
اتفاقهم بعد على احدهما وصورة الامام الرازي ونقله امام الحرمين عن اكثر الاصوليين وكونه اي الاجماع
حجة في هذه الصورة اظهر من كونه حجة في الصورة الاولى اذ لا قول لغيرهم مخالف لهم في المسئلة
وقولهم اي الذين كانوا على خلاف ما اجمع عليه آخرا بعد الرجوع عنه الى قول الباقين لم يبق معتبرا لانه
اي ما اجمعوا عليه آخرا اتفاق كل الامة بلا شبهة بخلاف ما اي المسئلة التي قبلها اي قبل هذه
المسئلة فان المجمعين فيها غير المختلفين فلم يقع من قائل القول المخالف للمجمع عليه رجوع عن قوله لزوال اعتبار
قول الميت الذي هناك بعد موته كبقية الامة على ما ذهب اليه بعض
المشترطين انتفاء الخلاف السابق والقاضي حيث قال لا يكون اجماعا لان الميت في حكم الموجود والباقون
بعض الامة وابو منصور البغدادي وذكر في المستصفى انه الراجح مسئلة معظم العلماء على ما ذكره
ابن برهان ذهبوا الى انه لا يشترط في حجيته اي الاجماع عدد التواتر لان الدليل السمعي لحجيته
لا يوجبه اي عدد التواتر بل يتناول الاقل منهم لكونهم كل الامة والدليل العقلي لحجيته وهو انه اي
الاجماع لو لم يكن عن دليل قاطع لم يحصل اي الاجماع لان العادة تحكم بان الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون
على القطع في شرعي بمجرد ظن قاطع بلغهم فيه بوجوبه لم يصح مثبتا لاشتراط عدد التواتر في حجيته
لان التابعين ولعامة استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن الاجماع عن قاطع لما حصل فلا بد من التواتر بعدد
التواتر فان اشتغال حكم العادة بتمييزه ظاهر انتهى وهو بتأييد المنع قال الشارح في مسند هذا المنع لان
اشتراط عدد التواتر في انتهاض الاجماع حجة قطعية دون انتهاضه حجة ظنية واذن اي واذ لم يشترط في
المجمعين عدد التواتر لا اشكال في تحققه اي الاجماع لو لم يكن ذلك الاجماع الا اتفاق اثنين لضعف
التمرين عليه وقيل ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لانه مشتق من الجماعة واقل الجمع ثلاثة وفي كلام
شمس الائمة اشارة اليه فلو اتفق المجتهد واحد في عصر فقيل قوله حجة خرج به ابن سريج

ليفيد الدليل السمعي السابق في بيان حجية الاجماع عدم خروج الحق عن الامة فلو اعتبر مجتهد الامة في
الواحد ولم يكن فيلزم خلو الزمن عنه وهذا انما يلزم لو لم يتمسك بقول من سبق بيانه من المجتهدين
بانه لا يكون قوله حجة في المسئلة وقيل لا يكون قوله حجة لان المنفي عنه الخطا الاجتماع المستفاد
من قوله صلى الله عليه وسلم سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة الى غير ذلك وسبيل المؤمنين المراد به الاجماع
في الاية الكريمة معطوف على الاجتماع وهو اي كل منهما منتف في الواحد اذ ليس له اجتماع وليس هو بالمؤ
والطلاق الامة على ابراهيم مجاز اذ كونها حقيقة في الجماعة لا شبهة فيه فلو كان حقيقة في الواحد ايضا
لزم الاشتراك اللفظي والاصل عدمه وكونها للقدر المشترك خلاف الظاهر وفضل هي فعلة بمعنى مفعول له
كالرحلة والنخبة من امه اذا قصده واقتدى به فالمعنى كان مقتدى مسئلة ولا يشترط
في حجيته اي الاجماع مع الاكثر اي مع كون المجمعين اكثر مجتهدي عصر عدمه اي عدم عدد التواتر في الاقل
الذين لم يوافقوا الاكثر بحيث لو لم يكن عدد من في الاقل بان يبلغ عدده التواتر لا يكون اتفاق الاكثر حجة واليه
اشار بقوله والا اي وان لم يتحقق العدم المذكور فلا حجية لاجماع الاكثر فهو من تتمة المنفي وهو الاشتراط
ومطلقا اي ولا يشترط في حجية اجماع الاكثر كون الاقل عددا مخصوصا كعدد التواتر وغيره بل اجماع الاكثر
حجة مطلقا كما عزي لابن جرير وبعض المعتزلة ابي الحسين الخياط استاذ الكعبي ذكره في كشف البزدوي
ونقل عن احمد ايضا هكذا فسر الشارح قوله مطلقا والوجه ان يفسر الاطلاق بما نفيا بل النفي المستفاد
من التفصيل المفاد بقوله وقال الجرجاني الى اخره فيكون قوله مطلقا الى اخره مع قوله وقال الى اخره
كالتقسيم لعدم اشتراط عدم عدد التواتر في الاقل عند اجماع الاكثر اذ الاطلاق بالمعنى الذي ذكره
الشارح موجود فيما قبله فالمعنى ولا يشترط في حجية اجماع الاكثر شرط مطلقا وقال ابو عبد الله
الجرجاني وابو بكر الرازي من الحنفية ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف ابي بكر في مانعي الزكاة
اي في قتالهم فلا ينعقد الاجماع بخلافه بخلاف ما اذا لم يسوغ الاكثر اجتهاد الاقل فانه ينعقد
اجماع الاكثر مع خلافه ولكن يكون حجة ظنية كخلاف ابي موسى الاشعري في نقض النوم حيث لا ينقض
عنده وينقض عند غيره قال الشارح ونقل عن غيره من الصحابة ايضا وعن جماعة من التابعين منهم ابن
المسيب واختاره شمس الائمة ليس هذا في نسخة الشرح لكنه قال السرخسي والاصح عندي ما اشار
اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بمنزلة خلاف
ابن عباس الصحابة في زوج وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد
وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله كقول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربا
فان الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد وحين روي انه رجع الى قولهم كان الاجماع ثابتا بدون قوله وقال
محمد في الاملاء لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بالدرهمين لم ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع فجعل المسئلة
موضوعة في خلاف الواحد لا يجوز ولا يخفى عليك ان خلاف الواحد عنده في هذا خلاف الاقل وحكمه في
بيان المصنف والمختار انه ليس اجماع الاكثر اجماعا اصلا فلا يكون حجة قطعية ولا ظنية لانه ليس كتابا

لا سنة ولا اجماع ولا قياس ولا من الادلة المعتبرة عند الائمة والمختار بعضهم انه ليس باجماع لكن حجة
لان الظاهر اصابتهم اي الاكثر لا الاقل حضورا اذ الظاهر مع قوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسواد الاعظم فان الاكثر سواد اعظم واما الاول اي اما دليل الاول وهو ان اتفاق الاكثر
ليس اجماعا فانكار ابن عباس في مسئلة العول من بين الصحابة وانفراد ابي هريرة وابن عمر في جواز
اداء الصوم يعني انفرادهما بانكار صحة اداء صوم رمضان في السفر كما ذكره اصحابنا والشافعية عن ابي هريرة
وبعض اصحابنا عن ابن عمر كذا ذكره الشارح ونقل عن شيخه الحافظ انه حكي عن عمر وابنه وابي هريرة وقال
ابن المنذر روينا عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر كانه افطر في الحضر وعند عبد الرحمن بن عوف مثله
وروي عن ابن عباس انه قال لا يجزيه عدوه اي الصحابة ما وقع فيما بينهم خلافا لا اجماعا ومخالفة للاجماع
ولنا ايضا قالوا الادلة انما توجبه اي الاجماع في الامة اي يوجب حجيته فيهم حال كون الامة عن معقول لزوم
اصابتهم وما ثبت غير معقول المعنى يجب رعاية جميع اوصاف النص فيه والنص يتناول كل اهل الاجماع
فالحاصل انا عرفنا بالنص ان الحق لا يتجاوزهم فان خرج واحد منهم عن الاتفاق جاز ان يكون الحق معه ووضح
ان الحق لم يتعدهم او اكراما لهم معطوف على غير معقول يعني او معقول لزوم اصابتهم لكونه اكراما للكل والاكثر
ليس بكل واستدل المكتفي بالاكثر في انعقاد الاجماع بقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد الموافقة الى المخالفة لانه ماخوذ من شذ البعير وند اذا توحش
بعدما كان اهليا فالشاذ من خالف بعد الموافقة لا من لا يوافق ابتداء واذا عرفت انه ليس المراد من شذ الاول
حينئذ مقابلة الاكثر فيكون المراد من الجماعة الاكثر فالجماعة المذكورة في قوله يد الله مع الجماعة الكل وكذا السواد
الاعظم المذكور في عليكم بالسواد الاعظم الكل اذ هو اعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقا بين الادلة
واستدل المكتفي بالاكثر بانعقاد الامامة عليه اي على اجماع الاكثر في خلافة ابي بكر مع خلاف علي و سعد
بن عبادة وسلمان فلم يعتدوه اي لم يعتد الصحابة بخلاف هولاء الثلاثة رضي الله عنهم اجمعين يدفع بانه
اي عدم اعتداد الصحابة بخلاف هولاء في الاجماع على خلافته انما هو بعد رجوعهم اي هولاء الى ما اتفق عليه
العامة لانه برجوعهم تقرر الاجماع على خلافته وقبله اي قبل رجوعهم خلافته صحيحة بالاجماع على
الاكتفاء في الانعقاد اي انعقاد الامامة ببيعة الاكثر اذ هي كافية في انعقادها بل هي تنعقد بجمع عدل بل
لا ان خلافته قبل رجوعهم مجمع عليها ليستدل به على ان اتفاق الاكثر اجماع ولهذا لا يلزم عدم انعقاد
خلافته كما زعم بعضهم مسئلة ولا يشترط في حجية الاجماع عدالة المجتهد في القول المختار
للمذهب وابي اسحاق الشيرازي وامام الحرمين والغزالي فيتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل
كما يتوقف على العدل لان الادلة المفيدة لحجية الاجماع لا تنافيه اي الاجماع عليها اي على عدالته والحنفية
تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل نص الجصاص على انه الصحيح
عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي الى الجمهور لان
الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اي العدالة اذ الحجية باجماع الامة انما هي بتكريم

لهم ومن ليس بعدل ليس من اهل التكريم وعلى بناه على القول بثبوتها لم يعني معتزل ولوجوب التوقف
في اخباره بما في رايه كذا قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الاية وقال السرخسي والاصح عندي انه ان
كان معلنا بفسقه فلا يعتد بقوله والا يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته
اذ نقطع لمن يموت مرتكبا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار ونحو اصلي لكن امر بالجنة فكذلك في الدنيا
في اعتبار قوله في الاجماع وقيل وقايله امام الحرمين وابي اسحاق الشيرازي يعتبر قوله اي غير العدل
في حق نفسه فقط كاقراره اي كما يصح اقراره في حق نفسه بالمال والجنايات الى غير ذلك ويدفع هذا
القياس بانه اي اقراره معتبر فيما اي في حق نفسه عليه وهذا اي اعتبار قوله فيما نحن فيه له لا عليه
اذ تنتفي حجيته اي الاجماع باظهاره عدم الموافقة فيحصل له شرف الاعتداد به والاعتبار بقبله فلا يبعد
القياس على اقراره وذهب بعض الشافعية الى انه اذا خالف يسال عن ماخذه لجواز ان يحمله فسقه على التبا
من غير دليل فاذا ذكر ما يصلح ماخذا له اعتبر والا فلا واختاره ابن السمعاني وعليه اي على اشتراط عدالة
المجتهد ينبني شرط عدم البدعة اذا لم يكفر بها اي بالبدعة كالخوارج الا الغلاة منهم فانهم من اصحاب
البدع الجلية كما مر في مباحث الجرح ولم يكفروا بسببهم والحنفية قالوا اشترط فيه عدم البدعة اذا دعى
البدعة الناس اليها اي الى بدعته لانه اي كونه داعيا الى بدعته يوجب تعصبا في ذكر المبتدع ومنع
قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على الميل الى جانب الهوى يوجب ذلك التعصب خفة سفهه اي مع
عمل يكون بسببها فيتهم في امر دينه فان لم يدع اليها يكون قوله في غير بدعته معتبرا فيعتبر في انعقاد
الاجماع لانه من اهل الشهادة ولا يعتبر في بدعته لانه يضلل فيها لمخالفته نصا موجبا للعلم وقال الشيخ
ابو بكر الرازي الصحيح عندنا انه لا اعتبار بموافقة اهل الضلال لاهل الحق في صحة الاجماع وانما الاجماع الذي
هو حجة عند الله اجماع اهل الحق الذين لم يثبت فسقهم ولا ضلالهم ووافقه صاحب الميزان والمصنف
حيث قال والحق الاطلاق منع البدعة المفسقة لم اي صحابها يعني ان البدعة المذكورة يمنع اعتبار قول
صاحبها في الاجماع على الاطلاق قال ابو منصور البغدادي قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق
القدرية والخوارج والروافض ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى
اشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الاوزاعي وابو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وذكر ابو
انه قول ائمة اهل الحديث وقال ابن القطان الاجماع عندنا اجماع اهل العلم فامامن كان من اهل الاهواء
فلا مدخل له فيه واختاره ابو يعلى واستقراه من كلام احمد ولنا اي ولكون البدعة المفسقة مانعة
من اعتبار قول صاحبها لم يعتبر خلاف الروافض في الاجماع على خلافة الشيخين ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم لان ادنى حال الرفض انهم فسقة فان قلت كان موجب هذا ان لا يقبل شهادتهم قلت
فسقهم مبني على شبهة او تعمقهم في ذلك ومثل هذا الفسق المبني على الضلال يمنع عن اعتبارهم في
الاجماع المنافي للضلال لكونه لا اهلية لا عن قبول الشهادة المبني على الاحتراز عن تعمد الكذب الاذي ان
الناس اذا لم يجهر بفسقه تقبل شهادته وقد بنا ذلك اي عدم اعتبار خلاف الروافض في الاجماع الذي

لتقرره اي الاجماع من الصحابة وغيرهم على خلافتهم قبلهم اي قبل وجود الروافض فعصوا اي الروافض
به اي بخلافهم له وخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه خلاف الحجة الظنية على استحقاق الخلافة
على سبيل التعين لا خلاف اجماع الصحابة المفيد للقطع بناء على انه كان في المخالفين من الصحابة مجتهد
الا ان لم يكن في المخالفين كمعاوية وابن العاص تمثيل للمخالفين مجتهد فانه على هذا التقدير يلزم ان
يكون خلاف الخوارج خلاف الاجماع وفيه اشارة الى ان كلا منهما مجتهدين ليس بملوم فالقول بان
النزاع بين الفريقين بناء على ان اجتهاد كل منهما ادى الى نقيض ما ادى اليه اجتهاد الاخر ليس على سبيل
القطع بل على سبيل الاحتمال وانما هو اي ما ذكر من ان خلاف الروافض بعد انعقاد الاجماع على خلافة الشيخين
وخلاف الخوارج خلاف الحجة فلا يستدل بخلاف الفريقين على اشتراط العدالة فبعض من يشترطه في الاجماع
ابطال دليل معين على اشتراط العدالة في الاجماع والمطلوب وهو اعتبارها ثابت بالاول وهو ان الدليل
الدال على حجية الاجماع يقتضي العدالة اذ الحجية للتكريم ومن ليس بعدل ليس باهل للتكريم مسالة
ولا يشترط في حجية القطعية كونهم اي المجمعين الصحابة خلافا للظاهرية حيث قالوا الاجماع من بعدهم ليس
بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه ولا احمد قولان احدهما كالظاهرية واصحهما عند
اصحابه كالجمهور لعموم الادلة المفيدة لحجية الاجماع حجية اجماع من سواهم اي الصحابة فلا وجه لتخصيصها
باجماعهم قالوا اي الظاهرية اولا انعقد اجماع الصحابة قبل مجيء من بعدهم على ان ما لا قاطع فيه من
الاحكام جاز الاجتهاد فيه وجاز ما ادى اليه الاجتهاد من احد طرفيه ان يوخذ به فلو صح اجماع من بعدهم
اي الصحابة على بعضها اي بعض الاحكام التي لا قاطع بها لم يجز الاجتهاد فيه اي في ذلك البعض اجماعا
ولم يجز الاخذ بالجانب المخالف لما اجمع عليه ان ادى اليه الاجتهاد فيتعارض الاجماعان اجماع الصحابة على ما ذكر
والاجماع المفروض والجواب ان الصحابة اجمعوا على مشروطه عامه اي كل ما لا قاطع فيه جاز الاجتهاد
ما دام لا قاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه وعدم جوازه في زمانه فلا تناقض
وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي ما لم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع قالوا اي الظاهرية ثانيا
لو اعتبر اجماع غير الصحابة اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة فيما اذا سبق خلاف مستقر لان مخالفة
بعضهم لا يمنع اجماع غيرهم الجواب انما يلزم بطلان هذا من شرط عدم سبق الخلاف المستقر ولو
من واحد في انعقاد الاجماع القطعي لا يلزم من لم يشترط عدم سبق الخلاف او جعل الواحد اي
خلافه معطوف على شرط مانعا من انعقاد الاجماع ممن سواه فان من لم يجعل خلاف الواحد الموجود
في زمان الاجماع صحابيا كان او غيره مانعا عن انعقاده كيف يجعل خلافه وهو معدوم في زمانه مانعا
عنه ويعتبر التابعي المجتهد منهم اي في زمان الصحابة مع موافقته ومخالفته عند انعقاد الاجماع فلا ينعقد
مع مخالفته كما هو مذهب الحنفية والشافعية ورواية عن احمد وقطع اكثر المتكلمين وهو الصحيح واما
من بلغ منهما بعينه درجته اي الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدمه اي عدم اعتباره
فيهم مبني على اشتراط انقراض العصر في حجية الاجماع وعدمه اي عدم اشتراطه فمن اشترط اعتبر

ومن لم يشترط لم يعتبره قال الشارح الآن هنا لا يتم على رأي من يقول فايدة الاشتراط جواز رجوع بعض
المجمعين ودخول مجتهد بحيث قبل انقراضهم امامي فقال فايدته جواز التجويع لا غير فينبغي ان لا يعتبره ايضا
انتهى وكان المصنف لم يلتفت الى هذا التفصيل لانه اذا شرط الانقراض في الانعقاد فقبل الانعقاد
اذا دخل بينهم مجتهد اعتبر لا وجد لعدم اعتباره فتامل وقيل وقايله احمد في رواية وبعض المتكلمين لا
يعتبر التابعي في اجماع الصحابة مطلقا اي سوا كان مجتهدا قبل انعقاد اجماعهم او بعده لنا على اعتبار
التابعي المجتهد فيهم انهم ليسوا اي الصحابة كل الامة دونه اي التابعي لانه مثلهم في الاجتهاد وفي انه [illegible]
امته صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يوجب كون الحق معهم دونه والعصمة انما هي للكل واستدل الثاني
بان الصحابة سوغوا لهم اي للتابعين الاجتهاد مع وجودهم فقد ولي شريح الكوفة وعلي رضي الله عنه
بها [illegible] ابن المسيب المدينة فتاوي وهي مشحونة باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
عطا بمكة والحسن وجابر بن زيد بالبصرة ولولا اعتبار قولهم لما سوغوا لهم قلنا انما يتم الاستدلال
بهذا على اعتباره لم بحث لا ينعقد اجماعهم مع مخالفتهم او بدون موافقتهم لو نقل تسويغ خلافهم اي
التابعين مع اجماعهم اي الصحابة ولم يثبت التسويغ خلافهم للامر اختلافهم كالمنقول عن نزول ابي سلمة
ابن عبد الرحمن بن عوف في صحيح مسلم تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة
زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي
يعني ابا سلمة وليس محل النزاع مسيلة ولا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم
لهم وهم علي وفاطمة والحسنان رضي الله عنهم لما روي الترمذي عن عمر بن ابي سلمة انه لما نزل انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لف النبي صلى الله عليه وسلم عليهم كساء فقال هؤلاء اهل
بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ولا يخفى ان هذا لا يدل على ان غيرهم ليس من اهل
البيت وانما خصهم بين الملك والعالمين بمزيد التكريم لهم ولدفع توهم انهم ليسوا من اهل البيت [illegible]
سكناهم في بيته صلى الله عليه وسلم خلافا للشيعة واقتصر في المحصول وغيره على الزيدية والامامية
فان اجماعهم عندهم حجة للآية فان الخطا رجس فيكون منفيا عنهم فيكون اجماعهم حجة واجيب بمنع كون
الخطا رجسا وانما الرجس العذاب او الاثم او كل مستقذر ومستنكر وليس الخطا منها على ان المراد باهل
البيت هم مع ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ما قبلها وهو يا نسا النبي لستن كاحد من النسا الى آخره
وما بعدها وهو واذكرن ما يتلى في بيوتكن الآية يدل عليه مسيلة ولا ينعقد بالاربعة الخلفا
رضي الله عنهم مع مخالفة غيرهم او توقفهم او عدم سماعهم الحكم عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية واحمد
رواية حتى رد عنهم القاضي ابو حازم ما خالف المخير والناس عبد الحميد بن عبد العزيز على ذوي
الارحام اموالا في خلافة المعتضد بالله بكون الخلفا الاربعة على ذلك يعني فقضيا لها التي بتلك
الاموال لبيت المال مبطلا لنفاذه اي التي بيت المال وقبل المعتضد قضاه بذلك وكتب به
الى الآفاق وكانت تعتد دينا ورعا عالما ممن هو اهل العراق والفرائض والحساب اصله من البصرة

وسكن بغداد واخذ عن هلال الرازي واخذ عنه ابو جعفر الطحاوي وابو طاهر الدباس وغيرهما
وولي بالشام والكوفة والكرخ من بغداد وتوفي في جمادى الاولى من سنة اثنتين وتسعين ومائتين
مسيلة ولا ينعقد بالشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما مع مخالفة غيرهما الى آخر ما ذكرنا آنفا
خلافا لبعضهم لان الادلة المثبتة لحجية الاجماع توجب وقفه اي تحقق الاجماع على غيرهم اي من اهل
البيت في الصورة الاولى وغير الخلفا الاربعة في الصورة الثانية وغير الشيخين في الثالثة وقوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجة والترمذي وحسنه وصححه ابن
حبان والحاكم اسنده لا يدل لانه امر بالاقتدا بهما فانتفى عنهما الخطا ولما لم يجب الاقتدا بهما حال الاختلاف فيما وجب
حال اتفاقهما وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ
رواه احمد وغيره والمراد ابو بكر وعمر وعثمان وعلي كما ذكره البيهقي وغيره وبين دليله مطلقا انه امرهم بالتمسك
بسنتهم علم ان الخطا منتف عنهما اجيب عنه بان الحديثين يفيدان اهليتهما للاقتدا اي اهليته للتقليد
والا رتبة لا تباع المقلدين لهم لا منع الاجتهاد لغيرهم من المجتهدين ليكون قولهم حجة عليهم فلا يعتدوا
على مخالفتهم ويرد عليه اي على هذا الجواب ان ذلك اي اهليته الاقتدا بهم مع الجابه اي الاقتدا
بينهم الاجتهاد لغيرهم ولزوم اتباعهم فيكون قولهم حجة على غيرهم وهذا هو المطلوب الا
ان يدفع بانه اي كلا منهما احاد اي اخبار احاد لا يفيد الا الظن فلا يثبت به القطع بكون اجماعهما
او اجماعهم حجة قطعية واجيب ايضا بمعارضته باصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر
دينكم عن الحميرا اي عايشة رضي الله عنها فان هذين الحديثين يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابي
وقول عايشة وان خالف قول الشيخين والاربعة الا ان الاول اي اصحابي كالنجوم الحديث لم يعرف لما
قال ابن حزم في رسالته الكبرى مكذوب موضوع باطل والامله طرق من رواية عمر وابنه وجابر
وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة اقربها الى اللفظ المذكور ما اخرجه ابن عدي في الكامل وابن عبد البر
في كتاب بيان العلم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي مثل النجوم يهتدى بها
بايهم اخذتم بقوله اهتديتم فلم يصح منها شي قاله احمد والبزار والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه وهو
حديث ابي موسى المرفوع النجوم امنة السما فاذا ذهبت النجوم اتى اهل السما ما يوعدون وانا امنة
لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهبت اصحابي اتى امتي
ما يوعدون رواه مسلم كذا ذكره الشارح وذكر في الحديث الثاني ان الحافظ عماد الدين بن كثير سال
الحافظين المزي والذهبي عنه فلم يعرفاه ونقل عن كثير من الحفاظ مثله وقال الذهبي هو من الاحاديث
الواهية التي لا يعرف لها اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج المزي كل حديث فيه لفظ الحميرا
لا اصل له الا حديثا واحدا في النسائي والثاني اي خذوا شطر دينكم الحديث معناه انكم ستاخذون
فلا يعارضان الاولين والحق ان نقيضا اي تقتضي دليل كل منا القول بحجية اجماع الاربعة والشيخين
الحجية الظنية اما الحجية فللطلب الجازم للاتباع لهم واما الظنية فلانه خبر واحد ورده

ابو سعيد احمد بن الحسين البردعي من كبارهم وقال هذا فيه خلاف بين الصحابة لكن نقل الجصاص عن ابي
حازم انه قال في جوابه لا اعد زيدا خلافا على الخلفا الاربعة واذا لم اعده خلافا وقد حكمت برد هذا
المال الى ذوي الارحام فقد نفذ قضائي به ولا يجوز لاحد ان يتعقبه بالفسخ ومن هنا قيل يحتمل
ان يكون ابو حازم بناه على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الاجماع وفي شرح البديع انه لو انعقد
علما المذهب يجزم بانه مسئلة لا ينعقد باهل المدينة وحدهم خلافا لمالك انكر بعض
مذهبه ابن بكير وابو يعقوب الرازي وابو بكر بن منيات والطيالسي والقاضي ابو الفرج والقاضي
ابو بكر قيل مراده اي مالك ان روايتهم مقدمة اي روايته غيرهم ونقل ابن السمعاني وغيره
ان للشافعي في القديم ما يدل على هذا وقيل محمول على المنقولات المستمرة اي المتكررة الوجود من غير
انقطاع كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها وقيل بل صحيحة على العموم في المستمرة
وغيرها وهو راي اكثر المغاربة من اصحابه وذكر ابن الحاجب انه الصحيح قالوا وفي رسالة مالك الى
ليث بن سعد ما يدل عليه وقيل المراد الصحابة وقيل المراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم
وعليه ابن الحاجب لنا الادلة المثبتة لحجية الاجماع توقفه اي تحقق الاجماع على غيرهم
اي غير اهل المدينة لان اهلها ليسوا كل الامة ولا يستدلوا لهم اي المالكية بان العادة قاضية
بان مثل هذا الجمع المحصور اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها
حتى لو انتفى عددهم او اكثر متفرقين في البلاد لم يتغير العادة بذلك بان العادة قاضية بان
هذا الجمع المحصور اراد به انحصارهم في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها حتى لو انتفى عددهم
او اكثر متفرقين في البلاد ولم تتغير العادة بذلك مع اجتهادهم يتشاورون ويتناظرون في
الواقعة التي لا نص فيها واذا اجمعوا على حكم لا يجمعون الا عن مستند راجح فيكتفى باجماعهم
يمنع فقدانها اي العادة به اي باجماعهم عن راجح دون سائر علما الامصار اذ لا دليل بينة
الفرق بينهما بحيث يكون اجماع اهل المدينة وحدهم مفيدا للقطع واجماع بلد اخر لا يكون مفيدا
لذ في الشرح العضدي فان قيل لا انه تسلم العادة في اتفاق مثلهم عن راجح لانهم بعض الامة فيجوز
ان يكون متمسك غيرهم لرجح فرد راجح لم يطلع عليه البعض قلنا لا نعرف العادة قاضية باطلاع
الكل ويرد ذلك بل اطلاع الاكثر والاكثر كاف في تتميم دليلنا بان يقال اذا اوجب اطلاع الاكثر
امتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد ويكون ذلك الاكثر بجميعهم ما فيهم احد منهم والاحتمالات
البعيدة لا ينفي الظهور انتهى والى نفيه الجلالة اشار بقوله ودفع المنع بان المراد منه ان العادة
قاضية الى اخره قاضية باطلاع الاكثر ثم الشارح ان معناه قاضية في انعقاد الاجماع انه
لا ينعقد على حكم الا باطلاع الاكثر من المجتهدين على دليله انتهى فلزم من كلامه ان اطلاع الاكثر
على دليل الحكم انما هو على تقدير انعقاد الاجماع فينتاك له مراد ذلك اما اجماع الامة او اجماع مثل
هذا الجمع المحصور والاول خروج عن البحث لان المفروض اجماع اهل المدينة لا اجماع الامة حتى يلزم

اطلاع الاكثر ويتفرع عليه قوله فامتنع ان لا يطلع عليه من اهل المدينة احد بان لا يكون في الاكثر
احد منهم اذ امتناع عدم اطلاع احد من اهلها لامتناع ان لا يكون احد منهم من جملة الاكثر على تقدير
اطلاع الاكثر واطلاع الاكثر على تقدير اجماع الامة وهو غير معلوم والثاني وهو لزوم اطلاع الاكثر
عند اجماع مثل هذا الجمع لا وجه له اذ لا يلزم عادة بين اتفاق مثل هذا الجمع وبين اطلاع اكثر
الامة على دليل الحكم فالحق ان المعنى ان كل حكم لا بد له من دليل راجح في نفس الامر وقد جرت العادة ان
اكثر المجتهدين على دليل الحكم فالحق ان المعنى ان كل حكم لا بد له من دليل راجح في نفس الامر وقد
جرت العادة ان اكثر المجتهدين من الامة يطلعون على ذلك الراجح وعدم وجود واحد من اكثر المجتهدين
في المدينة احتمال في غاية البعد وعلى تقدير وجود واحد منهم فيها وهو عالم بالراجح يخبر به
سائر اهلها لان المفروض اجتهادهم وتشاورهم وتناظرهم كما عرفت والله اعلم والاحتمال البعيد
لا ينفي الظهور وهنا الجواب انحطاط لاجماع اهل المدينة عن كونه حجة قطعية الى كونه حجة
ظنية لا انه يجعله اجماعا قطعيا ونقل السبكي عن اكثر المغاربة انه ليس بقطعي بل ظني يقدم على
خبر الواحد والقياس ومن القطعي ان تقديم الخبر اولى فان قيل يلزم مثله من انعقاد الاجماع بمثل
هذا الجمع الى اخره في اهل بلدة اخرى كمكة والكوفة كذلك اي لقضا العادة باطلاع الاكثر الى
اخره التزم موجبه وصار الحاصل من اتفاق مثلهم حجة يحتج به عند عدم المعارض عن خلاف
مثلهم مسئلة اذا افتى بعضهم اي المجتهدين بمسئلة اجتهادية او قضى بعضهم به واشتهر بين اهل
عصره وعرف الباقون اي جميع من سواه من المجتهدين ولم يخالف في الفتيا في الصورة الاولى وفي القضا
في الصورة الثانية قبل استقرار المذاهب في تلك الحادثة واستمر الحال على هذا الى مضي مدة
التامل وهي على ما ذكره القاضي ابو زيد حين ينتهي للساكت الوجه فيه وفي المراد وداد تا على
اخر المجلس اي مجلس بلوغ الخبر وقيل تقدر بثلاثة ايام بعد بلوغ الخبر ونقل عليه اشار ابو بكر
الرازي حيث قال فاذا استمرت الايام عليه ولم يظهر الساكت خلافا مع العناية منهم بامر الدين
وحراسة الاحكام علمنا انهم انما لم يظهروا الخلاف لانهم موافقون له وعنه انه انما يكون دلالة
على الموافقة اذا انتشر النقل ومرت عليه اوقات يعلم في مجرى العادة ان لو كان هناك مخالف
لاظهر الخلاف وعلى هذا الاعتقاد ولا تقية اي خوف يمنع الساكت من المخالفة فاكثر الحنفية واحمد
وبعض الشافعية كابي اسحاق الاسفرايني ان هذا اجماع قطعي وابن ابي هريرة من الشافعية
هو في الفتيا كذلك اي اجماع قطعي لا في القضا قال الشارح ذكره ابن السمعاني والآمدي
وابن الحاجب عنه والذي في المحصول ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والا فنعم
والفرق بين التقليد والاتحاد لا يلزم من صدوره عن الحاكم ان يكون على وجه الحكم فقد يفتي
الحاكم بانه يعتقد اخرى انتهى ولم يظهر لي فرق بينهما اذ المتبادر من كون القائل حاكما ان يكون
ما كان في قوله والذي يظهر لي ان سكوتهم لا يدل على موافقتهم اياه لجواز القضا بالادي المجتهد

اجتهاده

وان كان مخالفا لراي غيره فقضاه صحيح ولبس عليهم انكاره لانه ماكد رايه بالقضا بخلاف الفتوى لانها لم تتاكد برو غيره مافيه فضلا عن ان يكون اجماعا وبه قال ابن ابا **وعن الشافعي ليس بحجة**

والباقلاني وداود وبعض المعتزلة والغزالي بل ذكر الامام الرازي والآمدي ان هذا مذهب الشافعي والسبكي الاكثرون من الاصوليين نقلوا ان الشافعي قول السكوتي ليس باجماع ولا حجة

الباجي وذكر انه اظهر اقوال الشافعي الباجي وهو قول اكثر المالكية والقاضي عبد الوهاب من الذي ينتحله مذهب اصحابنا وقال ابن برهان اليه ذهب كافة العلما منهم الكرخي ونصره ابو الشفعا

وابن نبيل المدوبي والرافعي انه المشهور عند الاصحاب والنووي انه الصواب **وقال الجبائي اجماع بشرط الانقراض** للعصر وهو رواية عن احمد ونقله ابن فورك عن اكثر اصحاب مذهبه والرافعي

انه اصح الاوجه **ومختار الآمدي** والكرخي والصيرفي وبعض المعتزلة كابي هاشم **اجماع ظني او حجة ظنية** وقيل ان كان الساكتون اقل كان اجماعا والا فلا وهو مختار الجصاص وقيل ان وقع في شي تفوت استدراكه

من اراقة دم او استباحة فرج فاجماع والا فحجة وذهب الروياني الى هذا التفصيل فيما اذا كان في عصر الصحابة والحق الماوردي التابعين بالصحابة في ذلك وذكر النووي انه الصحيح **قال الحنفية لو شرط**

سماع قول كل من المجمعين **انتفى الاجماع لتعذره** اي سماع قول كل **عادة** قال الشارح قال الشيخ رضي الله

ليس في وسع علما العصر من الذين كانوا قبلهم بقرون من هو ساقط عنهم لان المعتذر كالممتنع وكذا انفد

السماع عن جميع علما العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن

الاجماع غير منتف امنه وانت خبير بان الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع

علما العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالمحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين

السكوتي والقولي حينئذ بالنتيج لكيفية وقرعه **وايضا العادة في كل عصر افتا الاكابر وسكوت**

الاصاغر تسليما وللاجماع على انه اي السكوتي **اجماع في الامور الاعتقادية فكذا** الاحكام **الفرعية**

بل يثبت ههنا بطريق اولى قال **النافون لحجيته مطلقا** اي قطعا وظنا **السكوت يحتمل غير الموافقة**

من خوف او تفكر او عدم اجتهاد او تعظيم للفتي بل فلا يكون اجماعا ولا حجة مع قيام هذه الاحتمالات

اجاب الظني اي القائل بانه اجماع ظني **بانه** اي السكوت **ظاهر في الموافقة** للفتي والقاضي **ويجب**

اي ما السكوت في غير الموافقة مماذكر **احتمالات** غير ظاهرة وهي **لا تنفي الظهور** واجاب **الحنفية**

بانه انتفى الاول وهو السكوت **للخوف بالفرض** حيث قلنا ولا تقية **وانتفى ما بعده** وهو السكوت

للتفكر **بمضي مدة التامل** فيه **عادة و** السكوت **للتعظيم بلا تقية فسق** لترك الواجب الذي

هو الرد لان الفتوى او القضا اذا كان غير حق يكون منكرا واوجب الرد فلا ينسب الى المتدين ولا سيما

ائمة الدين **وما روي عن ابن عباس في سكوته عن عمر في العول** من قوله **كان مهيبا فهبته** اي الحنفية

كفخر الاسلام والقاضي ابي زيد **صحته** عنه نقلا **لانه** اي عمر رضي الله عنه **كان تقدمه** اي ابن عباس

على كثير من الاكابر وسبب له عن مسائل ويستحسن قوله فعنه كان عمر يدخلني مع اشياخ بدر فكان

بعضهم وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابنا مثله فقال عمر انه ممن قد علمتم فدعي ذات يوم

فادخلني معهم فما رايت انه دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح

فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذلك

تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه له قال

اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا فقال عمر ما اعلم

منها الا ما تقول رواه البخاري وعنه قال دعا عمر اشياخ الاشياخ من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم

ذات يوم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في ليلة القدر التمسوها في العشر الاواخر

وترا ففي اي الوتر ترونها فقال رجل برايه انها تاسعة سابعة خامسة ثالثة فقال يا ابن عباس تكلم

قلت اقول برايي قال عن رايك اسالك قلت اني سمعت الله اكثر من ذكر السبع فذكر الحديث وفي اخره

قال عمر اعجزتم ان تقولوا مثل ما قال هذا الغلام الذي لم يستو شؤون راسه اخرجه الاسماعيلي في مسند

عمر والحاكم وقال صحيح الاسناد الى غير ذلك **وكان عمر رضي الله عنه الين للحق** واشد انقيادا له من غيره

وعنه رضي الله عنه **لا خير فيكم ان لم تقولوا** يعني كلمة الحق **ولا خير في ان لم اسمع** ذكره في التقويم

وغيره **وقصة منع المراة في نهيه عن مغالاة المهر شهيرة** رواه غير واحد منهم ابو يعلى الموصلي بسنده

فيه عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم

في صداق النسا وقد كان الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم

فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها فلا اعرفن ما زاد رجل

في صداق امراة على اربعمائة درهم قال ثم نزل فاعترضته امراة من قريش فقالت قال نعم قالت اما سمعت الله يقول واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه

شيئا فقال عمر اللهم عفوا كل احد افقه من عمر قال ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس اني كنت نهيتكم ان

تزيدوا للنسا في صدقاتهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي من ماله ما احب قال الشارح لكن في صحة اعتذار

ابن عباس عن ترك مراجعة عمر بالمهابة نظر فقد روى الطحاوي واسماعيل بن اسحاق القاضي في الاحكام

عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر بن الحدثان على ابن عباس رضي الله عنهما بعدما

ذهب بصره فتذاكرنا فرائض المواريث فقال ابن عباس اترون من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال

نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف ونصف فاين الثلث فقال زفر من اول من اعال الفرائض قال عمر

قال ان ما ينبغي ان تشير عليه بهذا الراي قال هيبته الله قال شيخنا الحافظ فقد يحسن ان يجاب وان قلت

كيف منع المهابة عن اظهار الحق قلت العلم بانه علم الراي فيه واجتهاد ذهب اليه الجمهور واستحسنه

ولم يرجع عن ذلك فلا فائدة في المناظرة والمحاجة معه والاحتشام والاجلال منعه عن امر علم عدم فائدته ولم

يكن الاحتمال موجودا وهو ان يرجع بمناظرته وقيل يحكى انه لم يكن اذ ذاك في درجة الاجتهاد **وقد**

يقال السكوت عن انكار **المنكر مع القدرة** عليه **فسق وقول المجتهد ليس اياه** اي منكرا **فلا**

يجب على المجتهد الساكت **اظهار خلافه** في السكوت واظهار الخلاف وجه **ا فيكون السكوت** عن انكار

اي فلان المجتهد الذي ... او القاضي

المالكية

فيقابل الاصح اي المجتهد الساكت مخير بين السكوت واظهار الخلاف وهذا في الخلاف الاعتقادي فانه اي
المجتهد فيه مكلف باصابة الحق عنده اي عند الحق اذا الذي به عن اجتهاده منكر فامتنع السكوت
منه لجواز ان يكون ساكتا عن منكر فيفسق الا ان كان يناله يجب على الساكت اظهار خلاف قول المفتي والقاضي
في الفروع ايضا لتجويزه اي المجتهد الساكت رجوع المفتي او القاضي اليه اي الى قوله لحقيته
اي حقيته قول الساكت في اعتقاده وربما ان يظهر ذلك عند المفتي او القاضي فيرجع اليه وقد يقال ان مطلق
التجويز لا يقتضي وجوب اظهار الخلاف كيف وصريح ان الكلام في الافتاء والقضاء واجب العمل في حق
المفتي والقاضي وان كان خطأ في نفس الامر وسيشير اليه الشارح على انا سنذكر من البرهان
ان الفعلي والاعتقادي في الجواب سوا على قول اهل السنة والقائل بان المجتهد قد يخطي ويصيب واذن
اي واذا كان الاظهار واجبا للتجويز المذكور نقض لمعاذ في جلد الحامل التي زنت لما هم بجلدها
عمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا لا ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر
للوجوب اي بسبب وجوب اظهار المخالفة على المجتهد فيبطل به تفصيل ابن ابي هريرة المشار
اليه بقوله وابن ابي هريرة كذلك لا في القضا لكنه اي وجوب اظهار المخالفة اذا جوز رجوعه اليه ممنوع
لان التجويز غير مسلم وليس ما ذهب اليه المجتهد الاول معلوم البطلان وان كان خطأ فالعمل به صحيح بظن
ولا نسلم ان قول معاذ يدل على الوجوب واليه اشار بقوله وقول معاذ اختيار لاحد الجائزين السكوت
واظهار المخالفة او اظهار المخالفة واجب في خصوص هذه المادة لما فيه من صيانة نفس محترمة عن
تعريضها للهلاك وقوله اي ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم بخلاف الفتوى فانها تنكر فلا
يكون السكوت في القضاء دليل الموافقة بل في الفتوى دليلها وقوله مستأجره بعد استقرار
المذاهب لا قبل والترك اغا صرحيا فيه مستفاد هذه العبارة ان الفرق بينهما بالانكار وعدمه بعد
الاستقرار مسلم واما قبله فكلاهما ينكر ولا يخفى ان استقرارها انما يكون سببا لعدم الانكار في
الحكم لان المذاهب اذا تقررت وعرف كل اهل مذهب لا وجه للانكار على صاحب مذهب في العمل على
موجبه وهذه العلة مشتركة بين الحكم والفتوى فلا وجه للفرق بعد الاستقرار ايضا اللهم الا ان يقال
ارتباط الظرف بالقبل باعتبار عدم الفرق والحكم فقط لا باعتبار التفرقة بينهما فتأمل وقول الجبائي
في اعتباره الاجماع السكوتي بشرط الانقراض الاحتمالات المذكورة من الخوف والتفكر وغيرهما تضعف
بعد الانقراض لبعد استمرارها منه المانع الى انقراض عصرهم لا قبله اي الانقراض ممنوع بل
الضعف انما يتحقق بعد مضي مدة التأمل في مثله اي في مثل ذلك الفعل عادة وفي المحقق
اشارة اليها في الشرح العضدي من قيد قطعيته اي الاجماع السكوتي بما اذا كثر وقوع
تلك الحادثة وتكرر تكررا يكون فيما تعم به البلوى وهو اي هذا التقييد او هو هكذا في
نسخة اعتمد عليها وفي نسخة الشارح وحينئذ اي يحتمل ان يكون مفيدا للقطع معهوده على ما فسره قال
السبكي بتكرار الفتيا مع طول المدة وعدم المخالفة يفضيها الى القطع وهو مقتضى كلام امام الحرمين

مسئلة اذا اجمع على قولين في عصر لم يجز احداث قول ثالث فيها
عند الاكثر منهم الامام الرازي في المعالم ونص عليه محمد بن الحسن والشافعي في رسالته وخصه اي عدم
جواز احداث ثالث بعض الحنفية بالصحابة اي بما اذا كان الاجماع على قولين منهم فلم يجوزوا لمن بعدهم
احداث ثالث فيها ومختار الامدي وابن الحاجب يجوز ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القولان والا يجوز
ان رفع مجمعا عليه كرد المشتراة بكرا بعد الوطي بسبب عيب قبل الوطي كانها عند البائع
علم المشتري بعد الوطي فقيل لا يردها وقيل يردها مع الارش اي ارش البكارة لا بكارة يردها
مجانا اي بغير ارش البكارة لانه قول ثالث رافع لمجمع عليه نقل الاول عن علي وابن مسعود والثاني
عن عمر وزيد بن ثابت وانهما قالا يردها معها عشر قيمتها ان كانت بكرا ونصف عشر قيمتها ان كانت ثيبا
فقد اتفقوا على عدم ردها مجانا قال الشارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فان الذي
يروى عنهم ذلك من الصحابة لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن
عبد العزيز والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين والثالث عن
الحارث العكلي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي ومقاسمة الجد الصحيح وهو الذي لا
يدخل في نسبته الى الميت انثى الاخوة لابوين او لاب وحجبه الاخوة فلا ايثار لهم ثالث اي حرمان الجد
لانه قول ثالث رافع لمجمع عليه لاتفاق القولين على ان للجد حظا من الميراث وانما الخلاف في قدره
ونقل الشارح عن شيخه المذكور في هذا المثال ايضا فيه لا ان الثلاثة مشهورة عن الصحابة مجيبة
ثم عن ابي بكر الصديق وعمر وعثمان وابن عباس وابن الزبير وغيرهم وانه رجع بعضهم الى المقاسمة
وهو قول الاكثر وجاء مثله عن زيد بن ثابت وعلي بن ابي طالب وعبد الرحمن بن غنم ثم رجع زيد
وعلي الى المقاسمة ثم قال اللهم الا ان يثبت اجماع من بعدهم على بطلان الثالث الذي هو الحرمان
فلا يسمع بعد ذلك بناء على ان الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع لحملها كما عليه عامة اهل العلم من الصحابة وغيرهم او بابعد الاجلين من الوضع ومضي
اربعة اشهر وعشر كما روي عن علي وابن عباس لا بانقضاء عدتها بالاشهر فقط لانه قول
ثالث رافع لمجمع عليه لانه اذا مضى الاشهر ولم تضع الحمل اتفق الفريقان على عدم مضي العدة اما على القول
بالوضع فظاهر واما على القول بالابعد فان الابعد انما يتحقق بالوضع وكالفسخ للنكاح بالعيوب
من الجنون والجذام والبرص والجب والعنة والقرن والرتق وعدم الفسخ بها ومن زوجة وابوين
او زوج وابوين للام ثلث الكل او ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين يجوز فيهما قول ثالث وهو
التفصيل في العيوب قال الشارح والاقوال الثلاثة فيها مشهورة عن الصحابة وبين الزوج والزوجة
فان التفصيل في كل من هذين لا يرفع مجمعا عليه لانه وافق في كل صورة قولا وطائفة كالظاهرية
وبعض الحنفية يجوز احداث ثالث مطلقا سواء كان المجموع على قولين الصحابة وغيرهم وسواء
رفع الثالث مجمعا عليه او لم يرفع قال الامدي انما يجوز الاحداث اذا لم يرفع مجمعا عليه لانه لم يخالف

مجمعا عليه وهو اي خلاف المجمع عليه المانع من الاحداث لانه خرق للاجماع ولم يوجد بل الثالث حينئذ
وافق كلا من القولين في شيء اذ حاصل التفصيل كون المفصل مع اهل الفريقين في صورة ومع الآخر
في غير تلك الصورة وما كان هيهنا مظنة وهو ان الطائفتين اجمعتا على عدم التفصيل فالتفصيل
خلاف الاجماع قال وكون عدم التفصيل مجمعا ممنوع بل هو اي الاجماع على عدم التفصيل القول به
اي بعدم التفصيل والغرض انهم سكتوا عنه بل يجوز عدم خطوره ببالهم فكيف يكون مجمعا عليه لهم
والا اي وان لم يكن الامر كذلك بان يكون السكوت عن النفي قولا بعدمه امتنع القول فيما يحدث اي في
مسئلة لم يقع ذكرها بين العلماء في الزمان السابق وليس لاحد منهم قول فيها اذ كان عدم القول
قولا بالعدم اي بعدم القول على ذلك التقدير فذلك باطل اجماعا فان قلت فرق بين ان لم يكن للمسئلة
ذكر اصلا وبين ان يقع الاجتهاد فيها والاستقصاء في طلب الصواب فيها ثم ينحصر ما ادى اليه اجتهاد في
القولين قلت مع ذلك لا يلزم ان يخطر التفصيل ببالهم فلم يرتضوا به ليكون قولا بعدمه قلنا على
المختار وهو عدم جواز احداث الثالث مطلقا لو جاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه اي
التفصيل لانه اي التفصيل لا عن دليل ممتنع بل عن دليل وحينئذ فان اطلعوا اي المطلقون عليه اي
على ذلك الدليل وتركوه او لم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل
لزم خطاؤه اي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صوابا لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدي العصر
السابق اخطأوا بترك العمل به علموه او جهلوه والتالي اي خطاؤهم منتف والا يلزم اجتماع الامة في ذلك
العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صوابا واذا كان دليل التفصيل خطأ فالقول من حيث
ثالثا بالتفصيل كان اولى بالخطأ اذ في التفصيل موافقة كل من القولين في شيء ومنع عوفتنه والمانع من
احداث القول الثالث لم يجوز في المخالفة للاجماع عليه لجواز ان يكون ما نعرفه بانه لو صح لزم خطأ الكل
لما عرفت مع انا نعلم ان المطلق من الفريقين بنفي التفصيل لانه يعمل الحق ما ذهبت اليه لا بنفيه
اي نفي التفصيل اطلاقه اي المطلق فيكون بمنزلة التنصيص على نفي التفصيل من الكل واما قولهم اي الاكثر
بانه لو جاز التفصيل يلزم تخطئة كل فريق لكونهم لم يفصلوا فيلزم تخطئتهم اي الامة كلها وهو غير
جائز للنص على انها لا تجمع على الضلالة فالتفصيل غير جائز فدفع بان الممتنع في النص تخطئة الكل فيما
اتفقوا عليه لا تخطئة كل اي كل فريق من الكل في غير ما اخطأ فيه وفي بعض النسخ في غيرها اخطأ فيه الآخر
ولا نسلم التفصيل من هذا القبيل قال البيضاوي وفيه نظر ولم يبينه ووجهه الاسنوي وغيره بان الادلة
المقتضية لعصمة الامة عن الخطأ شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له اصل مختلف فيه وهو انه
هل يجوز انقسام الامة الى شطرين كل شطر مخطئ في مسئلة الاكثر انه لا يجوز واختار الآمدي وابن
الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المحذور حصول الاجتماع منها على الخطأ اذ ليس كل فرد من الامة
بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخطأ غير خطأ صاحبه فلا اجماع انتهى قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد
من الضلالة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة الضلالة الشخصية اذ لو حمل على مطلق الضلالة

لزم كون ثم اشتملت للصورتين والله اعلم قال المجوزون مطلقا اختلافهم اي المجمعين على قولين دليل التسويغ
ما يؤدي اليه الاجتهاد فيها الدالة على كونها اجتهادية والتسويغ المذكور من لوازمه فلا يكون اجماعهم
على قولين المتضمن ذلك التسويغ مانعا من احداث ثالث فيها بل مسوغا له اجيب بان اختلافهم
دليل تسويغ ذلك بشرط عدم حدوث اجماع مانع من الاجتهاد وههنا قد حدث ضمنا لان كلا من
الفريقين ينفي قول الآخر وكل قول سوى قوله فاختلفا في القولين واتفقا فيما سواهما نفيا والقول الثالث
مما سواهما قالوا اختلفوا في حكم حادثة ثم اجمعوا بانفسهم على قول واحد فيه وانت خبير بانه لولا ان
هذا الكلام ذكر في مقام المنع كان يقال لا قياس للاجماع الضمني المشكوك فيه على الاجماع الصريح المقطوع
به كيف والمتبادر من الاجماع المذكور في لا تجتمع امتي اعني هو الصريح قالوا اي المجوزون مطلقا ايضا
لو لم يجز احداث قول ثالث لانكر اذ وقع لكنه وقع فلم ينكر فان الصحابة للام ثلث ما بقي بعد فرض
ان وجبت فيهما اي في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين وقال ابن عباس لها ثلث الكل فيهما
روى الدارمي عنه وعن علي ايضا فاحدث ابن سيرين وغيره وهو جابر بن زيد ابو الشعثاء كما ذكر
الجصاص ان للام في مسئلة الزوج والابوين كابن عباس اي كما عين لها وللام في مسئلة
الزوجة مع الابوين كالصحابة وعكس تابعي آخر وهو القاضي شريح كذا في الكافي ففي مسئلة الزوج
كالصحابة وفي مسئلة الزوجة كابن عباس ولم ينكر احداث كل من هذين القولين والا لو انكر فنقل
ولم ينقل اجاب الفضل بانه اي هذا التفصيل من قسم الجائز احداثه اذ لم يرفع مجمعا عليه واما
مطلقا المنع فمنع كل من انتفاء الانكار ولزوم النقل لو انكر ولزوم الشهرة لو نقل بل يجوز
ان يكون انكر ولم ينقل الانكار ويجوز ان يكون نقل ولم يشتهر فان مثل هذا ليس مما تتوفر الدواعي
على حكاية انكاره وفيه تامل مسئلة قال الجمهور اذا اجمعوا اي اهل عصر على دليل
لحكم او تاويل جاز احداث غيرهما في الشرح العضدي اذا استدل اهل العصر بدليل او اولوا تاويلا
فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل آخر لم يقولوا به الاكثرون على انه جايز وهو المختار ومنعه الاقلون
هذا اذا لم ينصوا على بطلانه واما اذا نصوا فلا يجوز اتفاقا انتهى وههنا القيد لم يصرح به المصنف لظهوره
اذ لا يستلزم احداث غيرهما على تقدير التنصيص خلاف الاجماع وهو المختار لعقيل لا بحث لنا ان كلا
من الدليل والتاويل قد يوجد غير ما ادركوه ولم يخالف اجماعا لان عدم القول بذلك الدليل او التاويل
ليس قولا بالعدم اي بعدمه حينئذ لجواز لوجود المقتضي وعدم المانع بخلاف عدم التفصيل في مسئلة
واحدة المذكور في المسئلة السابقة لانه اي اهل المطلقين قول لا بحكم التفصيل لبطلان دليله اي
التفصيل وهذا القول ليس بتصريح منه بل بما ذكرنا من انه لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطائه الى
آخره ويرد عليه ان المطلق صاحب احد القولين في المسئلة الواحدة كابن عباس فيما سبق وكيف يتصور
منه ان يقول بلسان الحال لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطائه الى آخره فيما نقلته يعلم ان التفصيل
باطل اجماعا فهو معلوم الخطأ عنده فهو يقول لو فرض جوازه كان مع العلم بخطائه والاظهر ان يقال

وقوله ماذكرنا اشارة الى ما قلناه مع انا نعلم ان المطلق ينبغي التفصيل الى اخره وذلك لانه يبعد ان الحق ما ذهبت
اليه لا يعين فافهم وكذا المطلق الاخر يحتمل مثل ذلك القول بدليل او تاويل فيلزم من الاصابة له
خطاهم اي الامة وايضا لو لم يجز اصابة كل من الدليل والتاويل لانكر احدا الاخر ولكنهم
وهم لا يسكتون عنه لكن لم ينكر بل كل عصر اي ما عداه كل منهما يتعذرون ويعيدونه ذلك فضلا قال
مانعوا جوازه صوابا نه عن سبيل المؤمنين اذ سبيلهم الدليل او التاويل السابق فرد عليهم وابتاع عن
سبيلهم ابتاع خلاف ما قالوه مجمعين عليه كما هو المتبادر من المبادرة لا ما لم يتعرضوا له كما يخفى فيه
ان المحدث لما يترك دليل الاولين ولا تاويلهم وانما ضم دليلا وتاويلا الى دليلهم وتاويلهم كذا ذكره
الشارح ولا يخفى انه لا يستقيم الا اذا لم يكن ما احدثه مستلزما لبطلان ما قالوه قالوا اي مانعوا
جوازه قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي بكل معروف للاستغراق فلو كان
الدليل او التاويل معروفا لامروا اي الاولون به اي بذلك الدليل او التاويل لكنهم لم يامروا به فلم يكن
معروفا فلم يجز المصير اليه عورض الدليل المذكور بانه لو كان الدليل او التاويل منكرا لنهوا عنه لقوله
تعالى وتنهون عن المنكر مسئلة لا اجماع الا عن مستند اي دليل قطعيا او ظنيا اذ رتبة
الاستقلال باثبات الاحكام ليست للبشر كذا ذكره الشارح وفيه نظر لانه على تقدير اجماعهم على حكم
يصيبون ذلك حقا بالادلة الدالة على نفي ضلالة الامة فلا يلزم الاستقلال فافهم والا لو لم يحتج الاجماع الى
مستند انقلبت الاباطيل وهي مجموع اقوال اهل الاجماع صوابا اذا اجمع على خطا ان لم يكن صوابا
ثم بين وجه الانقلاب بقوله لانه اي ما اجمع عليه بلا مستند قول كل احد من كل الامة وقول كل فرد منهم
بلا دليل محرم فيثبت بهذه المقدمة كون مجموع الاقوال اباطيل وبالمقدمة الاولى انقلابها صوابا
لعدم اجتماعهم على الضلالة وقد يقال لا نسلم امتناع انقلاب الاباطيل صوابا الا ترى ان صاحب الترتيب
اذا فاتته صلاة ولم يقضها وصلى بعدها خمس صلوات وقد يحكمنا بفساد الكل ثم اذا صلى السادسة
انقلبت صحيحة وله نظاير غير هذا فتامل واستدل لهذا القول المختار بانه يستحيل الاجماع عادة
من الكل لا لداع يدعو الى الحكم من دليل او امارة كالاجتماع اي كاستحالة اجتماعهم على اشتهاء طعام
واحد ودفع هذا الاستدلال بانه اي الاجماع لا يمتنع ان يكون بسبب دليل بل يجوز ان يكون بخلق العلم الضروري
الدليل الاول وهو لزوم انقلاب الاباطيل صوابا بانعقاده العلم الضروري صدق فلا يصدق على قول
واحد منهم انه محرم اذ هو مبني على تقدير عدم الدليل وعدم العلم الضروري فليس الجواب ان الدليل الثاني جميع
اذا انتفى الاول كان في اثبات المطلوب بل الجواب انه اي امتناع الخلق الضروري فرض غير واقع باضافة
فرض الى غير واقع او بتوصيفه به والمراد به مفروض غير محتمل الوقوع والاحتجاج بعدم الوقوع لا يفيد عدم
جواز الاجماع بلا مستند الا ان يكون المطلب عدم الوقوع لا عدم الجواز لان كونه تعالى خاطب بكذا
لا يدرك في الحكم الشرعي فلا هو حكم لانه خطاب الله المتعلق بفعل العبد وهو لا يثبت شرعا بضرورة
عقلية اي بثبوتها بطريق البداهة من غير ما قد سمعي بل يثبت بالسمع اي بالدليل السمعي والقرآن

البحث

انتفاء لا يجب البحث المطلق لان ماخذ الاحكام مضبوطة محصورة اجماعا والضرورة لسبب منهما
والكلام فيه ثبوته عند كل واحد من المجمعين قبل انعقاد الاجماع ولعل الفرق بين الدعوة بجزم الدال الغلب
فالالهام في الغالب من الله سبحانه ابتداء ولا يظهر الفرق بين هذا الالقاء وبين ذلك العلم الضروري
الحاصل بغير سبب من الاسباب وهل هو الا القاء من الله في القلب وكونه الالهام بطريق الفيض بخلاف
ذلك غير ظاهر والالهام ليس بحجة الا من نبي قالوا اي المجوزون لو كان الاجماع عن سند لم يفد
الاجماع للاستغناء بالسند عنه اجيب بان فايدته اي الاجماع حينئذ التحول من الاحكام الظنية
الى الاحكام القطعية وهذا اذا كان السند ظنيا واما اذا كان قطعيا فالفايدة تاكيد القطع واثبات
الحكم بكل منهما وسقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته وسيشير الى بعضها على انه اي نفي
فايدة الاجماع عن دليل يستلزم لزوم نفي المستند لايجابه كونه عن غير دليل ولا قايل به
لانهم يقولون لا يجب المستند لا انه يجب عدمه ثم يجوز كونه اي المستند قياسا خلافا للظاهرية
وابن جرير الطبري اما الظاهرية فلا يستغرب منهم بناء على انهم لا يقولون بالقياس واما ابن جرير فهو
قايل بالقياس وبعضهم اي الاصوليين يجوزه اي كونه من قياس عقلا ويقول لم يقع لنا لا مانع
يتبدل اي لا يوجد شي يعرض مانعا عن كون القياس سند الاجماع الا الظنية اي كونه دليلا ظنيا بان
قيل كيف يكون الظني سبب انعقاد قطعي وليست الظنية مانعة عن ذلك كالامارات اي كاخبار الاحاد فانه
ظني في البديع لا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الاحاد ووقع قياس الامامة الكبرى للصديق
على امامة الصلاة مستند اجماع الصحابة عليها فانه صلى الله عليه وسلم عين ابا بكر رضي الله عنه اماما
للصلاة كما في الصحيحين وغيرهما وقال ابن مسعود لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم قالت الانصار منا
امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال الم تعلموا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر ان
يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله ان نتقدم ابا بكر حديث حسن
اخرجه احمد والدارقطني عن النزال بن سبرة وعن علي رضي الله عنه لنحو هذا فيما لمحتا عن ابي بكر
قال ذاك رجل سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصلاة
رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا وفيه اي كون مستند هذا الاجماع القياس نظر لانهم اي الصحابة
اثبتوه اي كونه خليفة بالاولى اي طريق افادته الدلالة في اصطلاح الحنفية ومفهوم الموافقة
في اصطلاح الشافعية وقد مر تفسيره غير مرة ومرجعه النص لا القياس لكن ما تفرع فيه الاجماع
مستند الى القياس حد الشرب للخمر فانه ثمانون باجماع الصحابة قياسا على حد القذف واصل
هذا القياس لعلي رضي الله عنه في الموطا وغيره ان عمر استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي
ابن ابي طالب نرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى
المفتري ثمانون انتهى فالجامع بينهما الافتراء ومنعه اي ثبوت الحد بالقياس بعض الحنفية بناء على انه
لا يثبت الحد عندهم بخبر الواحد اذ اقيموا هذه اما لتشريع النجس على السهو بالاراقة اي قال

اجماع

على اراقة الشيرج النجس المايع المستفاد مما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان عن ابي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفارة تقع في السمن فقال ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوه وان كان
مايعا فلا تقربوه وقد اعل بتفرد معمر عن الزهري وبالاضطراب في اسناده ومتنه على انه متروك الظاهر
عند عامة السلف لتجويز بعضهم الاصطباح به وكثير منهم يجوز بيعه وقوله فالشيرج خبر مبتدا محذوف
اي فمثاله ويحتمل ان يكون مبتدا خبره محذوف اعني اولى بالمنع لان اصل القياس مطعون والاجماع غير
ثابت اذ لو ثبت لما جوز السلف والخلف ما ذكر **وصرح مشايخ من الحنفية ايضا بنفي قطعية المستند**
للاجماع **في الشرعيات بل الاجماع يفيدها** اي القطعية **كأنه** اي التصريح بما ذكر **لنفي الفايدة** للاجماع على
تقدير كون المستند قطعيا لثبوت القطع بالحكم بنفس المستند وقد عرفت ما فيه ولعامة العلماء ان
الدلايل الموجبة لكون الاجماع حجة لا تفصل بينهما **واذا قيل** الاجماع المستند لقطعي **يفيدها** اي القطعية
بالوجه اي بطريق اولى لما فيه من زيادة التاكيد واطمينان القلب **انتفى** ما ذكر من نفي الفايدة **ثم**
هذا ابتنا على عدم تفاوت القطعي قوة كما اسلفناه واما على تفاوته فالامر ظاهر وفي التلويح واعلم
انه لا معنى للنزاع في كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد به انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم
فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال انتهى وموجب هذا ان لا يصح قولنا هذا الحكم ثبت بالكتاب
والسنة قلبا مل **مسئلة لا يجوز ان يعلم** اي مجتهدو عصر **دليلا راجحا** اي سالما عن المعارض
المكافي لم يكن اذكره الشارح ولا يخفى ان هنا تفسير باللازم ومفهوم الرجحان بين والمحتاج الى
البيان تعيين المدلول وهو خلاف ما ادى اليهم اجتهادهم كما يفيده قوله لم **عملوا بخلافه** اي بخلاف
موجبه وتوضيحه انه لا يمكن ان الخلاف ما ذهبوا اليه دليل راجح على دليل ما ذهبوا اليه وهم لا يعلمون
ذلك الدليل **ولقصلوا في** اي في عدم العلم بدليل راجح **عملوا على وفقه** بان يكون عملهم مبنيا على دليل
مرجوح لعدم علمهم بالراجح فهم حينئذ مصيبون في الحكم مخطئون في الدليل والبيان **ففيه مصيب**
اي في الحكم لكن بدليل مرجوح **ففيه كذلك** اي لا يجوز **لان الراجح سبيلهم** اي المومنين **وعملوا بغيره**
حيث بنوا مذهبهم على المرجوح **والمجوز** لعدم علمهم بالدليل الراجح الذي عملوا على وفقه يقول **ليس**
عدم العلم بالراجح **باجماع على عدمه** اي الراجح **ليكون خطا** واجتماعا على الضلالة كما اذا لم يحكموا بحكم
صواب لا يكون ذلك حكما بعدمه **وسبيلهم** اي المومنين **ما عملوه لا ما لم يخطر لهم** بالبال **بل هو** اي
الذي لم يخطر لهم **حينئذ** اي حين لم يخطر لهم **من شأنه** ان يكون سبيلهم لا انه سبيلهم بالفعل
المختار امتناع ارتداد عصر سمعا وان جاز ارتدادهم **عقلا** اذ لا مانع منه **وقيل يجوز** شرعا كما جاز
عقلا **لنا انه** اي ارتدادهم **اجماع على الضلالة والسمعية** من الادلة المتقدمة على حجية الاجماع
تنفيه اي الاجماع على الضلالة **واعترض بان الردة تخرجهم** اي الذين كانوا امة قبل الردة
عن تناولها اي الادلة السمعية اياهم حال الردة **اذ ليسوا امته** حينئذ **والجواب يصدق**

اذ الارتداد وانه **ان نفعت امته قطعا** اورد عليه ان صدق بطريق الحقيقة ممنوع وانما هو مجاز باعتبار
ما كان واجيب بان ذلك اذا اطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر انه حقيقة قال السبكي الارتداد
علة الخروج فان كانت العلة سابقة فهي حقيقة والا فلا انتهى **مسئلة ظن ان قول الشافعي**
دية اليهودي الثلث من دية المسلم **تمسك فيه بالاجماع لقول الكل بالثلث اذ قيل به** اي بالثلث
وبالنصف والكل وليس كذلك **لان نفي الزايد على الثلث جزء قوله** اي الشافعي لانه يقول بوجوب
الثلث فقط **ولم يجمع عليه** اي على نفي الزايد وقد يقال لاحد الجزئين وهو وجوب الثلث ثابت بالاجماع
ووجوب ما زاد عليه مشكوك فيه لمكان الاختلاف فيه فلا يثبت مع وجود الشك والاصل براءة الذمة
وهذا معنى التمسك فيه بالاجماع فتامل **مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي يكفر** مشايخ الحنفية
ان يكون بحقيقة المعلوم بان يحيل بسبب التكفير مكفرا **عند الحنفية وطايفة** لما ذكر من ان اجماع مثل
هذا الجمع العظيم لا يكون الا مستند قاطع فانكاره انكار لذلك القاطع وانكار القاطع كفر لاستلزامه تكذيب
الرسول عليه السلام قال الشارح ان نسبته الى الحنفية ليس على العموم اذ في الميزان فاما انكار ما هو ثابت
قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا يكفر انتهى وفي التقويم نفي
تكفير الروافض والخوارج في انكارهم امامة ابي بكر وعمر لكونه عن شبهة وان كان فاسدة **وقالت**
طايفة لا تكفر وهو معزو الى بعض المتكلمين بناء على ان الاجماع حجة ظنية لان دليل حجيته ليس بقطعي
وقد عرفت قطعيته في اول الباب **والحق** اي بديع **الاحكام** للامدي **وغيره** كمختصر ابن الحاجب في هذه
المسئلة **ثلاثة** من الاقوال **هذين والتفصيل** وهو **ما كان من ضروريات الدين** اي دين الاسلام
وهو ما يعرفه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك كالتوحيد والرسالة ووجوب الصلاة والصوم
والزكاة والحج **يكفر** منكره **والا فلا يكفر وهو** اي هذا الذي افاده الاحكام من كون الاقوال ثلاثة
غير واقع لانه يلزم منه عدم اكفار منكر نحو الصلاة عند البعض وهذا لا يتصور **اذ لا مسلم ينفي**
كفر منكر نحو الصلاة فليس في الواقع الا قولان احدهما التكفير مطلقا وهو الذي مشى عليه امام الحرمين لكن
قال فيتيم في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر فيهم
من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا كان تكذيبا للشارع وهو كفر وثانيهما
التفصيل المذكور وقد يقال ان مراد الامدي ان منهم من قال ان انكار حكم الاجماع القطعي كفر مطلقا ومنهم من
قال ليس بكفر مطلقا يعني انه ليس بكفر من حيث انه منكر للاجماع غاية الامر انه يلزم عليه عدم تكفير
منكر الصلاة من حيث الاجماع وهذا لا ينافي تكفيره من حيث الضرورة الدينية وصاحب القول الثالث
يجعل الضرورة راجعة الى الاجماع فتامل واذا حمل حكم الاجماع السمعي عن تكفير منكره المذكور في الاحكام
على الخصوص وهو ما ليس من ضروريات الدين دفعا للايراد المذكور لا يصح ايضا اذ لم يتناول راي الاجماع
على ما هو من ضروريات الدين بل يباينه هكذا افسر الشارح هذا المحل ولا ارتباط في قول المصنف لان حكمه
حينئذ ما ليس لا عنه فقد رفيل التعليل بقوله وليس كون الشيء معلوما بالضرورة عن الدين حكم الاجماع

ولا يخفى ما فيه والاوجه ان يقال ان حكم الشيء اثره المترتب عليه واذا حمل حكم الاجماع على ما يترتب على خصوص
كونه اجماعا اي على حكم الاجماع من حيث هو اجماع لا بالنظر الى المجمع عليه لم يثبت ولد الحكم بهذا المعنى
حكم الاجماع المتضمن اثبات العقوبة الدينية فنحو تكفير منكر الصلاة اثر يترتب على خصوصية المجمع
عليه باعتبار كونه من ضروريات الدين ومعنى قوله لان حكمه الى اخره اي حكم الاجماع حينئذ اي
حين حمل الحكم على الخصوص بالمعنى الذي عرفته ما اي حكم ليس ثابتا الا من الاجماع من حيث هو
اجماع والله اعلم وانما قيد الاجماع بالقطعي لان الظني لا يكفر جاحده وفاقا و عند فخر الاسلام
الاجماع الذي يكفر جاحده بالقطعي من اجماع الصحابة نصا اي اجماعا على سبيل التنصيص من
البعض كلهم اي كالاجماع على خلافة ابي بكر و كالاجماع على قتال مانعي الزكاة مع سكوت بعضهم
بعضهم اي الصحابة قال الشارح بعد ما نقل من كلام فخر الاسلام ما يدل على ان الاجماع باعتبار
اصله كالكتاب والسنة المتواترة فيكفر جاحده وان التقييد بالاصل لا ندري لما لا يوجب لعارض
كما اذا اثبت بنص بعض وسكوت اخرين الى غير ذلك فظهر ان كون فخر الاسلام قايلا باكفار منكر الاجماع
السكوتي من الصحابة غير ظاهر انتهى والمصنف لم يثبت عنده ما نقله عنه ما كان ينقله وكانه يفرق
بين سكوت الصحابة وسكوت غيرهم واما منكر الاجماع من بعدهم اي الصحابة بلا سبق خلاف فيضلل
ويخطا من غير اكفار كالخبر المشهور اي كمنكره والاجماع المسبوق اي بخلاف مستقر ظني مقدم على القياس
كالمتواتر اي كالاجماع المنقول احادا بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا فانه بمنزلة
السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل لا العلم عند اكثر العلماء فمرجع الترتيب في هذه الاجماعات
قطعية اجماع الصحابة اذ لم يعتبر خلاف منكره اي اجماعهم وضعف الخلاف اي خلاف منكر الاجماع
فيمن سواهم فينزل اجماع من سواهم منها اي القطعية الى قريبها اي العظمية من الطمانينة ومثله اي مثل
اجماع من سواهم في النزول الى الطمانينة يجب ان يتحقق في الاجماع السكوتي على الراي الاوجه فلقلة
منكر حكمه وقوة الخلاف في الاجماع المسبوق بخلاف مستقر والاجماع المنقول احادا اي حال كون
ناقليه احادا احادا فحجة ظنية يجتهد من غير المجتهدين تقدم على القياس فيجوز فيهما اي في حكمي المسبوق والمنقول
احادا الاجتهاد لمجتهد من غير المجتهدين كما قيده الشارح ولا يظهر وجه التقييد في المسبوق فانه يجوز ان
يجتهد بعضهم ايضا بخلافه بعد اتفاقهم عند الانتفاء ويسوغ له العمل بما ادى اليه اجتهاده مخالفا
لرايه الاول واما في المنقول فلا يتصور مثل هذا الا اذا اخبر بعض المجتهدين باتفاق من سواه من اهل عصره
باخبار الاحاد فتامل جميله على ما قلنا قوله فرجع بعضهم اي المجتهدين عنه الى غيره اجتهادا يجوز
بطريق اولى اذ في مخالفة بعضهم الاجماع موجود عند من يشترط انقراض عصر المجمعين وعند غيره بخلاف
رجوع البعض فانه حينئذ يتقدم ثم ليس هذا الاجماع نسخا للاول هكذا فسر الشارح ضمير ليس
بنا بل ان قوله فيجوز فيهما الاجتهاد باعتبار الخلافة بعيد جدا اذ ان ينتهي تظافر الاجتهادات
في جانب الخلاف الى درجة الاجماع عليه فيصير مجمعا عليه خلاف ما اجمع عليه وانت خبير بان هنا

لكان مستغنى عنه اذ الظاهر ان يرجع الضمير الى المذكور من جواز الاجتهاد بخلاف ما اجمع او جواز
رجوع البعض فانه يوهم نسخ الاجماع السابق او عدم مضي حينئذ لا احتمال للخلاف بل الاجتهاد
بخلافه معارض له لكن الاجماع الظني لجواز التعارض بين ظنيين ثم الاجتهاد بخلاف ذلك الاجماع
يرجح من المرجحات بحسب ما ظهر لاهله واذا كان كذلك فلا يقطع بخطأ الاول و بصوابه في الواقع
بل هو اي قول كل بخطأ مخالفه واصابة نفسه بناء على ظن المجتهد ذلك وهو فيه يكون مطابقا للواقع
وفقا لا بدليل القطعية للاجماع المستفاد من اجماع الصحابة على تقديمه اي الاجماع على القاطع انما يتم
في حق اجماعهم لما اشار اليه بقوله في اوايل الباب من ان قطع مثلهم عادة لا يكون الا عن سمعي
قاطع في ذلك ومنهم الغزالي وبعض الحنفية بحجة الاحادي اي الاجماع الذي نقل الينا باخبار
الاحاد اذ ليس الاحادي نصا وهو ظاهر ولا اجماعا لانه اي الاجماع دليل قطعي والاحادي ليس
بقطعي وحجية خبر الواحد انما تثبت بقاطع في خبر الواحد اي كما ثبت حجية خبر الواحد بقطعي على ما
مر ولا قاطع فيه اي في الاحادي والجواب بل فيه اي كون الاحادي حجة قاطع وهو اي القاطع
فيه اولويته اي الاجماع الاحادي بها اي بالحجية من خبر الواحد الدال لانه لان الاجماع على وجوب
العمل به اي بخبر الواحد الظني الدلالة الذي تخللت الواسطة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين
من بلغه اجماع عليه اي على وجوب العمل في الاجماع القطعي المنقول احادا اذ كل منهما قطعي
باعتبار اصله ونقل الينا بواسطة الاحاد فاستويا في حيث الشبهة الناشئة من الواسطة
وترجح الاجماع الاحادي باعتبار قطعية دلالته بخلاف الخبر المذكور وقد فرق بين الخبر الواحد والا
الاحادي بافادة نقل الواحد الظن في الخبر دون الاجماع لبعد انفراده اي الواحد بالاطلاع
على اجماع اهل عصر وعدم بعد انفراده بالاطلاع على الخبر ويدفع هذا الاستبعاد بعد الناقل
اذ صدور الكذب من العدل في اصله بعيد في الامرين خصوصا اذ لكان خبر الاحاد متحققا
في جمع كثير فان عدد المخبرين اذا كان دون عدد التواتر تعالى لخبر الواحد ولا يستلزم نقل الواحد
الانفراد في العلم بتحقق ذلك الاجماع في نفس الامر بل يستلزم مجرد علمه اي الناقل مع تجويز ان يكون
له شركاء في العلم به كما روي عن من لم ينقله انتهى مثاله اي الاجماع الاحادي قول عبيدة السلماني
ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر
والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت قال الشارح كذا تورده المشايخ رحمهم الله
تعالى اعلم به نعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر على حال وعن ابراهيم قال ما اجمع اصحاب محمد
صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجمعوا على التنوير بالفجر هذا وفي التقويم حكى شيخنا عن محمد
ابن الحسن نصا ان اجماع كل عصر حجة الا انه على مراتب اربعة فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا
خلاف فيه بين الامة لان العشرة واهل المدينة يكونون فيهم ثم الذي ثبت بنص البعض وسكوت

ابا فقد ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم قال صلى الله عليه وسلم خير الناس
قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب ثم اجماعهم على حكم سبقهم فيه
مخالف لان هذا فصل اختلف العلماء فيه انتهى فان قلت كيف يصح قوله لا خلاف فيه بين الامة وقد سبق
خلاف النظام وبعض المبتدعة قلت خلافهم في اصل انعقاده لا في حجيته بعد الانعقاد مستجمعا
للشروط على انه لو فرض خلاف فيه لا يعتد به مسئلة يحتج به اي بالاجماع فيما لا يتوقف حجيته
اي الاجماع عليه من الامور الدينية بيان للموصول سواء كان ذلك عقليا كالرؤية اي رؤية الله تعالى
في دار الاخرة رزقنا الله اياها لا في جهة اي حال المرئي ليس في جهة من الجهات الست تعالى الله
عن ذلك ونفي الشريك له تعالى وبعض الحنفية وهو صدر الشريعة في العقلي اي في الاحتجاج
بالاجماع فيما يدرك بالعقل خلاف سوى مفيده اي مفيد ما يدرك بالعقل العقل لا الاجماع لاستقلال
العقل بما افاده اليقين فيه ومشى عليه امام الحرمين في برهانه ولا اثر للاجماع في العقليات فان المتبع
فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق او لا اي او غير عقلي كالعبادات
اي كوجوبها من الصلاة والزكاة والصوم والحج وفي الدنيوية كتدبير امر الرعية والعمارات لصالح
المسلمين وتدبير الجيوش قولان لعبد الجبار احدهما وعليه جماعة انه ليس بحجة في القواطع هو الصحيح لانه
ليس باكثر من قول الرسول وقد ثبت ان قوله انما هو حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فانه صلى
الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم وانا اعلم بامور دينكم وكان اذا راى رايا في الحرب يراجعه الصحابة
في ذلك وربما ترك رايه برايهم كما وقع في حرب بدر والخندق ثانيهما وهو الاصح عند الامام الرازي
والامدي وابن الحاجب ما افاد المصنف بقوله والمختار انه حجة ان كان اتفاق اهل حجيتها الاجتهاد
والعدالة لان الادلة السمعية على حجيته لا تفصل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في امر الحرب وغيره ان كان
عن وحي فهو الصواب وان كان عن راي وكان خطا فهو لا يقر عليه وفي الميزان يجب على قول من جعله اجماعا
هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين اولا لانه لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب لا انه
اي الاجماع على المستقبلات من اشراط الساعة وقيدها الشارح بالحسيات وامور الاخرة لا يعتبر
اجماعهم عليه من حيث هو اجماع لانهم لا يعلمون الغيب بل يعتبر من حيث هو منقول عمن اعلم بالغيب
كذا للحنفية وفي التلويح ان الاستقبالي انما يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهد
من نصوصه فيفيد الاجماع تعيينه ودفع بان الحسي الاستقبالي لا مدخل للاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو
ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد فلا مساغ للاجتهاد فيه هذا ولا يتمسك بالاجماع فيما يتوقف صحة
الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة لتوقف دلالة المعجزة على صدق الرسول اللازم الدور لان
صحة الاجماع متوقفة على النص الدال على عصمة الامة عن الخطا المتوقف على ثبوت صدق الرسول
المتوقف على دلالة المعجزة على صدقه المتوقف على وجود الباري والرسالة فلو توقفت صحة هذه
الاشيا على صحة الاجماع لزم الدور

الباب الخامس من الابواب الخمسة من المقالة الثانية

في احوال الموضوع القياس خبر المبتدا بحذف المضاف اي احوال القياس من قبيل حمل المدلول على الدال
مجازا فان الباب عبارة عن جزء من الكتاب فهو اي القياس لغة التقدير وهو ان يقصد معرفة قدر
احد الامرين بالاخر كما يقال قست الثوب بالذراع اي قدرته به والمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان
اي لا يساوي به والمجموع اي مجموع التقدير والمساواة فللقياس ثلاثة معان التقدير فقط والمساواة فقط
والمجموع وفسره بقوله اي يقال اذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست
النعل بالنعل اي قدرته به فساواه ولم يزد الاكثر اي اكثر الاصوليين كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
والنسفي على التقدير واستعلام القدر اي طلب معرفة مقدار الشي نحو قست الثوب بالذراع والتسوية
بين امرين في مقدار سواء كانت حسية نحو قست النعل بالنعل او معنوية والى هذا التعميم اشار بقوله
ولو معنويا اي ولو كان تساويهما معنويا اي في الوصف اشارة الى ان الاطلاق التسوية الى الحسية او الى تسوية
لما ذكر المصنف اراد ان يعرف توضيحا بالمثال لغفال اي قال فلان لا يقاس بفلان بمعنى لا يقدر بفلان اي
لا يساوي لما ذكر ان الاكثر لم يزيدوا وانه تفسير القياس لغة على مجرد التقدير اراد ان يشير الى المعاني التي تفهم
من موارد استعمال لفظ القياس في اللغة المشار اليها بالتقدير والمساواة والمجموع فيما سبق تحت مفهوم
الكلي تفسير القياس في المثال بالتقدير ثم فسر التقدير بالمساواة تنبيها على الاتحاد بينهما ولم يفسره بمثله
في المثال الذي قبله في الظاهر تفننا في التصريح بقوله فرد المفهوم اي مفهوم التقدير جزء للمعنى
[illegible] للاستعلام القدر وما عطف عليه وهو التسوية فهو اي القياس اذن مشترك معنوي في اللغة بمعنى
موضوع بازاء معنى كلي يعم كل واحد من تلك المعاني المذكورة وهو الذي عبر عنه بالتقدير وملخصه ملاحظة
التساوي بين شيئين سواء كان بطريق الاستعلام او لا لا مشترك لفظي في المعاني المذكورة ولا حقيقة في
التقدير مجاز في المساواة كما قيل في البديع التقدير يستدعي شيئين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة
فيستلزمها واستعمال لفظ الملزوم في اللازم شائع لان التواطي مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز
اذا امكن والحاصل ان المفهوم من الشرح العضدي اشتراكه بين المعاني الثلاثة المذكورة ومختار المص
انه مشترك معنوي بينها كما يدل عليه كلام بعضهم وفي الاصطلاح على قول الجمهور مساواة محل
لاخر اي لمحل اخر في علة حكم شرعي صفة الحكم احتراز عما ليس بشرعي كالعلة العقلية له اي
لذلك المحل الاخر لا تدرك تلك العلة من نفسه اي ذلك المحل الاخر بمجرد فهم اللغة بان يفهم تلك العلة من
كل من يفهم معناه اللغوي بل يحتاج فيها الى تامل واجتهاد فلا قياس في اللغة كان تعدى اسم الخمر الى
النبيذ بان يجعل كون المخامرة المشتركة بينهما علة في تسميتها والملاقاة حكم اي الاصل بانه لا يتبعه بتبعيد
شرعي يدخله اي القياس في اللغة كما يدخل القياس في العقلي العرف لصدق ما عداه من اجزاء التعريف عليه
والاقتصار على مساواة فرع لاصل في علة حكمه اي الاصل كما في مختصر ابن الحاجب والبديع يفسد طرده
اي ما نبينا التعريف عليه لانتقاضه بمفهوم الموافقة كدلالة النهي عن التافيف على تحريم الضرب فانه مساواة فرع هو
الضرب لاصل هو التافيف في علة حكم التافيف وهو الحرمة المعللة بالاذى واسم القياس اي اطلاقه من

بعضهم اي الاصوليين عليه اي على مفهوم الموافقة مجاز للزوم التقييد بالجلي اي الزموا في اطلاق القياس
عليه ان يقيدوه بالجلي فيقولوا القياس الجلي وهذا التقييد على سبيل اللزوم علامة المجاز على ما عرف
والا اي وان لم يكن مجازا فعلى تقدير اطلاقه على ما نحن فيه وعلى مفهوم الموافقة على سبيل التواطؤ بان
يكون للقياس في الاصطلاح مفهوم عام يشملهما بطل اشتراطهم اي الاصوليين عدم كون دليل
حكم الاصل شاملا لحكم الفرع لانه على تقدير التواطؤ يندرج في القياس ودليل حكم الاصل فيه شامل
لحكم الفرع ولا شك ان اشتراط ما يخرج بعض افراد المعرف في التعريف باطل و بطل انطباقهم على تقسيم
دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم اي اتفقوا على ان مدلول اللفظ ينقسم اليهما ولم يختلفوا في مفهوم الموافقة
وان اختلفوا في مفهوم المخالفة وكون مفهوم الموافقة من مدلول اللفظ مناف لكونه من القياس لانه
مقابل الكتاب والسنة والاجماع التي مدلول اللفظ شرعا عبارة عن مدلولها ولو كان لفظ القياس مشتركا
لفظيا بين ما هو قياس اتفاقا وبين مفهوم الموافقة فالتعريف المذكور انما هو لخصوص احد المفهومين
يعني ما يقابل المفهوم وكلمة لو اشارة الى ان الاشتراك لفظي غير مسلم واورد عليه اي على التعريف الدور
اي استلزامه الدور فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقله اي القياس فيكون تعقلهما موقوفا على
تعقله وذلك لان الاصل هو المقيس عليه والفرع هو المقيس وان كانا مما يبحث عن تعريفه لزم ان يتوقف تعقله
على تعقلهما فيلزم الدور واجيب بان المراد بالاصل والفرع ما صدق عليه مفهوم منهما الكلي من افراده
وفي بعض النسخ ما صدقا عليه وحاصلهما واحد وهو اي ما صدق مفهوم منهما عليه محل منصوص على حكمه و محل
غير منصوص على حكمه وانما فسرهما صدق عليه بغيره لئلا يرد ان تفسير الاصل بما صدق عليه الاصل
والفرع بما صدق عليه الفرع لا يدفع الدور لان تعقل فرد الشيء من حيث هو فرده مستلزم لتعقله وانما
تعقله لا من حيث انه فرده بل بعنوان آخر كالمحلية مثلا لا يستلزمه وهو اي هذا المراد خلاف مقتضى اللفظ
لان المتبادر من اطلاق الوصف ارادة الذات من حيث انها متصفة به وارادتها مجردة عنها ملحوظة بنفس ان
اخر خلاف مقتضاه وقلنا في الجواب عن الدور انه كل واحد من الاصل والفرع ركن في القياس وركن الشيء
يذكر في تعريفه ولا يتوقف تعقل الركن على تعقله بل الامر بالعكس ولا يسلم انه لاحظ الاصل والفرع في التعريف
بعنوان المقيس عليه والمقيس وان كانا في نفس الامر مصداقين لهما وفي بعض النسخ فلم نذكره بعد قوله ركن
اي فلنذكر كصاحب التوضيح الركن ويكفيه ان يلاحظ الاصل باعتبار اصالته من حيث ثبوت الحكم فيه والفرع
باعتبار كونه ملحقا بذلك الاصل من حيث الحكم ويستغني بما قلنا عن الدفع المذكور المنظور فيه بما ذكر من خلاف
اللفظ ثم انه عمم التعريف تعميما محققا في القياس الى الفاسد كتحققه في الصحيح المجتهد بتفصيل هذا التعميم
الفاسد في نظر المجتهد الجلي والخفي وفي تحمل النفع بقوله يزيد اي يزيد بهذا اللفظ لتبادر المساواة التي هي في
نفس الامر من لفظ المساواة ان لم يزد لان المتبادر من النسب اذا اطلقت ان تكون بحسب نفس الامر وكونها
بحسب نظر العقل خلاف المتبادر وعنه اي عن تبادرها عند الاطلاق لزم المصوبة اي القائلين بان كل
مجتهد مصيب زيادتها اي زيادة الزيادة المذكورة اريد بالمضاف المعنى المصدري وبالمضاف اليه

المنزل لانها اي المساواة عندهم لما لم تكن الا المساواة في نظره اي المجتهد اذ كل ما ادى اليه اجتهاده فهو عين
حكم الله تعالى عندهم وليس لله تعالى في كل حادثة حكم معين في نفس الامر تارة يوافقه ما في نظر المجتهد
وتارة لا يوافقه كان الاطلاق للمساواة عن الزيادة المذكورة كقيد مخرج للافراد اي افراد المعرف كلها اذ يفيد
الاطلاق التقييد اي تقييد المساواة بنفس الامر وافق نظره اي نظر المجتهد او لا يوافقه ولا شيء من افراد
القياس بحيث يصدق عليها انه مساواة في نفس الامر مع قطع النظر عن نظر المجتهد لما عرفت وانما قال كقيد لانه في نفس
الامر ليس بمخرج بل يتوهم ان يكون مخرجا لان نفس الامر في المسائل الاجتهادية عندهم عبارة عما هو في نظر المجتهد
فيصدق على كل فرد انه مساواة في نفس الامر ومن نفي كونه اي القياس فعل مجتهد باعتبار المساواة في
تعريفه فانها صفة اضافية قائمة بالمنتسبين والفرع الاصل فابطل التعريف ببذل الجهد الى آخره اي بما
استخرج الحق على ما نقل عن بعضهم بانه اي بذل المجتهد متعلق بابطل حال القايس لا القياس مع اعتبته
فانه متحقق في استنباط كل حكم من الاحكام سواء كان بطريق القياس او بدلالة النصوص الى غير ذلك والتعريف
بالاعم لا يفيد العلم بالمعرف ثم اضاف في مقام قصد التعميم في التعريف على وجه يعم الصحيح والفاسد قوله
تشبيه فرع بالاصل بعلة المساواة فقال هو تشبيه فرع بالاصل في علة حكمه عنده فيكون مطابقا
لحصول التشبيه فقد لا يكون لعدمه وقد يكون التشبيه دون ذلك وقد لا براه على ما ذكر في الشرح العضدي
ناقض نفسه فان التشبيه ايضا فعل المجتهد كما ان بذل الجهد فعله ودفع اي التناقض بان المراد تشبيه
الشارع لا تشبيه المجتهد حتى يكون فعله وهو يبذل جهده لمعرفة تشبيه الشارع فان وافق اصاب والا اخطأ
ثم يدفع هذا الدفع بان شرعه تعالى الحكم في كل المحال واقع ابتداء فيلزم ان يكون دفعة واحدة والا لم
يكن لا ابتداء في الكل فلم يستلزم تقدم الاصل على الفرع ثم الحاقه به واليه اشار بقوله لا بناء على التشبيه
بان اثبت الحكم في محل ابتداء ثم اثبت في محل آخر تشبيها بالاول في المناط وان وقع التشريع الدفعي في حق المحل
العلم بحدوثها بتلك الشبه في نفس الامر لكنه لا مدخل له في تشريع الحكم في الفرع لان الكل ابتداء تعالى واكثر
عبارات غيره كون القياس فعله اي فعل المجتهد فالممكن رده من تلك العبارات بضرب من التاويل الى فعله
تعالى على وجه يشيع مثله في الاستعمالات فهو اي فما لا يمكن رده مخلص لذلك التعريف عن عدم الصحة والا
ايهوان لم يمكن الرد الى فعله تعالى كما في بعض تلك العبارات لم يصح ذلك التعريف الذي لا يمكن فيه الرد المذكور
لانه اي القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد او لا كالنص اي كما ان النص من الكتاب والسنة
دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد او لا وما كان وجوده امرا متحققا عنه بنصب الشارع بحيث يستوي
فيه وجود المجتهد وعدمه لم يكن فعلا للمجتهد وهو ظاهر فهذا استشهاد لكل ما ذكرنا ان ما قيل من انه لا يلزم
من عدم هذا انه لا يكون فعلا للمجتهد بدليل ان الاجماع دليل نصبه الشارع مع انه فعل المجتهدين غير مسلم
لان الاجماع الذي هو حجة انما هو تلك الهيئة الاجتماعية الحاصلة من الاراء وكون كل واحد من تلك الاراء
فعل المكلف محل بحث لكونه من معنى له الكشف وان كان ما يؤدي اليه وهو الاجتهاد فعله كما سيأتي فصلا
من تلك الهيئة اللازمة لاجتماعهم على وجه الاستنباط فهو الثاني اي مما لا يمكن رده الى كونه فعل الله تعالى

تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع أي إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة لصدر الشريعة فإنه تعالى لا
يوصف بكونه معديا حكم أصل إلى فرع فإن قلت ألا يجوز أن يكون عبارة عن جعله تعالى الأصل معرّفا
بعلة تصلح لأن تكون سببا للتعدية بالنسبة إلى المجتهد قلت يأباه ما أشار إليه بقوله ثم فسرها
أي صدر الشريعة معطوف على مقدر تقديره عرفه بها ثم فسرها بإثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع
فإنه تصريح بحدوث حكم الفرع بعد حكم الأصل بطريق التعدية والإلحاق وأورد على هذا التعريف ما
سنذكره قريبا في حكم القياس فأفاد أنها أي التعدية فعل مجتهد وليست التعدية به أي بفعل
المجتهد وهذه العبارة تدل على وجود التعدية غير أنها ليست بفعله بل هي فعل الشارع إذ لا مثال لكم
فعلا له وقد عرفت شرع الحكم في كل المحال ابتداء فاحتيج إلى تأويل ما ذكرنا أنها بفعل لا يكون تأويله
وسيشير إلى تأويل آخر ثم بين عدم كونها فعل المجتهد بقوله إذ لا فعل له أي للمجتهد في ذلك سوى
النظر في دليل العلة بعد ملاحظة كون حكم الأصل معللا وسوى النظر في وجودها أي العلة في
الفرع ثم يلزمه أي النظر في دليل العلة ووجودها في الفرع إذا أدى إليها وإلى وجودها ظن حكم
الأصل في الفرع بخلقه تعالى إياه متعلق بالملزوم عادة أي لزوما عاديا بالاتفاق لا يجب بتخلف
حصوله فليست التعدية سواه أي سوى ظن حكم الأصل في الفرع والظن كشيء ليس بفعل وهو أي
الظن المذكور ثمرة القياس لا نفسه وهنا يدل على أن القياس هو النظر المذكور وقد صرح فيما قبل أن
القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد أو لا فبينهما تدافع ويمكن أن يجاب عنه بأن النظر المؤدي إلى
تعيين العلة ووجودها في الفرع نتيجة نصب الشارع والظن المذكور نتيجة النظر المذكور ونتيجة
نتيجة الشيء نتيجة لذلك الشيء فتأمل ومثله أي مثل تعريف صدر الشريعة في عدم إمكان الرد إلى فعله تعالى
قول القاضي أبي بكر حمل معلوم في إثبات حكم لهما إلى آخره أي أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات
حكم أو صفة أو نفيهما إنما قال معلوم على معلوم دون شيء على شيء ليشمل المعدوم والمستحيل أيضا وعمم
الحكم ليتناول الوجودي نحو قتل عمد عدوان فيجب القصاص كما في المحدد والعدمي نحو قتل بمثقل فيه الشبهة
فلا يوجب القصاص كالقتل بالعصا الصغيرة وفصل في الجامع بين الحكم الشرعي نحو العدوانية والوصف العقلي نحو
العمدية ونفيهما كما يقال في الخطأ ليس بعمد ولا عدوان فلا يجب القصاص كما في الصبي وفيه زيادة
إشعار بأن حكم الأصل أيضا بالقياس يعني يشارك صدر الشريعة في عدم إمكان الرد لأن الحمل المذكور
هو التعدية المذكورة في المآل وزاد عليه هذا الإشعار وأجيب بأن المعنى أي معنى إثبات حكم لهما
أنه كان حكم الأصل قبل القياس هو الظاهر فظهر بعد القياس فيهما أي في الأصل والفرع جميعا والحاصل
أن ثبوت الحكم فيهما بحسب نفس الأمر متحقق قبل القياس وأما ظهوره عند المكلفين ففي الأصل متحقق
قبل القياس أعني النظر والاجتهاد وفي الفرع يتحقق بعده وإليه أشار بقوله بإظهاره والقياس إياه
أي حكم الأصل في الفرع وإضافة الإظهار إلى القياس مجازية من قبيل إسناد الفعل إلى السبب دون الآلة
أي بما يمكن رده إلى فعله تعالى تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة فإنك علمت أن التقدير يقال

أي يطلق لغة على التسوية فرجع التقدير المذكور إلى التسوية تعالى محلا بآخر أي بمحل آخر على ما ذكر
آنفا من أنهما أي المحلين المراد بهما أي بالفرع والأصل ويقرب منه أي من هذا التعريف في إمكان الرد إلى فعله تعالى
قول أبي منصور الماتريدي إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر فالمراد بالمذكورين
الأصل والفرع ومذكورية الأصل ظاهر لكونه منصوصا عليه من حيث الحكم وأما مذكورية الفرع
فباعتبار أن ذكر الأصل محكوما عليه بحكم معلل بعلة موجودة في الفرع يستلزم ذكر الفرع ضمنا
فأحد المذكورين الأصل والآخر الفرع وإنما قال بمثل علته لأن العلة الموجودة في الفرع ليست عين
العلة الموجودة في الأصل لكون كل منهما عرضا شخصيا قائما بمحله الشخصي كما أن حكم كل واحد منهما
كذلك لتضمنه أي التعريف المذكور بإبانة الشارع أي يحمل الإبانة على إبانة الشارع لا على إبانة
المجتهد وهذا التوجيه وقع بخلاف قولهم أي جمع من الحنفية إنه أي اختيار الإبانة لإفادة أن القياس
مظهر للحكم لا مثبت له والمثبت بخلاف تعلم هو سبحانه ثم أشار إلى ما قال أو ما قيل له لأن الأدلة
السمعية من الكتاب والسنة والإجماع جنسية أي مبني لوحظ هذا المعنى كلها كذلك أي مظهرة للحكم
في الحقيقة لا مثبتة له لأنها إنما يظهر الثابت من حكمه تعالى وهو أي حكمه أو الثابت من حكمه الخطاب
النفسي لكونه صفة قائمة به كلامه النفسي ثم يرد عليه أي على تعريف الماتريدي أن إبانته أي المجتهد
على ما هو الظاهر لا الشارع على التوجيه الحكم مفعول إبانته ليس نفس الدليل الذي هو القياس
ولا بد من صحة الحمل بين المعرف والمعرف ويجب حذف مثل في قوله مثل حكم أحد المذكورين لأن حكم الفرع
هو حكم الأصل فإن حكم الخمر والنبيذ شيء واحد وهو الحرمة وخصوصية المحل غير منظور فيه لكونها حكما
غير أنه نص عليه في محل وهو الأصل والقياس يبين أنه أي الحكم ثابت في غيره أي غير ذلك المحل وهو
الفرع أيضا نقل عن المصنف هنا يعني أن حكم كل من الأصل والفرع واحد له إضافتان إلى الأصل باعتبار
تعلقه به وإلى الفرع كذلك فلا يتعدد في ذاته بتعدد المحل بل هو واحد له تعلق بكثيرين كما أن
القدرة شيء واحد متعلق بالمقدورات وكذا يجب حذف مثل في مثل علته فإن العلة المثبتة للحكم في
الأصل بعينها المثبتة له في الفرع وينشأ هذا الوهم وهو أنه لا بد من ذكر مثل في الموضعين على كثير حتى
قال محقق وهو القاضي شارح المختصر لا بد أن نعلم علة الحكم في الأصل وثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت
عينها في الفرع لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك أي بالعلم بعلة الحكم في الأصل وثبوت
مثلها في الفرع يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وبيان دفعهم أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي
لأنه أي الخطاب النفسي وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى فهو واحد له تعلقات كثيرة أشار
إليه بما ذهب إليه أهل الحق من أنه تعالى متكلم بكلام قديم واحد بالتشخص قائم بذاته ليس بحرف ولا
صوت هو بعد طلب مخبر فالكلام النفسي من حيث إضافته إلى فعل العبد من حيث الطلب اقتضاء أو تخيير
أو من حيث إنه حكم بتعلق شيء بشيء كالسببية والشرطية إلى غير ذلك يسمى خطابا نفسيا وهذه الإضافة
على وجه العموم تتنوع تحته أنواع وأصناف وأشخاص من الإضافة فالتعلقات الكثيرة عبارة عن تلك

لامنافات وماذكر من ان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين انما هو في حقيقة قيام العرض الشخصي
بالمحل كالبياض الشخصي القائم بالثوب الشخصي يمتنع ان يقوم هذا البياض الشخصي المذكور حال كونه
متلبسا بعينه اي بتعينه الشخصي بغيره صلة للقيام اي بغيره من الثوب الشخصي المذكور حال كونه
متلبسا وصفات الله تعالى ليست من هذا العرض ولا يقاس بها على انه لو سلم كونها مثل الاعراض
في استحالة قيامها بمحلين لا ينفع الواهم المذكور لان الخطاب المذكور لا يقوم الا بذاته المقدسة فقط
الا ان له تعلقات واضافات بالنسبة الى غيره الا انه قائم بالغير واليه اشار بقوله والكلام هنا اي
في الخطاب النفسي المتعلق بالمحال المتعددة انما هو مجرد اضافات متعددة لواحد شخصي هو الخطاب النفسي
وكذا لا يمنع التشخص اي مثل هذا التشخص من ان يكون باعتبار الاضافات فلا يمنع تشخيص المعنى
القائم بالشخص فالتحريم المضاف الى الخمر بعينه له اضافات اخرى الى النبيذ ومثله مما لا يحصى من المعاني
الشخصية المتكثرة باعتبار التعلقات كالقدرة الواحدة بالنسبة الى المقدورات ليست القدرة
قائمة بها اي بالمقدورات بل تعلقه تعالى الى كل مقدور واضافته بعينه بحسب الفعل وكذا الوصف
الذي هو علة الحكم في الاصل والفرع واحد ولا يلزم منه قيام شخص بمحلين اذ ليس الوصف المنوط
به الحكم الوصف الجزئي بل هو الوصف الكلي وهو اي ذلك الكلي بعينه ثابت في المحال الاصل والفرع
باعتبار افراد كل منهما فان الخمر مثلا معنى يحتها جزئيات لا تخفى وكذا النبيذ فمناط حرمة الخمر الاسكار
مطلقا لا اسكار الخمر لانه اي اسكار الخمر معطوف على المعنى اي لما ذكرنا من ان المنوط به كلي ثابت بعينه في
المحال ولانه قاصر عليه اي على الاصل الذي هو الخمر فيمتنع التعدية لكونه قاصرا على الاصل كما سياتي وهذا
اي كون المناط بحرمة الخمر كليا لانه اي المناط انما هو الامر المشتمل على المفاسد واشتماله عليها ليس
بقيد كونه اسكار مسكر وكذا اي الخمر مثلا بل باعتبار انه اسكار مطلق وهو اي الاسكار المطلق
بعينه ثابت في المحال كلها وعلى هذا كلام الناس فيه تعريض بان ما ابتدعه هو لا خلاف كلام الناس
وانما يحصل العلم اي العلم بعلية الحكم في الاصل والعلم بثبوتها في الفرع ظن الحكم في الفرع لا قطع لجواز
كون خصوص الاصل شرطا للحكم فيه وكون خصوص الفرع مانعا منه ولا يخفى انه هذا بالاصل
لا يتابع العلم بعلية الوصف اذ ليس المراد بالعلم بعلية القطع بكونه علة تامة بحيثما يحتاج في اثبات الحكم
الى شرط ورفع مانع على ان الظاهر ان المراد بالعلم مطلق التصديق فيشمل الظن واورد على عكس التعريف
المذكور وهو مساواة محل الامر في علة حكم شرعي الى اخره اعني ان الاول قياس العكس وهو اثبات
نقيض حكم الشيء في شيء اخر بنقيض علته فانه قياس ولا يصدق عليه التعريف لعدم المساواة فيه بين
الاصل والفرع في الحكم والعلة والى ذلك اشار بقوله فانه اي قياس العكس منتف لنقيض حكم الاصل في
الفرع كقول الحنفي لا اثبات وجوب الصوم في الاعتكاف الواجب كما في ظاهر الرواية او في مطلقه كما في
رواية الحسن عن ابي حنيفة لما وجب الصوم شرطا للاعتكاف بنذره اي بالصوم مع الاعتكاف بان نذر
نذر الاعتكاف من عزيمة كالصوم ان كان المدعى اثبات وجوب الصوم في الاعتكاف الواجب او بان

يتمكن

يتمكن من عزيمة وان كان المدعى اثباته وجوب الصوم في مطلقه كالصلاة لما لم تجب شرطا له اي للاعتكاف
بالنذر اي بنذر الصلاة مع الاعتكاف بان يقول مثلا نذرت الاعتكاف مصليا لم يجب بغير نذر للصلاة
مع الاعتكاف وبانه يقول نذرت الاعتكاف من غير ذكر الصلاة او يتمكف من غير نذر ثم اراد ان يبين الاصل
والفرع والعلة والحكم في القياس المذكور فقال ومضمون الشرط يعني وجوب الصوم شرطا للاعتكاف
بنذره على ما سبق وعدم وجوب الصلاة شرطا للاعتكاف بالنذر في الاصل الصلاة عطف بيان للاصل
والفرع عطف على الاصل اي ومضمون الشرط في الفرع الصوم عطف بيان للفرع ولا يخفى عليك
ان مضمون الشرط عبارة عن المضمونين المتنافيين يتحقق في كل من الاصل والفرع واحد منهما علة
جزء المبنى اعني مضمون الشرط لمضمون الجزا يعني وجوب الصوم بلا نذر وعدم وجوب الصلاة بغير
نذر والنوع في هاهنا كالنوع في مضمون الشرط منهما اي في الاصل والفرع فقد عرفت ان الحكم
الاصل فيه مسامحة لان وجوب الصوم بلا نذر ليس بنقيض عدم وجوب الصلاة بلا نذر لعدم اتحاد
النسبتين اجيب بان الاسم اي اسم القياس فيه اي في قياس العكس ولا يطلق القياس ويراد به
وهذا علامة كونه مجازا فيه او الاسم فيه حقيقة ولا نسلم عدم صدق التعريف عليه لانتفا المساواة
بل المساواة فيه حاصلة ضمنا وبيان ذلك من وجهين احدهما ما اشار اليه بقوله لان المراد في
المثال المذكور مثلا مساواة الاعتكاف بلا نذر الصوم وهو الفرع له اي للاعتكاف المتلبس بنذره اي
الصوم وهو الاصل في حكم هو اي ذلك الحكم اشتراط الصوم فعلى هذا التقرير كل واحد من الفرع
والاصل والحكم والعلة غير ما ذكر اولا من ان الفرع هو الصوم والاصل هو الصلاة والعلة هو مضمون
الشرط والحكم مضمون الجزا سيجي ان العلة في هذا التقرير الاعتكاف بمعنى انه لا فارق بين الاعتكافين
فرقا يقتضي اختلافهما في حكم اشتراط الصوم الجار في قوله اما متعلق بمحذوف هو صفة لمصدر
منصوب بلفظ المراد اي ارادة متلبسة بهذا المعنى او بمساواة والبا للسببية فانه سبب الحكم بعلية
الاعتكاف الموجبة للمساواة وحاصله الغا الفارق وهو النذر لا يستوي وجوده وعدمه في حق اشتراط الصوم
كما في الصلاة فما ينفي ما يصلح للعلية في الاصل سوى الاعتكاف وهذا يسمى تحقيق المناط كما سياتي او بالسبر
عطف على قوله بمعنى وهو على ما سياتي حصر الاوصاف ثم حذف بعضها فيتعين الباقي ويكفي عند منعه تحقق
ان احد غيرها وان هو سل الصحيح عند قابله بالمحقق اي الذي يقبل اثبات العلة بمسلك السبر ظرف
للارادة المذكورة باعتبار تلبسها بالسبر او للمساواة منهم اي الاصوليين اي تعيين للسبر في المثال
المذكور هي اي العلة لوجوب الصوم في صورة النذر اما الاعتكاف او هو اي الاعتكاف بنذر الصوم
او غيرهما اي غير الاعتكاف المجرد والمقترن بالنذر والاصل عدمه اي عدم غيرهما ولا يبعد لعل الاصل بمعنى
موجب والنذر ملغى من حيث كونه فارقا بين الاعتكافين في وجوب الصوم وعدمه او وصفا للسبب
معطوف على قوله فارقا لما ذكر في اثبات وجوب الصوم بعلة الاعتكاف فمسلكين احدهما تحقيق المناط
المشار اليه بقوله لا فارق والثاني السبر المفسر بما ذكر وما صنع في كل منهما الى الغاء خصوصية النذر

تجاوز ولذا اي ولكونه مجازا لزم تقييده اي تقييد الاسم المذكور عند الاطلاق عليه بقيد العكس فقيل قياس العكس

ذكر على سبيل اللف والنشر الا انه من حيث الفرق ومن حيث كونه وصفا للسبب ومعنى الغاء النذر وصفا
نسبيا انه لا يصلح لان يكون وصفا مؤثرا في علية ما ينبغي من اوصاف السبب يعني بخصوص ما سواه بالصلاة
متعلق بملغى اي بسبب عدم وجوب الصلاة بنذرها مع الاعتكاف فلو كان للنذر تاثير في وجوب
ما اقترن بالاعتكاف عند انعقاده لوجبت الصلاة المقترنة بالاعتكاف في قوله نذرت الاعتكاف
مصليا فهي اي العلة الاعتكاف فقط فعلم ان الصلاة لم تذكر للقياس عليها بل لبيان الغاء ما يتوهم
كونه فارقا والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله او الصوم بالجر عطفا على الاعتكاف في قوله مساواة
الاعتكاف اي او لان المراد مساواة الصوم مع نذره اي مع نذر الصوم في الاعتكاف فهو الفرع بالصلاة
الملتبسة بالنذر في الاعتكاف فهي الاصل في حكم هو عدم ايجاب النذر شيئا منهما فانهما استويا
في عدم ايجاب النذر وان اختلفا في الوجوب وعدمه ولم يذكر العلة لعدم ايجابه في الصلاة ولعلها
كونها عبادة مقصودة لذاتها فلا يجب شرطا لما هو مثلها بل دونها وهو اي الحكم المفاد للقياس
على هذا التقرير ملزوم المطلوب لا عينه وهو اي المطلوب انه وجوبه اي الصوم بغيره اي بغير النذر
ويفهم مما يصلح علة لوجوب الصوم متحقق في الاعتكاف لما عرفت والاعتكاف موجود في اعتكاف لم يبدأ
فيه الصوم فيجب الصوم فيه لوجود العلة فقد علم بذلك ان القياس تارة لا ينتج عين المطلوب بل ملزومه
ملزوم المطلوب فيندفع والاوجه كونه اي قياس العكس ملازمة وقياسا لبيانها اي حقيقته مركبة من شرطية
حاصلها التلازم مضمون لمضمون آخر وقياس مذكور لبيانها فالشرطية نحو لو لم يشترط الصوم
للاعتكاف المطلق لم يشترط الصوم له بالنذر والقياس ما اشار اليه بقوله كالصلاة يعني ان الصوم
كالصلاة في كون كل واحد منهما بحيث يتفرع على عدم اشتراطه للاعتكاف المطلق عدم اشتراطه للا
المقيد بالنذر والى اشار بقوله لم يشترط فلم يشترط به اي حيث لم يشترط الصلاة للاعتكاف المطلق
لم يشترط للاعتكاف المقيد بالنذر يعني ان تفرع عدم اشتراطه في الاعتكاف المقيد بالنذر على
عدم اشتراطها للاعتكاف المطلق امر مقرر فالحق بها الصوم في هذا المعنى لا سيما في معنى القربة
الموجبة للاعتكاف زيادة الثواب من غير فارق لكن يبقى هاهنا مناقشة وهو ان انتفاء الاشتراطين
في الصلاة مسلم لكن تفرع احدهما على الآخر غير مسلم والاستدلال مبني عليه ولما كان هذا التوجيه
اوجه نعم هما اي هذا التوجيه وما ذكر من قول الحنفي وغيره فيعم قول شافعي في تزويجها اي الحرة
العاقلة البالغة نفسها لم يثبت الاعتراض للاولياء عليها فيقول لم يثبت الحاضر فيقول القول فلا يصح
التزويج كالرجل لما صح تزويجه نفسه لم يثبت الاعتراض للاولياء عليه فادعى اولا لزوم عدم
صحة تزويج المرأة نفسها لثبوت اعتراض الولي عليها ثم بين الملازمة بقوله كالرجل الى اخره
وتلخيصه ان بيان نحو وجدنا صحة تزويج النفس في الرجل مع عدم ثبوت الاعتراض فعرفنا ان الصحة
لا تفارق عدم ثبوته فحيث انتفى عدم ثبوته حكمنا بعدم الصحة ولا يخفى ضعفه لان اجتماع الصحة مع
عدم ثبوت الاعتراض لا يقتضي انه لا يفارقه الصحة لجواز ان يجتمع مع نقيضه ايضا فمضمون الجزاء

وهو عدم ثبوت الاعتراض في الاصل وهو اي الاصل الرجل علة للحكم مضمون الشرط بالجر على البدل من الحكم
او عطف البيان وهو صحة تزويج النفس حال كونه مضمون الشرط قلب الاصل اي عكس ما هو الاصل
في بيان الملازمة والوجه الوجيه قلبه اي قلب القلب بان يقال لما لم يثبت الاعتراض عليه صح منه فيكون
حينئذ مضمون الشرط في الاصل علة لمضمون الجزاء على طبق ما هو الاصل في تقريره ولما كان المقصود من
هذه التوجيه تحصيل المساواة بين الفرع والاصل في الصورة الاولى الاعتكاف بلا قيد الصوم والا
بنذره وهما ثابتان في العلة التي هي الاعتكاف وفي الثانية المرأة والرجل والعلة في الاصل
عدم ثبوت الاعتراض وهو غير متحقق في الفرع اراد ان يبين وجه مساواتهما فقال والمساواة في هذا
القسم من قياس العكس حاصلة على تقدير مضمون الجزاء يعني عدم ثبوت الاعتراض للنفس عليه
صفة لمضمون الجزاء على سبيل التجوز لان المقيس عليه انما هو الرجل باعتبار انه ملحوظ ومعتبر في جانبه
كانه قيل ونقيضه عبارة عن وقوع جزء الشرط مفروضا كما يشير اليه بقوله وتقديره اي مضمون
الجزاء في المثال المذكور لو صح منها تزويج النفس لما ثبت الاعتراض عليها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض صح منه
تزويج النفس بعدم الاعتراض تساوي المرأة التي هي الفرع به اي بسبب عدم الاعتراض الرجل بالنصب
على انه مفعول تساوي بها على التقدير والفرض لصحة نكاحها فعدم الاعتراض الامر فصار عدم الاعتراض
علة لصحة التزويج وعدم صحته في الاصل والفرع وجودا وعدما والمساواة المذكورة في التعريف والا
تبادر منه اي من اطلاقها ما اي المساواة الكائنة في نفس الامر كما تقدم انما تكون بحسب اصل الوضع هي
اي المساواة الكائنة مجازا اي المساواة التي تكون بحسب الكائنة بنا على التقدير والفرض وهما في نفس
الامر فليحمل عليها في التعريف عليهما بتنقيحه اصل الوضع والمقصود من هذا الاطناب ادخال قياس
العكس في تعريف القياس المطلق ولو بضرب من التكلف لا نفي قياس العكس فلا نطول الكلام ببيان
وجوه ضعفه وجواب الحنفية عن هذه الملازمة عدم تسليم قلبه ثبوت الاعتراض لعدم صحة تزويج
النفس لجواز ان يكون تزويجها صحيحا ويكون ثبوت الاعتراض لدفع ضرر العار عن الولي وايضا الزاما
نقول بعدم صحة تزويجها نفسها مطلقا وثبوت الاعتراض لسلب الاب عن الكفو فلا يفيد هذه العلة عدم صحة
مطلقا الثاني من الامرين المورد بهما على عكس التعريف قياس الدلالة وهو ما اي القياس الذي لم تذكر
العلة فيه بل ذكر فيه ما يدل عليها من وصف ملازم لها كقول شافعي في المسروق يجب على السارق
رده حال كونه قائما وان قطعت اليد فيه فيجب ضمانه عليه حال كونه هالكا وان قطعت اليد فيه
كالمغصوب فانه يجب رده قائما وضمانه هالكا فان العلة فيه اليد العادية وفي الحقيقة تفويت
حفظ مال الغير وهي مشتركة بينهما واجيب بان الاسم فيه اي لفظ القياس في قياس الدلالة مجاز
ولهذا لم يطلق عليه الا مقيدا بقيد الدلالة واراد علاقة المجاز بقوله لاستلزام ما ذكر فيه من الوصف
اللازم كما ذكر العلة والمعنى في حقيقة القياس ذكر العلة بعينها ومنهم من رده اي قياس الدلالة الى مسماه
اي قياس العلة وجعله من افراده كردهم قياس العكس اليه باثر الى قياس الدلالة
بتضمن المساواة فيها اي العلة وهذا العذر كاف في حقيقة القياس وتضمنه باعتبار ما ذكر فيه

ما يدل على العلة على وجه يفهم مساواة الفرع والاصل في العلة فقياس النبيذ في وجوب الحد بشربه
على الخمر بجامع الشدة التي تدل على العلة اي الاسكار فان الرائحة تدل على اشتراكهما في الاشتداد
الذي يلازم الاسكار متضمن ثبوت المساواة بينهما في الاسكار ولا يخفى ان القياس حينئذ اي حين اذ
كان العلة متضمنة غير المذكور وهذا الذي شرط في القياس ان يكون المساواة فيه بعد لو لا صريحا
واركانه اي اجزاء القياس للجمهور اي لقول الجمهور اربعة الاول الوصف الجامع و الثاني الاصل
وهو اما محل الحكم المشبه به وعليه الاكثر من الفقهاء والنظار او حكمه اي حكم المحل المذكور وعليه
طائفة او دليله اي دليل حكم المحل المذكور وعليه المتكلمون ومبناه اي بناء الخلاف المذكور في تفسير
الاصل على ان الاصل ما ينبني عليه غيره وكل واحد من الثلاثة يصلح لهذا المعنى وبنا عليه اي على
ان الاصل ما ينبني عليه غيره قيل قائله الامام الرازي الجامع فرع حكم الاصل لانه لولا حكم الاصل
لما فتش عن العلة المثبتة له وتحصيل الجامع بواسطة التفتيش والفحص عنه اصل حكم الفرع حين تعد
حتى نتعقل الجامع وذلك لانه لولا وجود الجامع في الفرع لم يكن لحكم الفرع وجود فالجامع فرع من وجه
واصل من وجه آخر الا انه اي كون الجامع بهذه الصفة يخص العلل المستنبطة من حكم الاصل
لا المنصوصة لكن الاغلب غير المنصوصة ولا يبعد ان يقال المنصوصة ايضا لها منشأ فرعية لانه لم يعلم
حكم الاصل لما نص الشارع على علته و الثالث حكم الاصل والرابع الفرع وهو الحكم المشبه على القول
بان الاصل هو المشبه به او حكمه اي حكم المشبه على القول بان الاصل هو حكم المشبه به ثم اخذ يبين قول
غير الجمهور فقال وظاهر قول فخر الاسلام وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الى هنا مقول قوله الضمير في له لحكم النص وفي بوجوده لما والبا
للسببية وفي فيه للفرع يعني ركن القياس هو الوصف الذي جعل علامة وامارة على حكم يدل عليه
النص بحيث يدور عليه الحكم وجودا وعدما وجعل الفرع مماثلا للنص الذي هو محل الحكم في الحكم بسبب
وجود ذلك الوصف في الفرع وانما قال علما لان الموجب هو الله تعالى والعلل امارات وهو اتفاق القاضي
ابي زيد وشمس الائمة السرخسي والجمهور على ان الحكم مضاف الى الله تعالى والعلة في الاصل والفرع ومشايخ
العراق وابو زيد والسرخسي وفخر الاسلام على انه في المنصوص مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة وفي
قولنا مما اشتمل اشارة الى انه يشترط ان يكون ذلك الوصف من الاوصاف التي اشتمل النص عليها الى
اعني ركن القياس العلة الثابتة في المحلين الاصل والفرع فقوله الى آخره خبر المبتدأ اعني ظاهر
قول فخر الاسلام وانما قال الظاهر قوله نظرا الى ان المتبادر من اضافة الركن الى الضمير الاستغراق
مع احتمال ان لا يكون له فلا يلزم حينئذ ان لا يكون له ركن سواه والمراد بالركن ما ليس بخارج عنه لا الجزء
فلا يرد انه لا ينبغي ان يكون للمجموع واحد فقط في بين العينية والجزئية وبما ذكرنا اندفع ان كلام
فخر الاسلام صريح في المقصود لا ظاهر والمراد ثبوتها اي المراد بالعلة في قوله انه العلة الثابتة ثبوتها
فيهما لا نفسها اذ لا وجه لجعل القياس عبارة عن الوصف الجامع اذ هو مع قطع النظر عن ثبوته في الاصل

والفرع

والفرع ليس من الادلة الشرعية فان قلت الدليل الشرعي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الحكم والوصف
كذا قلت ما ذكرت موصل بعيد وما ذكرنا موصل قريب وترجيح البعيد على القريب ليس من دأب
اهل العلم ولذلك اختار المحققون المساواة في تعريف القياس واراد المصنف ادراج كلام فخر الاسلام
الى ما اختاروه فقال وهو اي ثبوتها فيهما المساواة بين الفرع والاصل في العلة والحكم على سبيل
التسامح من قبيل تفسير الملزوم باللازم اذ ثبوتها فيهما يستلزمها الجزئية المتحققة في خصوصيات
الاقيسة كلها لانها اي المساواة الكلية مفهوم القياس المحدود والركن الذي نحن بصدد تعيينه هو
جزؤه اي جزء القياس المحدود في الوجود الخارجي في ضمن الافراد لانه في الخارج عين مجموع الافراد وكل
فرد جزء من مجموعها وتفصيلا اي تفصيل دعوى فخر الاسلام او وجه في تعيين الركن من قول الجمهور بعد
اختيار المساواة في الحد انهم اي الطرفين اي طرفي تلك النسبة شرط تلك النسبة وذلك كالاصل
والفرع بالنسبة الى المساواة المعتبرة بينهما هنا اي فيما نحن فيه لا اركانها معطوف على شرط يعني
ان الطرفين شرط النسبة لا اركان النسبة ومنها اي الاصل والفرع خارجان عن ذات هذه النسبة المتحققة
خارجا يعني المساواة المذكورة والتركيبة بهذا الاعتبار اي تركيبة الشيء بالنسبة الى المفهوم انما يكون باعتبار
وجودها في الخارج في ضمن الفرد وان نظرنا الى المساواة الجزئية التي هي فرد المساواة المطلقة وجدنا
الاصل والفرع خارجين عنها بشرطين لها ثم اذا نظرنا الى مفهوم المساواة المطلقة وجدناهما داخلين
في المفهوم من حيث التصور لكن التركيبة ليست بهذا الاعتبار ثم استمر تمثيلهم اي الاصوليين محل الحكم
الاصل بالنص هذا بيان لمحل الحكم بنحو الخمر والحنطة في قياس الذرة والنبيذ عليهما في حكمهما تساهلا
وتسامحا تعويل صفة تساهلا اي صار متعارفا بينهم والا اي وان لم يكن تمثيلهم بخصوصهما بطريق
التساهل وقصدوا الحقيقة فمحله اي الحكم فعل تعلق الامر على الحقيقة لسر الافعال لا الاعيان
المذكورة ففي نحو النبيذ الخاص اي المشتد المسكر محرم كالخمر الاصل شرب الخمر والفرع شرب النبيذ
والحكم الحرمة وفي قياس الذرة الاصل بيع البر بمثله متفاضلا والفرع بيع الذرة كذلك وهكذا وحكمه اي
القياس وهو الاثر الثابت له اي بالقياس ظن حكم الاصل في الفرع ايضا اي كما ثبت الحكم وعاد عودا
فليس فيه ايضا باعتبار الظن لانه قد يكون حكم الاصل قطعيا فيه وانما كان الحكم مطلقا الظن لجواز كون
خصوص الاصل شرطا فيه والفرع مانعا وهو اي ظن حكم الاصل في الفرع معنى التعدية والاثبات والحمل
المذكورة في عبارات القوم في تعريف القياس وقد سبق نقل التعدية عن صدر الشريعة ثم تفسير
ايضا باثبات حكم مثل الاصل ومحل معلوم على معلوم عن القاضي ابي بكر فتسميته اي الظن حكم الاصل
في الفرع تعدية اصطلاح ممن سموا فلا يبالي باشعاره اي الاسم المذكور وهو لفظ التعدية لغة
اي من حيث معناه اللغوي بانتقال اي الحكم من الاصل لان الذي يتعدى عن محل ينتفي عنه بانتقاله
الى محل آخر وما قيل القائل صدر الشريعة في الجواب عن الاشعار بل يشعر ببقائه اي الحكم فيه
اي في الاصل كقولنا اي كاشعار قولنا الفعل متعد الى المفعول مع انه اي الفعل ثابت في الفاعل

في نفس الامر بيفيا يدخ الفاعل اثبات اللغة بالاصطلاح اي اثبات معنى في اللغة للفظ بناء على انه نفسده كذا به
في الاصطلاح وهو غير جائز بقولهم لا اثبات اللغة ص قوله ما قيل مع انه اي بقا الفعل في الفاعل مما لا يشتغ
لفظ التعدي في الفعل المذكور بل انما يشعر بانتقاله اي انتقال الفعل عن الفاعل ولو كان في نفس الامر
ثابتا فيه اذ تعدي الشي من محل الى محل اخر انتقاله اي انتقاله لكان الشي اليه اي الاخر برمته
اي جملته بحسب اللغة لكن الاصطلاح في التعدية المذكورة في الفعل على خلاف ما تقتضيه اللغة لكن لا منع
منها الا انتقال لكن العلم بالوضع الاصطلاحي صرفا عنه وتتميم المجموع امر كان القياس الى قطعي
لا يخالفه اي قد لنا حكم القياس ظن حكم الاصل في الفرع اذ قطعنا اي الكتابي بتعليه علينا العلة
لحكم الاصل و بتعليه وجودها اي العلة في الفرع لا يستلزم مجموع الامرين قطعية ثبوت حكم
اي الفرع لما تقدم من جواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوص الفرع مانعا فيجوز ان يكون القائل
قطعيا باعتبار قطعية العلة و وجودها ويكون الحكم ظنيا لما ذكر فعلم ان المراد بالعلة القطوع بها ثم العلة
التامة اذ لو كانت علة تامة للحكم لاستحال تخلفه عنها اينما وجدت وكان يلزم حينئذ القطع بالحكم في
الفرع فتمام الكلام موقوف على عدم تحقق علة كذا اي ان تمثيله اي المحصول القياس القطعي بما هو
مدلول اللفظ لغة النحوي اي بحرمة الخطاب كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف لكون قياسا قطعيا
لانا نعلم ان العلة هي الاذى ونعلم وجودها في الضرب متناقضة لان القياس الحاق مسكوت عنه بملفوظ
وقد صرح بان التطبيق عليه بالالتزام فلا يكون مسكوتا عنه فلا يكون داخلا في القياس وتمثيله يدل
على دخوله فيه فبينهما تناقض فصل في الشروط اي في بيان شروط صحة القياس منها الحكم
ان لا يكون معدولا عن سنن القياس في ليل ان لا يكون الحكم مستثنى عنه لا يكون راجع الى حكم
الاصل يعني عدم كون الحكم معدولا به عن طريقة القياس من جملة الشروط وفيه ان الحكم الاصل مستقل
اي شرط هذا الحكم الاصل حتى معترضة ويجوز ان يكون ... في الحبز ويحتمل ان يكون
العدل ... فلا يحتاج الى تقديرا و صحتها اي لا يكون مخصوصا فاعلم ثم بين سنن القياس بقوله
ان يعقل معناه اي معنا حكم الاصل المراد بمعقولية معناه ان ندرك علته وحكمته التي شرع لها
ويعجز معناه من الاحكام كاعداد الركعات والاطوفة فان كون ركعات الفجر ثنتين والظهر اربعا والمغرب
ثلاثا وكون اشواط الطواف سبعا احكام لا نعرف علتها وحكمتها وحد دبر الزكاة من تربيع العشر في التقدير
ونحوهما وغيره على انها مختلفة و حكم بعض ما اي محل خص ذلك المحل بحكمه كالاعرابي المعهود
فانه محل خص باطعام كفارته عن وقوعه على اهله في نهار رمضان وقصته مشهورة اهله وفعل
الطعام والحكم الذي اختص به هو الاطعام المذكور فانه لم يوجد في محل اخر غيره او عقل معناه ولم
يتعد حكم الحبز وان كان ... منه في ذلك المعنى كشهادة خزيمة ابن ثابت روي انه صلى
الله عليه وسلم اشترى فرسا من سوا بن الحارث المحاربي فجحده فشهد له فقال ما حملك على هذا ولم تكن
حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت انك لا تقول الاحقا فقال النبي صلى الله عليه وسلم من شهد

في محل اخر فانه لم يعقل معناه من الاحكام

له خزيمة او شهد عليه فحسبه نص على الاكتفا بها اي بشهادته فلا حاجة الى شاهد اخر معه
ولا يبين النص على الاكتفاء بها معنى الاختصاص اي اختصاصه بهذه الخصوصية بل معنيه المجموع المركب
منه اي النص على الاكتفاء بها ومن دليل منع تعليله اي النص على الاكتفاء وهو اي منع دليل تعليله
تكريمه اي هيبة الاختصاص بفهم كل الشهادة له عليه السلام شهادة ماشاه عن اخباره لا عن
معاينة المخبر به من بين الحاضرين وعزيمه لافادة اخباره العلم بمنزلة العيان فلا يبطل اختصاصه
بالتعليل المستلزم وجوده الاكتفاء بشهادة غيره عند وجود العلة فيه فقد فخر الاسلام ان اسم
شرط العدد في عامة الشهادات وثبت بالنص فقبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلا يبطل
بالتعليل في غير موضعه فعدله في غير موضعه من قوله فخر الاسلام وانما الكتبي في التعليل دفعه ثبت
كرامة له فلا يبطل بالتعليل اشارة الى ان عدم افادة ما قبله للمقصود ظاهر ونقل عن المصنف في بيان
هنا المحل انه قال لان التعليل لا يبطل كونه كرامة حتى يمنع بل يعديها الى غيره فانما يبطل اختصاصه
بهذه الكلمة فالوجه ان يقال يبطل كرامة خص بها فلا يبطل بالتعليل ودليل اختصاصه بها كونها
وقعت في مقابلة اختصاصه بالفهم فان قلت اشتراط العدد في عامة الشهادات من باب استثنا
لاستثنى شهادته دليل الاختصاص قلت لا يدل عليه لجواز ان يكون حكم المستثنى معللا بعلة توجد
في غيره كغاية الامر ان غيره لا يكون منصوصا عليه في الاستثنا وهو لا يستلزم الاختصاص وبتيسير
المقام الى هذا الجواب والنسبة اي نسبة الاختصاص الى المجموع من دليل الاكتفاء ودليل منع التعليل
على ما ذكر لانه اي الاختصاص بالاثبات اي اثبات الاكتفاء بشهادته وهو اي اثبات نص الاكتفاء
به شاهد بحذف المضاف في جانب المبتدأ اي دليل الاثبات او الخبر اي مدلول نص الاكتفاء والنفي
اي ونفي الاكتفاء عن غيره وهو اي النفي عن غيره بمانع الالحاق لغيره به وهو اختصاصه بهذه الكلمة
لا اختصاصه بالفهم المذكور بمجرد خروجه اي خروج هذا الحكم المخصوص به خزيمة عن قاعدة عامة
هي اشتراط العدد في الشهادات مطلقا لا يوجبه اي الاختصاص كما ظن وهو ظاهر كلام الامدي
وابن الحاجب الا انهما جعلاه من قبيل ما لا يعقل معناه وقد عرفت انه ليس كذلك فانما لا يوجبه لجواز
الالحاق بالمخصص على صيغة اسم المفعول يعني اذا خصص حكم من عموم حكم كلي وكان ذلك
المخصص معقول المعنى معللا بعلة وصحت في محل اخر جاز الحاق ذلك الاخر بذلك المخصص واليه
اشار بقوله لجواز تعليل دليل التخصيص اي يجوز ان يعلل النص الذي يدل على خروج المخصص
عن القاعدة العامة ويتفرع على جواز التعليل جواز الالحاق لما مر ومثله اي مثل الاكتفاء بشهادة
خزيمة كونه عقل ولم يتعد الى غيره قصر المسافر الرباعية من المكتوبة فانه امتنع تعليله اي تعليل
قصره بما اي بمعنى يعديه اي يعدي القصر الى غير المسافر لانها اي العلة للقصر في الحقيقة المشقة
لا انها المعنى المناسب لرخصة القصر وامثاله وامتنع اعتبارها اي اعتبار المشقة نفسها لتفاوتها اي
المشقة وعدم ضبط مرتبة منها تعتبر تلك المرتبة مناطا لحكم القصر فتعينت المشقة

مشقة السفر اي نفي الملاقاة في ضمن هذه الخصوصية فقوله مشقة السفر مفعول تعيين لتضمن
معنى الصيرورة يعني لابد ان يكون المناط وصفا منضبطا لان انضباط مطلق المشقة للتفاوت الفاحش
بين افرادها مع العلم بعدم الاعتداد ببعض افرادها فكان هنا القدر اي كونها مشقة السفر
معلوما فاعتبر فضرورة وكان مشقة السفر ايضا غير منضبطة فجعلت العلة السفر لكونه مظنتها
مع الانضباط فانتفى القصر في غيره اي السفر والسلم اي ومثال الاكتفا المذكور فيما ذكرنا السلم وهو
بيع ما ليس في الملك اي ملك البايع المشروع لمصلحة المفاليس ولذا سمي بيع المفاليس فيتفقون
اي البايعون ذلك البيع بالثمن عاجلا ويحصلون البدل اي المبيع اجلا عند حلول الاجل المسمى في
البيع والقاعدة الشرعية في البيع تقتضي محلا مملوكا للبايع حال البيع وقد اخرج السلم من عمومها
النص الدال على جوازه ولعله اشترط الهبة وهي مصلحة المفاليس لما ذكر وفيه اشارة الى ان المسألة
فيما ذكرنا لا ما سيذكره الشافعي على ما تشهد به الاثار متعلق بمحذوف تقدير الكلام شرع
لمصلحة المذكورة بناء على ما تشهد به الاثار كما يجي في موضعه ولا خلاف في جواز السلم اصلا ثم ان الشافعي
جوزه حالا فكان حاصله اي السلم تخصيصا لعموم النهي عن بيع ما ليس عند الانسان لكن عداه اي
علله اي الشافعي التخصيص او النص الدال عليه بدفع الحرج باحضار السلعة محل البيع وتحره
اي تحصله او تجار احضار السلعة مما يوجب الحرج لان دليل التخصيص معلل كما ذكر فعدى العلة الى
الحال والموصل ووقع للحنفية انه اي هذا التعليل واقع في مقابلة النص القائل من اسلف منكم
فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وصف السلم بالقبل
مجازا والمراد به اللفظ الذي اسلف اي المعنى فلا يلزم اتحاد القايل والفعل فقط اوجب فيه اي في
السلم الاجل فالتعليل بتجويزه اي الحال مبطل له اي النص الموجب للتاجيل والتعليل المبطل
للنص باطل فقال الحنفية وهالك والحمد لا يجوز حالا ومنه اي من الحكم المختص بمحله كرامة لا نعرف لا
يجوز ابطاله بالتعليل بناء على ان صحة النكاح بلفظ الهبة اي صحة النكاح بلفظها حق الحكم
المذكور به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم بخالصة لك في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين خالصة مصدر مؤكد اي خلص
احلالها اي احلال ما احللنا لك على القيود المذكورة خلوصا لك فلا يقاس عليه صلى الله عليه
وسلم غيره في انعقاد نكاحه به لان فيه ابطال الخصوصية الثابتة له كرامة والحنفية قالوا
الاختصاص المفهوم من قوله تعالى خالصة لك يرجع الى نفي المهر اي صحة النكاح بدون المهر
خالصة لك ليس لغيرك ومن تامل في قوله تعالى في صدر هذه الاية يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك
اللاتي اتيت اجورهن ولعلاه مرهنة ان وستفهمها لك حيث نسخ الطباق بين التسمية
حيث غاية للتامل والطباق في علم البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين فهم من السياق
والسباق ان مدلول الكلام احللنا لك بمهر وبلا مهر فالمنة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين

وتعليل الاختصاص بنفي الحرج في قوله تعالى لكيلا يكون عليك حرج بعد قوله خالصة لك يناسبه
اي برجوعه الى نفي المهر زيادة مناسبة حال ان ضمير يناسبه اي التعليل المذكور ههنا ذكره
كونه زائدا بانه لافادة المراد على ما يدل عليه التامل المذكور اذ هو اي الحرج في لزوم المال
لا في ترك لفظ يعني الهبة فضلا الى لفظ آخر كالنكاح والتزويج بالنسبة الى اقتدار الخلق بالتعبير
عن مراده لانه افصح العرب والعجم فان لم يوسع عليه في ترك لفظ الهبة في تزويجه نفسه بعد
من الالفاظ الاخر فلا يلزم حرج عليه ومنه ومن الحكم المختص بمحله المنصوص عليه لما
يمنع من تعليله ما عقل معناه حال كونه واقعا على خلاف القياس على صيغة المفعول
تنقض شرعي كبقا صوم الصايم الناسي الاكل او الشرب مع عدم الركن وهو الكف
عن المفطرات اذ بقاه مع عدم ركنه معدود اي معروف عن تحقق عدم الركن اذ تقتضيه بطلا
الصوم لان الشيء لا يبقى مع عدم ركنه كالذي نسي فترك ركنا من الصلاة تفسد صلاته كما لو تركه
عامدا غير ان النص حكم ببقائه كما سياتي وسيشير الى وجه معقولية معناه وانه لا يجوز تعليله
بسبب ترك المقتضي فان قيل لما علل دليل التخصيص اي لما جاز تعليل النص الدال على تخصيص
عموم انتفا الشيء بانتفا ركنه وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله الحديث
بما صورة النسيان بنا على راي من يجوز تعليل دليل التخصيص لزم مجيزي تخصيص العلة
من الحنفية تعليله اي تعليل التخصيص المذكور لالحاق المخطي كمن تمضمض فسبقه الماء الى جوفه
والمكره والمصبوب في حلقه الماء وهو نايم بقصد الجنايز صلة التعليل فقد اختلفت في جواز تخصيص
العلة فمن جوزه من الحنفية لزمه النقض المذكور بعلة عدم قصد الجناية فانه لا يلزمه محذور بان
يقال هذه العلة منقوضة بكذا وكذا الكر كركن الصلاة ناسيا لانه يخصصها على وجه
يندفع به وانما قال لزمهم لانهم ممن يجوز تعليل دليل التخصيص والعزو زوهي الحاق ما ذكر
دعوى الى التعليل بالعلة المذكورة والمانع وهو النقض مدفوع بتخصيص العلة وعند وجود
المقتضي ورفع المانع يلزم ان يعمل بالمقتضي والله اعلم كالشافعي متعلق بترك التعليل اي تعليلا
كتعليله لكنهم اي الحنفية اتفقوا على نفيه اي التعليل المذكور للالحاق فالجواب انه علم اي الحنفية
انه اي التخصيص للناسي ثابت بعلة منصوص عليها هي قطع نسبة الفعل المفطر عن المكلف صلة القطع
مع النسيان وعدم الذكر لانه لما كان الصوم اذ لا هيئة له مذكرة كالصلاة وقد لا يرتفع النسيان الى حال
عن المكلف شرعيا مناسبة المفتقر من انقطع عنه اليه تعالى بقوله صلى الله عليه وسلم مسلمي لمن قطع
الى عليه صومك فانما اطعمك الله وسقاك هذا لفظ الهداية وفي صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني
اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وزاد الدارقطني ولا قضاء عليك لانه اي قطع نسبة الفعل
عن المكلف الى الله تعالى فايدته اي قوله صلى الله عليه وسلم وهو تعليل لكونه نصا فيما ذكر
والا اي وان لم يكن القطع المذكور مقصودا به فعلوم انه الله مطلقا اي فلا يبقى للكلام فايدة

لانه معلوم انه الطعم في كل اكل سهوا او عمدا وقطعه اي الشارع نسبة الفعل معه اي مع
النسيان المذكور وهو اي النسيان جبلي لا يستطاع الاحتراس عنه بلا مذكر حال من الجار والمجرور متعلق
بقوله لا يستطاع وهو صفة قوله جبلي والجملة الاسمية حال عن ضمير النسيان في معه وقوله بلا
مذكر يشير الى انه مع المذكر يستطاع فان قلت الامر الجبلي لا يد فيه ولا يدفع بشيء قلت ليس
كونه جبليا بمعنى ان الطبيعة تقتضيه ضرورة بل كونه بحيث لا يستطيع الانسان ان يحترس
بلا مذكر ومع المذكر وفي غيره نادر بين عند ذلك ينسب الى التقصير فلا يثبتها هل لا ينبغي نسبة
الفعل عنه اليه تعالى وهو قوله وقطعه قوله لا بسبيل منه اي القطع عنه اليه تعالى فيما هو
دونه اي فيما دون جبلي لا يستطاع الاحتراس عنه بالمذكر وانما وصف النسيان المذكور بذلك
اشعارا بما هو موجب بقطع النسبة عن المكلف اليه تعالى ليكون كالدليل على عدم الاستلزام المذكور
ثم لما تبين ان علة القطع مجموع الاوصاف الجبلية وعدم امكان الاحتراس وعدم المذكر لزم ان
ينتفي المعلول بانتفاء الكل واحدها فاشار الى ذلك وبدا بانتفاء الاحتراس فقال مع مذكر حال
عن الموصول اي لم يقطع ما دونه حال كونه مع مذكر من حيث النسبة مثال المذكر كالصلاة اي
كهيئة الصلاة فسدت الصلاة بفعل مفسد فعله المصلي ساهيا ثم بين ما انتفى فيه الثاني
بقوله ومما يمكن الاحتراس عنه مثاله كالخطأ لذا اي يكون الخطأ مما يمكن الاحتراس عنه ثبت عدم
اعتباره فسقط المجازاة بالكلية في خطأ القتل فاوجب الدية اي اوجب الشارع به الدية بدل
المحل حقا للعبد فيه اشارة الى ان موجب تعليل الشافعي نفيا للعموم بعلة عدم نقض الجناية نظرا
حق العبد في قتل الخطأ لعدم فقد الجناية واليه اشار بقوله مع تحقق ما عينه الشافعي في
مقام التعليل فيما نحن فيه اعني في القتل الخطأ طرف لتحقق ما عينه فلزوم الدية اجماعا في القتل
الخطأ يرد عليه في تعيين ما عينه واوجب الكفارة ايضا لتقصيره اي التارك تحفظا في التثبت فيما
يستطاع الاحتراس عنه فلم يسقط فيه الا الاثم بموجب رفع عن امتي الحديث ثم اشار الى ما انتفى الاول
بقوله والمكره الكتف لا ليجتا الذي من يخلصه من المكره والهرب منه ولو عجز من الالتجاء والهرب
فانقطعت النسبة اي نسبة القطع بفعل عنه بسبب العجز صارت النسبة الى غيره تعالى اعني المكره
كفعل الصبي اي كما تنقطع نسبة فعل الصبي عن المصير في حلقه بسبب نقل الصبي الى العبد
لا اليه تعالى حتى اثمه اي اثم الله تعالى الصائب او اثم الصبي اياه فانتفت العلة المعلل بها دليل
التخصيص وهو قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر اليه تعالى في الصور المذكورة
المخصصة فلا يجوز الحاقها بالناسي في نفي العموم ومنه اي ومن الحكم المختص بمحله المنصوص
عليه لما يمنع من التعليل تقوم المنافع في الاجارة تعيينا بالنص واختص بمحله الشرعي بعينه
اي تعليل تقومها في الاجارة التراضي بالرفع فاعل يمنع اي فلا يس المنافع على الخشب
والصبي وصورة التراضي هكذا لو كانت المنافع مالية لما ثبت المالية بالاحراز والاحراز

اليه فلا تتقوم اذ لا يجوز الاحراز الا كالصيد قبل الاصطياد والحشيش قبل الاحتشاش فيجب تقويم
الاحراز والمالية ولتقوم اما الاول اي انها لم تحرز فلانها اي المنافع اعراض متفرجة اي متصلة
متجددة لمجرد الوجود فلو قلنا ببقائها تخص العرض في الجملة كما ذهب اليه غير الاشعري فيما نحن
فيه لم يكن منه اي مما يعول بمقابله بل مما لا يقاله باجماع العقلاء ثم المالية بالاحراز والتقوم بالمالية (بالمالية)
فلا يجب به اي بتقوم المنافع في الاجارة غصبها اي غصب المنافع باتلافها او تعطيلها
والمراد تقوم منافع المغصوب اذ لا جامع معتبر بينهما في ذلك شرعا لتفاوت الحاجة التي كانت
المنافع بسببها تتقوم وعدم ضبطه معينة منها مناط التقييم بها كشقة السفر فانه لما لم يمكن
المشقة فيه منضبطة للتفاوت بين مراتبها منيط حكم القصر بمشقة السفر وكان مشقة السفر
ايضا غير منضبطة نيط باصل السفر فينط تقوم المنافع بعقد الاجارة لانه مظنتها كالسفر لما كان
منها فهنا سؤال وجواب وهو ان عدم تقوم منافع الغصب في باب الضمان اشار الى دفعه بقوله
والحاجة لدفع العدوان تندفع بالتعزير على ارتكاب محرم وهو الغصب واحرازها اي المنافع
بالمحل وهو المغصوب احراز ضمني ثبت بتبعية احراز المحل والضمني غير ضمني كالحشيش الثابت في ارض (صه)
فانه محرز بتبعية احراز الارض فلا ضمان على متلفه اتفاقا ولو سلم ان الاحراز الضمني كالقصدي في
التضمين فيحقق تفاوت المالية بين المنافع التي هي الاعراض وبين التي تلزم على الغاصب عند
اتلاف المنافع على تقدير التقوم والتضمين يمنع اي يحقق التفاوت ضمان العدوان المبني
منعه الضمان على اشتراط المماثلة بين ما اتلفه المتعدي وما وجب عليه في مقابلته مجاز بقوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ومدار المماثلة على المساواة
في المالية وقد عرفت انتفاؤها بين المنافع والاعيان بخلاف الفاكهة مع النقد جواب سؤال
وهو انكم ضمنتم متلف الفاكهة بالنقد مع عدم المماثلة لكون الفاكهة مما يتسارع اليه الفساد بخلاف
النقد والمعنى ان اشتراط المماثلة في ضمان العدوان بخلافهما فانه لا يمنع الضمان فيهما لوجود
المماثلة بينهما في الجملة لاتصافهما اي الفاكهة والنقد بالاستقلال بالوجود والبقاء فان كل واحد
منهما يوجد مستقلا من غير ان يكون تبعا لوجود شيء آخر كتبعية المنافع للمحال وكذا استقل بالبقاء
وان اختلفا في مقدار زمان البقاء بخلاف المنافع فانه لا استقلال لها بالوجود ولا بقاء لها اصلا
والتفاوت بينهما في قدره اي في مقدار زمان البقاء لا يمنع لان قدره غير منضبط فادير
الحكم على نفس البقاء نفيا للحرج وسره اي سر عدم اعتبار المساواة في البقاء ان اعتبار المساواة
لايجاب البدل انما هو حالة الوجوب لانه اي حال الوجوب حال اقامة
احدهما مقام الآخر والتساوي بين البدلين الفاكهة والنقد فيه اي في الاستقلال
بالوجود والبقاء اذ ذاك اي حال الوجوب ثابت فلا يضر التفاوت في البقاء بعد ذلك
ومنه اي من الحكم المختص بمحله المنصوص عليه لما يمنع من التعليل حل متروك التسمية

تركا ناسيا اي ذا نسيان لقوله عليه السلام فان نسي ان يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم لياكل رواه
الدارقطني والبيهقي الحديث ذكره على خلاف القياس متعلق بمحذوف هو حال عن ضمير المستثنى اعني
محل السكون في الظرف على ترك شرط الصلاة فلقوله على صلاة القياس وذلك انما اذا ترك شرط الصلاة
من الطهارة او غيرها ناسيا لا تنفع الصلاة عنده كما هي وجب اعادتها اذا ذكر ما ترك
وكان مقتضى هذا ان لا يحل متروك التسمية ناسيا لفوات شرط حله وهو التسمية لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه واذا كان على خلاف القياس فلا يلحق اي بمتروك التسمية ناسيا العمد
اي متروك التسمية عمدا يسمى بالعمد مبالغة او المعنى لا يلحق بالنسيان العمد على المسامحة لان
خلاف القياس مقتصر على مورد النص وليس العمد في معناه لعدم الجامع المشترك بينهما لان
الناسي معذور غير معرض عن ذكر الله والعامد جان معرض عنه ولانه لما الحق العامد به لم يبق تحت
النهي شيء من افراده يعني قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لان ما لم يذكر اسم الله عليه لا
يخلو من احد الامرين اما متروك التسمية نسيانا واما متروكها عمدا فينسخ الكتاب بالقياس اي
بقياس العمد على النسيان وهو غير جائز وفيه اي في هذا المحل نظر ياتي في الكلام في فساد
الاعتبار ومنها اي الشروط لحكم الاصل ان يكون حكم الاصل شرعيا فلا قياس في اللغة بان
يقاس معنى على معنى في التسمية باسمه لكونهما مشتركين فيما يسمى عند الاسم وتقدم هذا الشرط في
المبادي اللغوية ومنها العقليات كقياس الغايب على الشاهد كما يقال العالمية في الشاهد اي
المخلوق معللة بالعلم فكذا في الغايب عن الحس اي الخالق خلافا لاكثر المتكلمين فانهم جوزوه فيها
اذا تحقق جامع عقلي كالعلة او الحد او الشرط او الدليل وانما لا يمكن القياس في العقليات
لعدم امكان اثبات المناط اي مناط الحكم في الاصل فلو اشترط اطراده طردنا سلمنا امكان الاثبات
على العسل لا يثبت علينا الحلاوه للحرارة الا اذا استقري اي بان استقري اي تتبع كل حلو فوجد
حارا ويحتمل ان يكسر الهمزة بمعنى اذا فيثبت ح علية الحلاوة للحرارة فيه اي في ذلك المطلوب به اي
بالاستقراء لكن اذا ذلك ثابت في الطرف فتثبت الحرارة في ذلك الحلو بالاستقراء لان الثابت بالقياس
حكم الفرع لا علية العلة وهو ظاهر لا بالقياس فلا اصل ولا فرع لانتفاء القياس وهو معدوم
ح فان قلت لا نسلم ان العلية فيها لا تثبت الا بالاستقراء لم لا تثبت عليتها بدليل اخر ايضا قلت
فتثبت بها لا بالقياس من غير تفاوت لان مدلول ذلك الدليل علية الحلاوة بالنسبة الى الحرارة
مع قطع النظر عن محلها المخصوص كالعسل بخلاف العلل الشرعية فان النص او الاستنباط يفيد
عليتها بالنسبة الى الحكم المضاف الى المحل الخاص وهو الاصل ابتداء ثم يجرد الحكم عن خصوصية المحل
ومنه اي من لزوم ثبوت حكم الفرع بالقياس اشتراط عدم شمول دليل حكم الاصل الفرع
خلافا لمشايخ سمرقند اذ لو شمله ايضا كان نسبة ذلك الدليل الى حكم الفرع كنسبته الى حكم الاصل
فلا يبقى لاصالته وجه وههنا اي باشتراط عدم الشمول بطل قياسهم اي المتكلمين الغايب على

الشاهد في انه اي الشاهد عالم بعلم هو صفة زايدة على الذات ردا على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى
عين ذاته كما بصفاته مع تحقق العبارة حيث اطلقوا عليه الغايب واذا ارادوا الغيب عن الحس
فان الفاحش من الكلام ما يستهجن ذكره والله تعالى لا يعزب عنه شيء وهو معكم اينما كنتم واعا
بطل قياسهم لان شرطه اي العلم فيهما اي الخالق والمخلوق باللفظ لغة اي بما يقتضيه ظاهر اللفظ
من حيث اللغة وهو اي ما يقتضيه اللفظ لغة ان العالم من قام به العلم في لغة العرب واثبات
صفات الحق سبحانه بما يقتضيه اللفظ من حيث الوضع مع ان المجاز في الكتاب والسنة اكثر من ان
يحصى رجم بالغيب وثمرته اي كون حكم الاصل شرعيا تظهر في قياس النفي وهو قياس يكون حكم
الاصل فيه نفيا سواء كان حكم الفرع فيه ايضا نفيا او وجوديا فلو كان النفي اصليا بان لا يكون
حادثا في الاصل امتنع القياس عليه لعدم مناطه اي النفي الاصلي لان المناط وصف اعتبره الشارع
وجعله امارة لحكم شرعي والعدم الاصلي ليس بحكم اصلي شرعي لانه لا يصلح الا ان يكون مطلوبا من العبد
لاستحالة طلب حصول الحاصل بخلافه اي النفي اذا كان شرعيا بان لا يكون اصليا بل عدما حادثا
مطلوبا من العبد لاستحالة طلب حصول الحاصل فيصح اي النفي اذا كان بوجوده بان لا يكون
اصليا بل عدما حادثا مطلوبا من العبد كعدم الاتيان بالمحرم بمعنى كف النفس عنه وكالعدم الطارئ على
الوجود فيصح القياس عليه بتحقق اي بسبب وجود مناطه فيه وهو اي المناط علامة شرعية
نصبها الشارع على حكم شرعي والنفي اذا كان حكما شرعيا يصلح لان ينصب له فلا يقال ان العدم الاصلي ايضا
له علة لانه ان كان عدما مطلقا فعلته عدم علة الوجود المطلق وان كان عدما مضافا فعلته عدم علة
وجود ما اضيف اليه لان الكلام في العلل الشرعية كما عرفت لا في العلل الحكمية وسياتي لذلك زيادة بيان
لهذا المعنى ومنها اي شروط حكم الاصل ان لا يثبت حكم الاصل بالقياس بل بنص واجماع كما هو معزو
الى الكرخي وجمهور اصحابنا الشافعية ونحو البديع هو المختار وهذا معنى ما يقال ان لا يكون حكم الاصل فرعا
لحكم فرع لا مستلزم احدهما اي كون حكم الاصل فرعا يحقق قياسين احدهما متقدم وهو الذي فرعه
صار اصلا في القياس الثاني فالجامع ان اتحد فيهما كالذي هو السمسم لا مكانه اي قياس الذرة على
البر وانما هي اي هذه المناقشة شناعة لفظية لان المعترض معترف بصحة قياس الذرة على السمسم
غير انه يشتغل بتطويل المسافة بغير فائدة وقد يجاب عن النظر بل لانه قد ينسى اصل القياس الاول وقد يذكر
اصل القياس الثاني والنظر يحل انما يتحقق عند تذكرهما معا او اختلف معطوف على اتحد اي اختلف
الجامع فيهما كقياس الجذام على الرتق وهو انسداد محل الجماع باللحم في انه اي الرتق ينفسخ به النكاح
بان يقال ينفسخ النكاح بالجذام كما ينفسخ بالرتق بجامع انه اي كل واحد منهما عيب ينفسخ به البيع واذا
اشترك في الجامع المذكور فكما انه ينفسخ بالرتق النكاح كذلك ينفسخ بالجذام فيمنع الخصم فسخ النكاح
بالرتق الذي هو الاصل المقيس عليه فيعلله اي المستدل فسخ النكاح بالرتق بانه اي الرتق
مفوت للاستمتاع الذي شرع النكاح له كالجب اي كما ان الجب وهو قطع الذكر مفوت للاستمتاع

اي كقياس الذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو اي السمسم بل
قياسه على البر بعلة الكيل فلا فايدة في الوسط صح

الذكر وقد ثبت فسخ النكاح بالجب منصوصا عليه فيلحق به الرتق لاشتراكهما في الجامع المذكور اعني
تفويت الاستمتاع **ليست** موجودة **في الفرع المقصود بالاثبات** اي الذي قصد اثبات فسخ النكاح
فيه يعني الجذام لانه غير مفوت للاستمتاع **وما نقل عن الحنابلة وابي عبد الله البصري من تجويزه**
اي تجويز القياس على فرع قياس اخر مع اختلاف الجامع **لتجويز ان يثبت الحكم في الفرع بما لم يثبت به**
الاصل بعلة و وصف لا يثبت به الحكم في الاصل **كالنص والاجماع** يعني كما انه يثبت الحكم في الاصل
بالنص والاجماع وفي الفرع بغيرهما وهو القياس كذلك يثبت في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى
فيتوقف لكن النص والاجماع ليس تمثيلا للوصف في قوله بما لم يثبت في الاصل اذ لا معنى له بل لتشبيه ما لم
يثبت به في الاصل بهما في الاختصاص باحد المحلين وعدم التحقق في الاخر **فيبعد صدوره** اي صدور
ما نقل عنهم **ممن عقل القياس** وفهم معناه **فان ذلك** اي ثبوت حكم الاصل بدليل غير ما ثبت به
الفرع **في اصل ليس فيه قياس** ولا محذور فيه فكذا لان حاصله يرجع الى ان الشارع نصب لحكم الاصل
دليلا ظاهرا وهو النص او الاجماع وامارة خفية وهي العلة المثيرة له ولم ينصب لحكم الفرع الا امارة
خفية هي بعينها تلك العلة المثيرة وحاصل القياس اظهار مساواة المحلين في الامارة المذكورة
فلا بد في القياس من المساواة بينهما في علة واحدة مثيرة للحكم فيهما واذا فرض كون مثير حكم الاصل
الذي هو فرع في القياس المتقدم غير مثير حكم الفرع الثاني لزم عدم تحقق معنى القياس وهو ظاهر
فان تلك مدار الجلب وجود تلك الامارة وعدمها لا نفي الفرعية ووجودها في تلك الفرعية المعللة به
لا بعينه في الفرع الثاني فيستلزم عدم وجودها نفي الفرعية كناية عن عدم ما يستلزم ذلك مع ان
وجودها فيما استشهد وابو ظاهر لا يحتاج الى الذكر **هذا** المذكور **اذا كان الاصل في القياس**
المناظر **فرعا يوافقه للمستدل** لكن شكله علي ... **لا المعترض** تكرره على
خلاف ذكر **فلو** كان الاصل **تقليبه** اي عكس ما ذكرنا بان كان فرعا لا يوافقه المستدل ويوافقه المعترض
فلا يعلم فيه اي في قلبه فقال **لا عدم الجواز** مثاله **كقتنا في** اي كقول الحنفي **في نفي قتل المسلم بالذمي**
اي بقتله الذمي قصاصا قتل المسلم لا يقتل **تمكنت فيه شبهة** وهو عدم التكافؤ في الشرف المنفي
عند القصاص **فلا يقتل المسلم به** اي بالذمي **كما** لا يقتل القاتل **بالمثقل** لتمكن شبهة العمدية والشبهة
دارئة للحد وانما لم يجز **لاعترافه** اي المستدل **ببطلان دليله ببطلان مقدمته** اي مقدمة دليله
ضرورة بطلان الكل ببطلان الجزء لان المستدل يثبت القصاص عنده بالمثقل **ولو كان هنا في مناظرة**
لم يقصدها المستدل اثبات المطلب **فاراد** بها **الالزام** للمعترض الحنفي مثلا **لم يلزم** تسليمه المعترض
الحنفي مثلا **لجواز قوله** تسليم المعترض **لجواز قوله** اي المعترض **هي** اي العلة في الاصل وهو القتل
بالمثقل فلا يعرف ذكرها في الفرع الذي قسته عليه وهو قتل المسلم بالذمي **ومنها** اي من شروط حكم
الاصل **عندي غير مذكور** معترضة اي ذكرتها وقعت **ان لا يكون** حكم الاصل **ذا قياس مركب** ...
جزء الطرف المتقدم ومعنى كونه ذا قياس مركب ثبوته به **وهو** اي القياس المركب **ان يستغني** المستدل

ومنه العلة يعني تفويت الاستمتاع

في نكت الشافعية

صا

ثم اثبات حكم الاصل للاصل بالدليل **بموافقة الخصم** فيه **عليه** اي على ثبوته للاصل من غير ان يكون منصوصا
او مجمعا عليه ثم القياس المركب قسمان احدهما ما اشار اليه بقوله **ما اتفقا عليه وصف المستدل** حال كون
الخصم يكونه فاعلا للموافقة بحسب المعنى وفيه اشارة الى ان الخصم ايضا يعلل حكم الاصل لكن بوصف
اخر كما صرح به بقوله **معينا** علة **اخرى على انها** اي العلة التي عينها **ان لم تصح منع** اي الخصم
حكم الاصل يعني تعيينه العلة الاخرى واقع على هذا الوجه وهو انه ان لم تصح علية ما عينه منع حكم
الاصل ولا يسلم ثبوته في الاصل فقوله على انها حال عن العلة الاخرى اي كائنة على انها الخ ولما كان
محصل هذا القياس الحاق فرع باصل حكمه متفق عليه بين المستدل وخصمه والخصم يمنع كون ذلك الحكم معللا
بعلة المستدل اما بمنع عليتها او لوجودها في الاصل انقسم الى قسمين فعين الخصم القسم الاول بقوله
وهذا الذي منع فيه العلية **مركب الاصل لان الخلاف في علة حكم الاصل يوجب اجتماع قياسيهما**
المستدل وخصمه **فيه** اي في الاصل لان كل واحد منهما يثبت حكمه بقياس اخر ... لانه حكم لم يثبت بنص
ولا اجماع كما سياتي بل يثبت بالقياس وعند اختلافهما في تعيين العلة لزم اختلاف القياس فلزم اجتماع قياسيهما
في الاصل **فكان** القياس باعتبار المتخاصمين **مركبا وهو** اي اجتماع القياسين في الاصل **مبنا** اي مبني
على لزوم تركيبه الاصل وقد بيناه انفا **ولذا** اي لاجل لزوم تركيبه **صح منعه** اي الخصم **حكم الاصل بتقدير**
عدم صحتها اي علته على ما مر **فلو** كان حكم الاصل ثابتا **بنص او اجماع عنده** اي الخصم **انتفى** منعه حكم الاصل
على تقدير عدم صحة ما ادعاه وصفا مناطا به الحكم المذكور واشار الى القسم الثاني بقوله **او** حال كون
الخصم مانعا **وجودها** اي العلة نفسها في الاصل معينا علة اخرى **وهو** اي وجودها **وصفها مركب الوصف**
اوبادني اي يفرق بينهما بالمعنى والاصالة والوصفية ... المذكور او بادنى تمييز بينهما اشار الى ان كل
واحد من وجهي التسمية موجود في كل من القسمين اذ اجتماع القياسين في الاصل على تقدير
منع وجودها فيه ايضا حاصل كما ان مورد المنع في الاول ايضا وصف اعني علية العلة غير
ان ملاحظة عليتها تكون قبل ملاحظة وجودها فبهذا الاعتبار يحسن اعتبار الاصالة في
الاول والوصفية في الثاني وهو التمييز الادنى وفيه ما فيه **فان قلت كيف يصح قوله** اي الخصم
ان لم تصح العلة التي عينتها **منعت حكم الاصل وظهور عدم الصحة** للعلة المذكورة **فرع الشروع**
في الاثبات بدون المطالبة به **او** في الاثبات بعد **المطالبة به** اي الاثبات **فيجوز** المعترض عنه
دونه اي في تصحيح هذا **قلب الوضع** لانه ينقلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا اما
الاول فلان المعترض لم يقل ان لم تصح علي الخ الا بعد طعن المستدل فيها والاعتراض عليها باظهار
عدم صحتها واما الثاني فلان قوله ان لم تصح منعت استدلال حاصله ان احد الامرين لازم اما صحة
علته المستلزمة ثبوت مدعاه واما حكم الاصل الموجب لعدم مدعى المستدل فان قلت سلمنا ان ظهور
عدم الصحة فرع الشروع الخ لكن قوله ان لم تصح الخ لا يستدعي ظهوره بل يكفيه فرضه
اجمالا قلت اذا كان المنع مشروطا بعدم الصحة بحسب نفس الامر وذلك غير معلوم يلزم عدم العلم

بوجود المنع وقد يقال ان مراده ان احد الامرين لازم بحسب نفس الامر وان لم يعلم بعينه قلت بعين ذلك
المذكور لان الصورة المذكورة للقياس المركب في القسمين من صور المعارضة في حكم الاصل لان
كل واحد من المتخاصمين يدعي كون حكم الاصل معللا بعلة خلاف علة الآخر ويقيم الدليل على ما ادعاه
وعنه اي وبناء ذكر صور المعارضة يكون ذلك الانقلاب فان جوابها اي المعارضة من المستدل انما
عينه المعارض من العلة التي بها ثبت الحكم فيلزم اي المعارض الاثبات لعليته لما عينه وان اصار
المعارض مانعه اي مانع ما عينه المستدل من العلة لزم المستدل اثباتها اي اثبات علية ما عينه ووجودها
اي وجود المعارض تلك العلة اي مانع ما عينه المستدل من العلة وكما انه يلزم المستدل اثبات العلية
والوجود كذلك يلزم المعارض عند انه اكتفى بالتفصيل هاهنا والحاصل ان كلا من المتخاصمين في المعار
مستدل بالنظر الى ما يدعيه ومانع بالنظر الى ما يدعيه خصمه وينتهض دليل المستدل
على المعارض باثبات الوجود كما انه ينتهض دليل المعارض على المستدل به اذ ليس ثبوته اي
ثبوت حكم الاصل الا بها اي بالعلة للفرعية اي للزوم فرعية الاصل فيما نحن فيه بخلاف ما اذا
اثبت المستدل الوجود اي وجود العلة في مركب الوصف اذ لا ينتهض دليله حج باثبات الوجود
فانه اي المعترض معه اي مع اثبات المستدل الوجود فيه مانع حكم الاصل فهو اي منع حكم
الاصل دليل انه اي المعترض مانع صحة ما عينه المستدل فيهما اي في مركبي الاصل والوصف او لان
اي واذا كان منع حكم الاصل دليل منع صحة ما ذكر فعلم اي الاصوليين للمستدل في مركب الوصف
اذ ثبت وجودها اي العلة في الاصل بدليله اي بدليل الثبوت من حس او عقل او شرع او لغة بان
يكون وجودها ثابتا محسوسا او ثابتا بدليل عقلي او شرعي او بمقتضى اللغة فينتهض اي يقوم الدليل
عليه اي على المعترض لانه اي المعترض معترف بصحة الموجب بكسر الجيم وهو علية العلة للحكم
اي المجموع في الاصل اذ قد ثبت بالدليل فلزم القول بمقتضاه فيه نظر هذه الجملة من المبتدا
اعني فعلم ويجوز ان يكون للمعنى منظورا فيه على ان يكون الظرف لغوا فيتم لكون المصدر بمعنى المفعول
او تمسكه في الظروف بل ينتهض اذا اثبتها اي صحة ما عينه المستدل ووجوده في الاصل كما او
اي مركب الاصل حاصل الكلام ان قولهم المذكور يشير الى انه يكفي المستدل في مركب الوصف اثبات
الوجود وقد عرفت ان منع حكم الاصل منع لصحة ما عينه المستدل علة انه لا بد فيه ايضا من اثبات
الامرين فكانه يتجه على عبارته ما فرقت الطائفة عن منهجه بحيث يرتفع الغبار والله اعلم
فالاول اي مثال الاول يعني مركب الاصل قول شافعي في ان الحر لا يقتل بعبد قتلا المقتول عبد فلا
يقتل به الحر كالمكاتب المقتول ذاهبا عما يفي من المال بكتابته اي بقيمة لما وعن وارث غير
سيده لا يقتل قاتله الحر به وان اجتمع السيد والورثة على طلب القصاص فيلحق العبد به بجامع
الرقية والحنفي يوافقه اي الشافعي فيه اي في حكم الاصل وهو عدم قتل الحر بالمكاتب المذكور
ويجاب بمنع العلة فيتوقف العلة بجهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاختلاف الصحابة في عبد

نظرا

نظرا الى دم اداء بدل الكتابة وحريته نظرا الى ما يجعله بمنزلة الاداء اذ فتح البيهقي عن الشعبي كان
زيد بن ثابت يقول المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يرث ولا يورث وكان علي رضي الله عنه يقول
اذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة وما اصاب
ما بقي فلمولاه وكان عبد الله يقول يؤدي الى مواليه ما بقي من كتابته ولورثته ما بقي ومن
ابن مسعود رضي الله عنه مثل هذا واختلافهم يوجب اشتباه الولي والقصاص ينتفي بالشبهة
فان صحت علتي بطل الحاق العبد بالمكاتب والا وان لم تصح علتي بل صحت علتك وهي العبدية منعت حكم
الاصل فيقتل الحر به اي بالمكاتب فلم يتمكن الحنفي من عدم العلة في الفرع على تقدير كونها الجهالة
او منع الحكم على تقدير انها الرق فلا يتم القياس على التقديرين ولا يتأتى اي لا يصح منع حكم الاصل في
الصورتين الا من مجتهد او من علم عنه اي المجتهد مساواتها اي العلة التي ابداها مانع مقام الاعتراض لحكم
الاصل تنتفي بانتفائها والمراد مساواتها بحسب التحقق وذلك لان منع حكم الاصل من المعارض عند
عدم صحة علته مبني على علم بالتلازم بينهما والعلم به اما بالاجتهاد او بالتقليد للمجتهد والثاني اي
مثال مركب الوصف قول شافعي في عدم صحة تعليق الطلاق قبل النكاح بما هو سبب الملك في ان
تزوجت زينب وفي بعض النسخ فلانة فطالق هذا تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كقوله اي القائل
فلانة التي اتزوجها طالق حيث لا يصح حتى اذا تزوجها لا تطلق فيقول الحنفي كونه اي القول المذكور
تعليقا منتف في الاصل اي فلانة التي اتزوجها بل تنجيز للطلاق فان صح كونه تنجيزا بطل الحاق
الفرع المذكور بالاصل المذكور والا اي وان لم يصح كونه تنجيزا بل كان تعليقا منعت حكم الاصل وهو عدم
وقوع الطلاق فتطلق فلانة في قوله فلانة التي اتزوجها طالق اذا تزوجها فلا يتم القياس على التقدير
ثم علم بذلك ان الصورتين اشتركتا في ان الاصل فيهما متنازع في ان كل واحد من المتخاصمين يعين
علة اخرى لحكم الاصل وفي ان الخصم في كل منهما يمنع او لا علة المستدل ويعين علة اخرى ثم يتنزل
ان لم يقع على منعه حكم الاصل عن انه يمنع في الصورة الاولى علية علته وفي الثانية وجودها ومنشا
افتراقهما في كيفية المنع ان المذكور للتعليل في الثانية ذو وجهين باعتبار احدهما يصلح للعلية عند
الخصم كتعليق الطلاق قبل النكاح ان كان بدون الاضافة الى الملك يقتضي عدم وقوعه وان كان
معه يقتضي وقوعه فيحمله الخصم اولا على الوجه الاول ويمنع وجوده في فلانة التي اتزوجها طالق
لانه تنجيز كما هو المتبادر منه ثم يتنزل وان لم ينص بذلك اليها المستدل ويسلم انه تعليق ايمنع الحكم
في الاصل وانه يبطل لانه مع الاضافة وليس مثل هذين الوجهين في الصورة الاولى فافترقا والله
اعلم وهذا القول المذكور في الجواب عن القياس المذكور حاصل ما ذكرنا من منعه اي للمعترض
الامرين وجود العلة في الاصل وحكمه ولو كان اختلافهما اي المستدل والمعترض ظاهرا من الاول
اي قبل الشروع في الاستدلال فيه اي في حكم الاصل وليس حكم الاصل مجمعا عليه مطلقا ولا بينهما
تاكيد للكلام السابق حاول المستدل اثباته اي حكم الاصل بنص ثم اثبات علته اي علة ذلك الحكم

بجعله من مسالك العلة **قيل لا يقبل** هذا الاسلوب لئلا يلزم الانتقال من مطلوب الى آخر وانتشار كلام
يوجب تسلسل البحث المانع من حصول المقصود **والاصح يقبل** اي قوله **لان اثبات حكم الاصل** تم مقدمة
من مقدمات دليله اي القايس **على اثبات حكم الفرع** لان ثبوت الحكم للفرع فرع ثبوته للاصل **فلو**
لم يقبل اثبات حكم الاصل وهو من مقدمات دليله **لم يقبل** ان يأخذ في الاستدلال **مقدمة**
تقبل المنع مطلقا لان اخذها فيه يستلزم اثباتها فيلزم المحذور المذكور ووجه الاستلزام ان المنع
فيجب على المستدل اثباتها وكونه اي حكم الاصل **يستدعي** من الادلة والشرائط **ما لا آخر** اي حكم
اي حكم الفرع لكونه حكما شرعيا مثله لكن الجدال بخلاف مقدمات قبل المنع في المناظرة في اثبات حكم
واحد **لا اثر له** اي لكونه المذكور في الفرق بعد ما تبين ان حكم الاصل صار من مقدمات دليل
القايس على حكم الفرع اذ قد يكثر مقدمات دليل المدعي اكثر من ذلك وفيه تعريض لما في الشرح العضدي
وما قيل من ان **عند الاصطلاح ما لا يتناسخ فيهما** بيان ان امثال عدم المجادلة لا اثبات حكم الاصل
الا اثبات حكم الفرع امر قد اصطلح عليها الاصوليون في اداب المناظرة ولا مشاحة في الاصطلاح على
ما ذكره الشرح المذكور **فمن لا يلزم** جزء الموصول اي لا يلزم اتباع من ضد **لم يلتزمه** اي الاصطلاح
المذكور مع انه يبطل بخلاف ذلك الاصطلاح في مناظرته **ولم يذكره الحنفية** هذا الشرط وهو ان لا يكون
حكم الاصل ذاتيا من مركب **لبطلان كونه شرطا لحكم الاصل** اي انتفاء شرط **للانتهاض** وقيام الحجة
على الناظر في المناظرة **بهذا الطريق من الجدل** يعني ليس شرطا في اثبات حكم الاصل بل في الزام
الخصم الحاق الفرع المذكور فان قلت فيه تناقض لان المناظرة بهذا الطريق تستدعي تحقق القياس
المركب وشرط الانتهاض على الناظر يستدعي انتفاءه قلت المراد الذي من شأنه ان يناظر به فانه اذا
انتفى لزم عدم قابلية المحل للمعارضة بهذه الحيثية الطريق يعجز الخصم عن شأنه عنها فتدبر وهي مسألة
جدلية لا اصولية **وافادوا** اي الحنفية اشتراطه **باختصار فقالوا لا يقبل بوصف مختلف** فيه اصلا
ظاهر **كقول الشافعي في ابطال الكتابة الحالة** كعقد لا يمنع التكفير على الف من غير ذكر اجل **عقد** مثل
انتقل من محذوف **يمنع معه التكفير** اي بالكاتب بهذا العقد والجملة صفة عقد ولو كان هذا العقد صحيحا
لما جاز ان يكفر عن ظهاره وغيره مما يوجب الكفارة لانه لا يجوز التكفير بالاعتاق عبد مستحق بالكتابة
ليس بعبد يدا وان كان عبدا رقبة **فكان بالملك كالكتابة على الخمر** اذا كان الكاتب قال له
سلمني او ادي ما سلم **فيختلف حكم الاصل** وهو بطلان الكتابة على الخمر **منتفية** عليه **لكون علته عند**
الحنفية كونها الذي جعل بدل الكتابة وهي الخمر **غير متقوم لا ما ذكر من منع التكفير به** اي المكاتب **وله**
اي للمستدل **اثباته** اي اثبات الوصف المختلف فيه من حيث انه علة **على ما تقدم** من جواز اثبات
مقدمات الدليل وان كل مقدمة تقبل المنع منها فاثباتها مقبول **ولا يقبل** وهو صدر الشريعة
انه **لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقول الشافعي في الاخ** هو
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فان اراد الشافعي باعتاقه **عتقه** اي الاخ اذا

ملكه

ملكه بشرا يقصد به الكفارة في السابق ان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشرا الكفارة جاز وعندنا
وفي شرح المنهاج عليها الحاصل انه اذا دخل في ملكه بعينه منه ان نوى عنه صح ان يكون عتقه عن
الكفارة اجزاه انتهى فقد علم انه يتحقق الملك وبعتقه العتق والنية السابقة تعتبر في وقوع العتق
عن الكفارة فقد تحقق ههنا عتق بموجب القرابة مع عدم اعتاق بعبد الله فان كان مراده
هنا العتق **فغير موجود في ابن العم** لم يتحقق العلة التي هي صحة التكفير بالاعتاق في الاصل فانه اذا اشتراه
بنية الكفارة لا يجوز عنها اتفاقا **او** اراد **اعتاقه بعده** ما في تبيين ملكه ثم يعتقه نصه **فممنوع**
في الاخ اي لا نسلم وجود هذا الوصف فيه اذ هو يعتق بمجرد الملك **وذكر** البعض المذكور **الصورتين**
المذكورتين تزوجت فلانة وعندي فلا ... الى آخرهما **ثم على ما ذكرنا** من ان الاصح يقبل
اثبات حكم الاصل ممن هو بصدد اثبات حكم الفرع **له** اي للمستدل هنا **اثباتها** اي العلة
التي اختلف في وجودها في الفرع او الاصل لان اثباتها من مقدمات دليله على حكم الفرع **وليس من**
الشروط لحكم الاصل **كونه** اي كون حكم الاصل **قطعيا بل يكفي ظنه فيما** اي في قياس **يقصد به**
اي بذلك القياس **العمل** فان ما يقصد به الاعتقاد لا يكفي فيه الظن ومنه نظر لانهم ذكروا في العقايد
بالا مطمع فيه للقطع فيندفع **وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات** الظنية فان كل مقدمة تشتمل على
احتمال خلاف المدعي **لا يستلزم الاضمحلال** اي بطلان الظن راسا فلا يبقى للقياس فايدة غاية الامر
لزوم ضعفه **بل هي** اي احتمال الظنون **انضمام موجب** اي امر يفيد الظن يشتمل عما يتوقف عليه ثبوت
الحكم **الى موجب في الشرع** اشارة الى ان الموجب العقلي يفيد القطع بالموجب وانضمام الموجب الى
الموجب لا يوجب انتفاع الظن **والخلاف في كونه** اي حكم الاصل **ثابتا بالعلة عند الشافعية** والحنفية
السمرقنديين **وبالنص عند الحنفية** العراقيين والدبوسي والبزدوي والسرخسي وغيرهم **لفظي**
عند المحققين فمرادهم يرجع الى امر يوجهه ظاهر للفظ ولا نزاع بينهم بحسب المعنى والحقيقة
فمراد الشافعية من علية الوصف **انها** اي العلة **الباعثة** على شرع الحكم في الاصل ولا يلزم منه ان
يكون علة غائية ليلزم استكمال الشارع بها بل هي الحكمة المقتضية للتشريع **ومراد الحنفية** من
ثبوت الحكم بالنص **انه** اي النص انما هو **المعرف** للعلة الباعثة لانها تستنبط منه **ولا تناكر في ذلك**
اي مرادي الفريقين **وكيف** يصح ارادة انها تثبت الحكم **وقد تكون** العلة **ظنية** باعتبار عليتها له
لعدم ما يفيد القطع بها او باعتبار وجودها فيه **وحكم الاصل قطعيا** لثبوته بنص او اجماع قطعي
والظني لا يوجب القطع وعن السبكي انكار تفسير العلة بالباعث وتفسيرها بالمعرف بمعنى كونها امارة
منصوبة يستدل بها المجتهد على وجود الحكم اذا لم يكن عارفا به ويجوز ان يتخلف في حق العارف كالغيم
الرطب امارة للمطر وقد يتخلف فالاسكار مثلا علة للتحريم فهو حيث وجده فيعني بالتحريم مع
انه يعرف تحريمها بالنص كما ذكره الشارح في اطناب غير منقح وكان مراد السبكي ان تحريم الخمر على
وجه الاطلاق يعرف بالنص ووجوده في الخصوصيات يعرفه بالاسكار لا العلم بان تحريم الخمر بسبب

الاسكار

وفقد معرفته في بعض الخصوصيات بدون الاسكار لاطلاعه على النص الدال على تحريم الخمر وعلمه بانها حرام فالتخلف
ههنا من جانب الامارة على عكس النبيذ الرطب فان التخلف فيه من جانب ذي الامارة وبالجملة لم يعتبر
في المعرف الطرد والعكس كما قال بعض المنطقيين من انه يجوز التعريف بالاعم والاخص واستغنى بان
ما ذكره المص اقرب الى التحقيق ومن شرط الفرع اي من شروط القياس المعتبر وجودها في جانب
الفرع المعزوه لبعض المحققين كابن الحاجب ان يساوي الفرع الاصل فيما علل به حكمه اي الاصل
من عين بيان للموصول اي يساوي الفرع الاصل في عين العلة بان يوجد فيه بعينها في الفرع كما وجد
في الاصل كالنبيذ اي كمساواة النبيذ للخمر في الشدة المطربة اللازمة للاسكار ولهذا لم يفسرها
وهي اي الشدة المطربة بعينها موجودة في النبيذ او جنس للعلة معطوف على عين وعند ذلك ما يفسد
مساواة الفرع للاصل فيما هو الجنس كما انه العين في الاول كالاطراف وهي الفرع على
القتل وهو الاصل والمراد اتلاف الاطراف قياسا على اتلاف النفس بجامع الجناية المشتركة
بينهما فانها جنس للجناية المتحققة في اتلاف النفس والاطراف وهما مختلفان بالحقيقة وفيما يفسد
معطوف على الموصول اي ومن شروط الفرع ان يساوي الاصل فيما يفسد من عين الحكم بيان
لما يفسد كالقتل بالمثقل المقيس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص فان القتل الكائن في
الفرع بعينه هو الكائن في الاصل وفي الملاك عبر الحكم على القصاص مسامحة لان الحكم في الحقيقة
انما هو وجوب القصاص او جنسه اي جنس الحكم كالولاية اي كثبوت الولاية على الصغيرة
في انكاحها متعلق بالولاية المقيسة على ثبوت الولاية عليها في مالها فان ولاية الانكاح من
جنس ولاية المال لا عينها لكن اثارها تقارب الحكم ولا بد من التنقيح في كل من هذين الشرطين اما في العلة
فلا نفي بالعين اي بعين العلة الا ما علل به في القياس حكم الاصل ولا شك ان ما علل به جنسا
لشي متحقق في الاصل وشيء اخر متحقق في الفرع لا يوجب ان العلة جنس الوصف لان الوصف والعلة
شي واحد لا مغايرة بينهما فالجناية على الذات اعني انه تعم الجناية على المال والذات بعم الكل والجزء او
هي الكل والجناية عليها اعم عين ما علل به حكم الاصل لا جنس ما علل به كما عرفت وان كان
هو اي الجناية المنكورة ذكر الضمير باعتبار الخبر جنس جناية القتل واما الحكم فليس المعدى من الاصل
الى الفرع فقط جنس حكم الاصل بل عينه وقد سبق ما يغنيك عن زيادة البيان فالمال الاصل
لحكم الفرع وحكم الاصل ثبوت الولاية المطلقة عن قيد النفس والمال ونعدي اي ثبوت
الولاية بعينه من المال الى النفس ولم اي بعض المحققين ههنا وهي بعينها الخ حال كونه يناقض ما
قدمه في اول بحث القياس من ان الثابت في الفرع مثل علة الاصل لا عينها لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحلين رجع الى الصواب في هذه المباحث تعريض بان قد رجع الى الصواب لا نفسه هنا ولا
يخفى عليك ضعفه مبدأ التنقيح ان صلت العناية وان لا يتغير فيه اي ومن شروط الفرع ان لا
يتغير في الفرع فهو معطوف على قوله يساوي حكم نص او اجماع على حكم الاصل الجامع متعلق بن

لا فاعلم والا لا يعم القياس لانه لا بد من مشاركة
الفرع للاصل في عين العلة وكونها ما
علل به صح

الشي بالاجماع والنص على سبيل التنازع اعمل الثاني وقدر في الاول اي نص دال على حكم الاصل يعني اذا
كان هناك نص دال او اجماع على حكم الاصل على وجه وكيفية من العموم والخصوص وغير ذلك وقد
تحقق في الاصل فلا بد ان يتحقق ذلك في الفرع على ذلك الوجه ايضا كظهار الذمي المقيس على
ظهار المسلم في الحرمة على الوجه المذكور في الفقه فان المعدي من الاصل وهو ظهار المسلم الى الفرع
وهو ظهار الذمي غير حكم الاصل وهي اي حكم الاصل انثه باعتبار الخبر الحرمة المتناهية بالكفارة المتضمنة
العبادة اذ لا عبادة يصح منه اي الذمي لعدم الايمان تعليل للنفي المذكور فالحرمة في الفرع مؤبدة
لعدم انتهائها بالكفارة لما ذكر فانه تعليل فلا قياس ظهار العبد على ظهار الحر ايضا لانه لا يتاتى منه
الاعتاق والاطعام كما في الحر فقد تغير في الفرع حكم النص الدال على حكم الاصل لما فيه من ترتيب خصال
الكفارة فاجاب مما افاده المص بقوله بخلاف العبد فانه اهل للكفارة الا انه عاجز عن التكفير
بالمال لانتفاء الملك كالفقير اي الحر العاجز عنه ولذا صح ظهارها والفقير صح ظهار العبد المسلم حتى لو عتق
واصاب مالا كانت كفارته بالمال فان قلت فكذلك اذا اسلم الذمي صار اهلا والحاصل انكم ان اعتبرتم
الاهلية بالفعل فقط فهي مفقودة فيهما معا وان عممتم فلا فرق بينهما ايضا قلت ليس بينهما فرق لان
الذمي لا اهلية له للكفارة مطلقا بخلاف العبد فان له اهلية بالنسبة الى بعض انواعها على ان الاجماع
منعقد على عدم الفرق بين المسلم الغني والفقير في صحة الظهار بخلاف الذمي او على غيره عطف على حكم
الاصل اي وان لا يتغير في الفرع حكم نص او اجماع على غير حكم الاصل لئلا يلزم ابطال النص او الاجماع
بالقياس فبطل قياس تمليك الطعام على تمليك الكسوة في وجوبه عينا في الكفارة لانه يلزم منه
تغيير في الفرع الذي هو تمليك الطعام حكم النص الذي يدل على حكم هو وجوب الطعام مع عدم التمليك
ولا شك انه غير حكم الاصل فانه في الفرع اي فان حكم النص في الاطعام اعم من الاباحة والتمليك لان
الاطعام المنصوص اعم منهما بحسب اللغة اذ هو جعل الغير طاعما لانه فعل متعد بنفسه لا زم وهو طعم معنى
لغم وذلك يحصل بالتمليك من الطعام على اي وجه كان فالتعيين تغيير والسلم الحال اي وبطل قياس
السلم الغير المؤجل في الجواز بالمؤجل اي عليه كان حكم الاصل وهو السلم المؤجل اشتمل على جعل الاجل
خلفا عن ملك المسلم فيه للمسلم اليه والقدرة عليه اي المسلم فيه لان من شروط جواز
البيع كون المبيع موجودا مملوكا للبائع او موكله فلما رخص الشارع في السلم لصفة الاصل المعلوم علمنا
انه اقام الاجل الذي هو سبب القدرة الحقيقية عليه مقامها وفوات الشيء الى خلف كلا فوات وان
كان المسلم فيه عنده اي المسلم اليه بناء على كونه اي السلم فيه مستغنا للحاجة اخرى فيكون بمنزلة
العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم والاقدام على الاسلام دليله اي كونه مستغنا لها والا لباعه
في الحال باوفر ثمن بدليل النص على الاجل وهو قوله عليه السلام الى اجل معلوم الجار متعلق بقوله
اشتمل كانه قيل من اين لكم ان حكم الاصل اشتمل على جعل الاجل خلفا عن الملك والقدرة فاجاب به فان قلت
النص يدل على اعتبار الاجل لا ما ذكرتم من الخلفية قلت لما كان اشتراط الملك والقدرة امرا مقررا

وعم

في البيع مطلقا وجدنا في النص ما يصلح لان يكون به لانهما عرفنا ان المقصود من اشتراط المدة ذلك وهو اي جعل
الأمل حلفنا الخ مستغرق اسم الحال قيل يلزم من هنا تغيير حكم الاصل المنصوص عليه في الفرع لا
يتغير حكم نص على من حكم الاصل واجيب بانه فيه تغيير حكم نص آخر ايضا وهو نهيه صلى الله عليه وسلم
عن بيع ما ليس عند الانسان فهو يصلح مثالا للكل من القسمين ولا يخفى انه اي الشرط المذكور بالثالث
شرط التعليل لا شرط حكم الفرع ويستلزم انتفاءه التغيير في الفرع فان قيل جوزنا دفع قيمة الواجب
في الزكاة قياسا على العين وصرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة دفع الحاجة
وفيه تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة والدال على كونها لجميع الاصناف تلك بتغيير النص
ممنوع كما سبق في اواخر التقسيم الثاني للمفرد باعتبار ظهور دلالته واليه اشار بقوله وتقدم دفع
النقض بدفع القيم ولما تقدم دفعه في جواز دفع الزكاة لصنف واورد ايضا بانه ثبت وجوب استعمال
الماء في تطهير الثوب من النجاسة بالنص الصحيح وقد جوزتم ازالتها بكل مائع طاهر قالع سوى الماء
ففيه تغيير النص فاجاب بقوله ولحاق غير الماء بالماء في ازالة النجاسة الحقيقية انما هو للعلم بان المقصود
للشارع من الامر بغسل الثوب الازالة للنجاسة لا الاستعمال للماء من حيث هو وان نص على الماء
في قوله واغسليه بالماء للاكتفاء بقطع محلها اي النجاسة تعليل العلم بالمقصود اي للاجماع على الاكتفاء
استعمال الماء بقطع محلها في اسقاط الواجب ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بذلك فيتعدى هذا
الحكم وهو طهارة الثوب الى كل مزيل الخ وانما نص على الماء لانه الغالب في الاستعمال مع ما فيه من اليسر بخلاف
ازالة الحدث بالمائع المذكور جواب سؤال وهو انه جوزتم ازالة النجاسة عن الثوب بالمائع المذكور
لكون مقصود الشارع ازالة النجاسة وهي حاصلة به فكان ينبغي ان تجوزوا ازالة الحدث به ايضا
لان مقصوده ازالته كالنجاسة الحكمية فاجاب بما حاصله ان ازالة الحدث غير معقول المعنى كازالة
النجاسة عن الثوب اذ ليس الحدث امرا محققا موجودا في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار
الشرع بنجاسة بالماء كالنجاسة على الثوب والبدن بل هو اعتبار شرعي اعتبره قائما بالاعضاء
ثم وضع الماء لقطعه فهو امر تعبدي والا فالماء انما يزيل الاجرام الحسية لا الامور المعنوية فاقتصر
حكما اي حكم القطع المذكور على ما علم قطع الشارع اعتباره عنده اي اعتبار الحدث عنده وهو
استعمال الماء ولا قياس المائع الآخر عليه في منافاة الطهارة على خلاف القياس لما ذكر وقيل النبي
ان يتنجس الماء باول ملاقاة النجاسة فتتحلل النجاسة البلة النجسة وكذا في المرة الثانية وهلم جرا
واجيب بان الشارع اسقط هنا التحقق ازالة النجاسة واليه اشار بقوله واذ سقط التنجس بالملاقاة
فيه اي في الماء لتحقق الازالة سقط التنجس بالملاقاة في غيره اي غير الماء من المائعات لذلك اي
لتحقق الازالة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وما يقال من ان في الماء سقط التنجس
القياس المذكور وهو التنجس بالملاقاة للضرورة بخلاف غيره لعدم الضرورة ان اريد ضرورة الازالة
فكذا غيره اسقط مقتضاه في غيره من سائر المائعات من تلك الضرورة وان اريد حقيقة الضرورة

استحالة

استحالة الازالة عند عدم السقوط وهي لا تحصل بغير الماء لاندفاع الضرورة به فقد بر او اريد انه
لا يزيل بسهولة اي الماء فليس هذا المراد واقعا وهو ظاهر او لا يزيل النجاسة بغيره اي
بغير الماء شرعا لنجسه التراب فعلم انه لا وجه للابتداء بقال لان الخصم اذا كان مستدلا لا تحمله المناظر
في علة الحكم من صحيح واما اذا كان مانعا فيجوز ان يجعله سند المنع وجود العلة في الفرع و
لم يجوز ان يكون العلة هكذا ولا يضره عدم تسليم الخصم اياها وان لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية
على حكم الاصل اي ومن شروط الفرع هذا كالوضوء اذا ابتدئ في وجوب النية فيه على التيمم
بجامع ان كلا منهما تطهير حكمي لان شرعية الوضوء قبل شرعية التيمم اذ شرع الوضوء قبل الهجرة والتيمم
بعدها لثبوته اي حكم الفرع اي الوضوء قبل العلة اي قبل شرعية علته لانها مستنبطة من
حكم الاصل المتأخر الا ان يكون الزاما فلا يحتاج الا فارق للاستنتاج اما والمعنى قياس الوضوء
على التيمم لا يصح لما ذكر لكن ان لم يمكن الاستدلال بطريق القياس بل بطريق الالزام على الخصم يصح تقرير
ان النية في التيمم واجبة اجماعا وقد اعترفتم بعدم الفرق بين الوضوء والتيمم كل منهما طهارة
حكمية ولم يختص شيء منهما بخصوصية لا توجد في الآخر فلزمكم الاعتراف بوجوب النية في الوضوء
ايضا والا اختص التيمم بخصوصية لم توجد في الوضوء وهو خلاف المفروض واما متصل والمعنى لا نستدل
بوجوب النية في التيمم على وجوبها في الوضوء بوجه من الوجوه الا بطريق الالزام وابدل فخر
الحنفية هذا الشرط بان يكون الفرع نظيره اي مثل الاصل في الوصف الذي تعلق به الحكم في الاصل
بان يوجد مثله في الفرع من غير تفاوت وليس الوضوء نظيره اي التيمم لانه اي الوضوء مطهر
في نفسه اي منظف فسره لئلا يتوهم ان المراد من الطهارة المعنى المتنازع فيلزم المصادرة
على المطلوب بل المراد التنظيف من الاخباث والاوساخ والتيمم ملوث اعتبر مطهرا شرعا عند
قصد اداء الصلاة وهو اي قصد اداء النية الواجبة فيه فلا يلزم فيما هو نظيره في نفسه منظف
فمن طهارته شرعا على ذلك القصد اي قصد اداء الصلاة حتى لا يستباح به الا معها وحاصله اي
حاصل هذا المنع فرق بين المقيس والمقيس عليه من جهة الآلة التي تقام بها الصلاة الوضوء والتيمم
وهي المطهر المطلق والصعيد الطاهر ويجبر بالوضوء للماء وبالتيمم في التراب يعني ذكر الوضوء في قولهم
الوضوء مطهر والتيمم ملوث كما يفيده التعليل فانه صرح فيه بقوله من جهة الآلة لا بعد ذكر التنظيف
والتلويث وحاصله ان المعترض يمنع كون الوضوء نظير التيمم فيما علل به وجوب النية فيه وهو كونه ملوثا
فانه منظف في نفسه اجاب المحقق عن المستند بانا نعدم مدخلية كونه ملوثا في وجوبها
لكونه اعتبارا شرعيا يستوي بالنسبة اليه منظف الآلة وملوثها فقال وانت تعلم ان النقد بعد
ما الحكم شرعي هو اشتراط النية لثبوت التطهير بالتراب ثم فسر التطهير بقوله اي بمرفع الا بالنية
الشرعية من قربات الصلاة ونحوها القائمة بالاعضاء لا الاوساخ طبيعي للمقيس عليه اي لا لثبوت وصف
طبيعي يفرق بين وصفي طبيعي الماء والتراب من حيث الافعال الى ذلك الثبوت والماء كالتراب في

ذلك

المانعية معقولة

اي في رفع المانعية الشرعية فكان الرفع المذكور مسببا عن استعمال التراب ليس معقول المعنى فكذلك
مسببا عن استعمال الماء وقد شرط الشرع فيه ذلك اي الرفع المذكور النية في استعمال التراب فكذا الماء
وكونه اي الماء مطهرا وصفا حقيقيا به طبيعيا هو ازالة القذر والتنظيف لا دخل له في الحكم المذكور
اي اشتراط النية لرفع المانعية لا الجامع بين المقيس والمقيس عليه وهو الطهارة الحكمية سقط
علي الحكم وفي لحما اي الحنفية عند قضا الصلاة تحرز بالصلاة عن قربة مقصودة لذاتها اي
مشروعة ابتداء مستقل عنها معنى العبادة لا تنفع الا بالطهارة فتدخل التيمم لسجدة التلاوة كما هو
الصحيح وخرج التيمم لمس المصحف لانه ليس بعبادة مقصودة لذاتها لكنه يصح بدون الطهارة ويمكن
دفعه اي دفع هذا البحث المذكور بمنع وانه نعلم انه جمع التسوية بين الماء والتراب بان يقال
بل جعل الماء مزيلا بنفسه اي بطبعه شرعا للمانعية كالحنث اي كما ان النجاسة الحسية تزال بالحث
بالاطلاق ليطهر بهم سوا قرن تطهيره بالنية او لا بخلاف التراب فانه لم يجعل رافعا لتلك المانعية
شرعا الا بالقصد اذ طبعه ملوث ومغير للاشياء وان بطل قولنا الخصم لا فارق بين التيمم
والوضوء للفرق بينهما بما مختار الاطلاق والتقييد وانه لا يبقى على حكم موافقا الجمع من شروط الفرع ان
لا يكون حكمه منصوصا عليه حال كون ذلك الحكم المنصوص عليه موافقا لما يقتضيه القياس اذ لا حاجة
ح الي القياس لثبوت حكم الفرع بما هو اقوى نقل هذا الشرط عن عامة اصحابنا كالجصاص وابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة وبه قال الغزالي والامدي واعترض علي هذا الاشتراط بانه وجوده اي الدليل
المذكور لا ينافي صحته اي صحة القياس ولذا اي ولعدم المنافاة لم يشرطه اي الشرط المذكور مشايخ
سمرقند بل شرطوا ان لا يثبت القياس على النص وقيل هذا اشبه فانه فيه تاكيد النص ولا مانع
شرعا وعقلا من تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض وكثير بل نقله الرازي عن الاكثرين وسلم
عن الامر بمعنى جوازه لم يثبت زيادة لم يتعرض لها النص وما ثبت الاجمال النص زيادة لبيان
ورد بان اثبات زيادة كذا بمنزلة النسخ فان موجب النص ان العمل محو ما تناوله النص كما في
براة الذمة سوى المتعرض نابع نكار الزيادة اذا واثبتا بسبطل احدى الصورتين واما انه لا نسخ
على حكم الفرع ثم الفا بها اجماعي ومن شروط الفرع ايضا ما افاده بقوله وعدم المعارض الراجح او
المساوي في الفرع ظرف للوجود المضاف اليه العدم ويجوز ان يكون ظرفا للعدم لعلة الاصل
متعلق بالمعارض من المعارض بمعنى اسم المفعول ثم بين المعارضة بقوله بثبوت وصف فيه
اي في الفرع ظرف للوجود المضاف اليه العدم ويجوز ان يكون ظرفا للعدم الحاقا باصل
اخر والا اي وان لم تشترط ذلك ثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح فيما اذا كان في الفرع معارض
راجح او ثبت التحكم فيما اذا كان فيه معارض مساو وحقيقته اي هذا الشرط انه شرط اثبات الحكم
بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجوده اي المعارض لا يبطل شهادتها اي العلة
اذ المناسبة لا تزول بالمعارضة كالشهادة اذا عورضت باخرى فانه لا يبطل احدهما يعني اذا ترجحت

فيه

ليعلم لم يحتج الي الاعادة ومنها ما عزي لابي هاشم كون حكمه اي الفرع ثابتا بالنص جملة والقياس احتيج اليه
تفصيلا اي ذلك المجمل كثبوت حد الخمر من غير تقدير بعدد معين عن الشارع كما يفيده الصحيحان
وغيرهما فيبقي عدده ثمانين بالقياس علي حد القذف كما تقدم تخريجه عن علي وعبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنهما في مسئلة لا اجماع الا عن مستند وما في الجواب عنه في مسئلة الحنفية لا يثبت
بالحدود ويرد اشتراط هذا بانهم قطعوا بان قوله لزوجته انت علي حرام تارة على الطلاق وينوي
تارة علي الظهار فالكفارة اي فحكمه الكفارة وعلي اليمين ما بلا اي فالقول المذكور بلا علي
هذا التقدير فيثبت حكمه اي الايلا وانتفى الفرع اصلا لا بجملة ولا تفصيلا ذكر ابن الحاجب في
المختصر الكبير ان المراد بالعلماء الائمة والزركشي انه الصحابة وعن ابن عباس انه يمين وعن ابن
المنذر قالت طائفة انه طلاق ثلاث منهم علي وزيد بن ثابت وابن عمر وبه قال الحسن والحكم ومالك
وابن ابي ليلي وعن ابي بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة انه يمين وبه قال ابن المسيب وطاوس
وسليمان بن يسار وابن جبير وابن ابي قلابة واحمد بن حنبل عن ابن عباس انه اذا قال الرجل هذا
الطعام حرام علي ثم اكله فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا
وبهذا التحرير ظهر انه ليس بظاهر فان كان ذلك موقتة وليس منها اي شروط الفرع كونه ثبت
اي الفرع منتفعا بوجود العلة فيه بل ظن وجودها كاف واليه اشار بقوله وكون العلة ما كانها مظنة
موجب شرعا الحمل الا مانع منه شرعا وقد تقدم العلة هي ما اي وصف شرع الحكم عنده
اي منصوصه لا به لحصول الحكمة جلب مصلحة قال الشارح اي ما يكون لذة او وسيلة اليه
لذه او وسيلة اليها او تكميلها او دفع مفسدة ما يكون
تكميلها اي المفسدة سواء كان ذلك نفيسا او بدنيا دينيا او اخرويا وحاصله ما يقتضيه العقلا
ولزم تعريفه اي الوصف المذكور وحيث التفريع انا التعريف دل علي ان الوصف المذكور لا يفارق
الحكم والحكم لا يفارقه لان الحكم يدور علي المصلحة التي بينها وبين الوصف تلازم لان قوله لحصول الحكمة
متعلق بشرع مفيد ابتنائه فاذا وجد في غير المحل المنصوص عليه علم وجود الحكم هناك فلزم
كونه معرفا للحكم وهذا معنى قوله فلزم تعريفه ثم فرع عليه قوله فلزم ظهوره وانضباطه في نفسه
ايضا والا اي وان لم يكن كذلك بان كان خفيا او مضطربا لا التعريف اي لا يكون معرفا للحكم لان
ما لا يكون معرفا بنفسه كيف يكون سببا لمعرفة غيره ولزم كونه اي ذكر الوصف مظنتها
اي الحكمة او كونه مظنة امر محصل الحكمة من شرع الحكم الخاص معه اي مع ذلك الامر او كونه
مظنة مظنة امر كذلك فالسفر مظنة المشقة وشرع القصر الذي هو الحكم الخاص مع السفر
محصل مصلحة دفعها اي المشقة فهذا مثال الاول وصيغ العقود والمعاوضات مظنة الرضى
بخروج مملوكهما اي المتعاقدين الي البدل بان يصير عوض مملوك كل منهما وسيلة لدخول
ملك الاخر في ملكه او بخروج مملوك احدهما الا الي بدل وتحمل المنة من الاجنبي الهبة وهو
اي الرضى المذكور مظنة حاجتهما اي المتعاقدين اليه اي الي الخروج من الطرفين او من احدهما

والنذر من الاخر فشرع الرهن بسبب الملك البدل وشرع حله اي البدل معه اي مع الرهن لمصلحة دفعها
اي الحاجة المذكورة وهذا اي كون ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة مظنة الحكمة اي معنى اشتماله
اي الوصف على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم والا فنفس الوصف غير مشتمل الدلالة اذا لاسكار
الذي هو علة حرمة الخمر مثلا لا يشتمل على الحكمة المقصودة وهي حفظ العقول من شرع الحكم الذي
هو التحريم بل على ذهاب العقل تحقيقه العلة في العقد الرهن لانه مظنة امر هو الحاجة ويحصل
الحكمة التي هي دفع الحاجة من شرع الحكم الخاص وهو ملك البدل وحله معه ولكنه خفي لا نه امر
قلبي لا اطلاع للناس عليه واذ خفي الرهن على الحكم وهو ملك البدل وحله بالصيغة وهي اي الصيغة
العلة اصطلاحا وهي اي الصيغة دليل مظنة ما يحصل الحكمة معه بالحكم اي هي مظنة الرهن الذي
هو مظنة الحاجة التي شرع الحكم الذي هو ملك البدل بها لدفع الحاجة التي هي المصلحة فظهر ان
الرهن ليس الحكمة في التجارة كما قيل قاله عضد الدين وهذا مثال الثالث واشتمل العمد العدوان مظنة
لانتشاره اي العدوان انه لم يشرع القصاص فوجب القصاص دفعا له اي لانتشار العدوان وهذا
مثال الثاني فاللف والنشر مشوش وكون الوصف كذلك اي بحيث يكون مظنة الحكمة لانه وجعل
الشارع الاشارة الى كونه بحيث شرع الحكم عنده لحصول الحكمة لانه مظنتها ولا يخفى عليك انه لا يناسب له
فلم يقع ما قال ابو زيد الخ فهو محصول ما قلنا وشرع الحكم عنده امر زائد عليه لا يستلزم عدم كونه
الشريعة ان اصحابنا اعتبروا في المناسبة اعتبار الشارع عين الوصف وجنسه في نوع الحكم او جنسه مناسبة
خبر المبتدأ والضمير راجع الى الوصف وهو اي الوصف كذلك وقد عرفت تفسيره كذلك المناسب منه اي ما
ذكرنا في تفسير المناسب محصول ما قال ابو زيد ما عرض على العقول كونه علة الحكم تلقته بالقبول
الشارع قضيا بالحكم اي الوصف المذكور للحكمة اعتباره اي ادراك لذلك الوصف او الوصف وهنا انما
يريد ما ذكرنا في تفسير المناسبة ومعرفته اي معرفة اعتبار الشرع اياه مسالك العلة وطرقها وشرطها
اي اشتراط العلة في كل حكم بحسب نفس الامر تفضل من الله تعالى على العباد لا وجوب كما زعمت
المعتزلة تعالى الله عن ذلك نعم لو فسر الوجوب بانه امر لا بد منه لا يتخلف البتة فلا نزاع ولكن ان نعوا
فذرته على خلاف ذلك فانه لا يتبين بوجه واجب وهذا اي القول بالاشتراط اصل يعني ما بنا الاحكام مبنية
على مصالح العباد دنيوية كما ذكر من الرهن للمسافر ودفع الحاجة ودفع انتشار الفساد واخروية للعبادات
اي موجودة للعبادات وهذا اي كونها مبنية على مصالحهم وفاق اي محل اتفاق بين النافين للطرد
اي القائلين بان العلة لا تقع الا بالمناسبة وان اختلف اسمه اي التعبير عن هذا الاصل منهم من قال
الاحكام الشرعية مبنية على مصالح العباد ومنهم من قال افعال الباري سبحانه معللة بمصالح العباد او
معللة بالاعراض كالمعتزلة لكن نقل ابن الحاجب عن المتقدمين انه قال فلو قيل النزاع لفظي جاز ومنع اكثر
المتكلمين الاشتراط المذكور ومنهم الظنهم لزوم استكماله في ذاته كما لم يكن اي ظنوا انه لو اشترط
لزم ان يكون الحق سبحانه طالبا بوقوع تلك الافعال حصول كمال في ذاته لم يكن له قبل ذلك وهذا

نقص في حقه سبحانه وذهول خبر المبتدأ يعني انهم ذهلوا عن امر ظاهر كانوا يعلمونه بل صرحوا به وهو انا
انا نلتزم بل ذلك الاستكمال لو رجعت المصالح اليه تعالى اما اذا رجعت الى غيره من العباد فممنوع
لزوم ذلك فان الشارع انه قال المتكلم قوله ممنوع يشير الى انه على تقدير رجوعها الى العباد ايضا
الزموا مثل ذلك وهو ان رجوعها الى العباد يستلزم كمالا له فاجاب بمنع ذلك بل هو اي رجوع
المصالح الى العقلاء اثر كماله القديم وهو كونه في الازل مفيضا معطيا جوادا بالاطلاق العام فان
صدق المطلقة دائمي فان قلت فرق بين ان تكون الافاضة في عالم الامكان وبين ان تخرج من
القوة الى الفعل فان ما بالفعل لا مزية على ما بالقوة ولهذا يسمى الحكيم كما لا فالجواب ما اشار
اليه بقوله ولا يخفى ان اللازم في التجدد اي المحذور الذي ادعيتم لزومه فيما يتجدد ويحدث
من مصالح العباد على تقدير الاشتراط المذكور لازم في نحو المثل اي يلزم نفيه في افعاله
المتجددة الذوات والانتفاضات المستمرة في جميع الايام على الانام قال ابن الهمام انه قال المصنف هذا
الزام على قدماء ملزم كمالا لم يكن اي لو صح ما ذكرتم لزم مثله في المصالح الواصلة الى العباد ابتداء
لا بواسطة شرع من انزال المطر وانبات الشجر والارزاق الى غير ذلك فما هو جوابهم اي النافين
عنه اي عن الالزام المذكور فهو جوابنا عن كون الاحكام مبنية على مصالح العباد ولقد كثرت
لوازم باطلة كلامهم كما عرف في فن الكلام فلا يعول عليه قال المحقق التفتازاني والحق ان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكر وما اشبه
ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة الا
عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بانه لا يخلو فعل من افعاله من غرض فمحل بحث والاقرب الى التحقيق
انه اي الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض فمن فسره بالمنفعة العائدة الى العباد قال بتعلل وكذا لكن لا
ينبغي ان يتأتى فيه او وانه غلط ووقع من اشتباه الحكم بالعلة فاذكر ما قدمناه في فصل الحاكم
من انه عز وجل عن مختار فيه اي في الحكم لانه قديم وانما الفاعل المختار لا يكون الا حادثا فهو حق
من صفاته القديمة فاعل موجب ونفي من عنده مختار بخلاف الفعل فانه مختار فيه تعالى فمن
لم يبال الفعل اشتبه عليه بالحكم غير ان القصاص تعالى با فضي ما يمكن من الكمالات موجبا لو انه حكمة الحكمة
يعني انه لا يقع الا كذلك اي على الوجه الموافق للحكمة واذا لزم فيها المناسبة بطل الطرد اي
الذي لم يتحقق فيه المناسبة لان علية الوصف اي الحكم بان هذا الوصف علة لهذا الحكم حكم نظري
يتعلق حكمه تعالى عنده اي ذلك الوصف الباعث الحكم يعني مضمون ذكره حكم الله تعالى متعلق
بهذا المحل عند هذا الوصف وقد عرفت كيفية التعلق وهي اي الطرد اناطة الحكم بها قول بلا دليل
فبطلت وما قيل قائله ابن الحاجب من ان بطلان العلل الطردية للدور لانها حينئذ
اي حين كونها طردية امارة مجردة لا فائدة لها الا تعريف الحكم ما قيل بان المعرف للحكم هو الاصل

النص وهي اي الطرد به معرفة افراد الاصل فيعرف حكمها اي افراد الاصل بواسطة ذلك اي عرفان افراد
الاصل مثلا معرفة حرمة الخمر النص والاسكار يعرف الجزئي المشاهد انه منها اي من افراد الاصل فتعرف
حرمته اي الاصل فيه اي في المشاهد فلا دور لانه ليس تعريف العلة لافراد الاصل اما كليا بل انما هو فيما
اي وصف له لازم ظاهر خاص كرائحة المشتد ان لم يثبت كما اي الخمر فيما اي الرائحة بعينها اي الخمر الا
اي وان لم يكن له لازم كذا او شاركها غيرها فتعريف الاسكار بنفسه اي معرفة الاسكار في
هذه انما هي بعد الحكم بحرمة المشاهد لا يتحقق الا بشرب العقد المشاهد لعدم اللازم المذكور فالشرب
طريق معرفته فيتوقف الحكم بحرمة المشاهد على شربه وهو اي توقفها عليه باطل بالاجماع وكون
الاسكار طردا انما هو على نقل الحنفية لان حرمة الخمر عندهم بعينها وعلى قول غيرهم اي الاسكار
مثال للعلة والكلام في تقسيمها اي العلة وشروطها وطرق معرفتها الدالة على اعتبار الشارع عليتها في مراصد
ثلاثة المرصد الاول في تقسيمها ينقسم العلة بحسب المقاصد وبحسب الافضاء
اليها اي الى المقاصد وبحسب اعتبار الشارع لما علته فالاول اي انقسامها بحسب المقاصد وهو
اي هذا الانقسام بالذات للمقاصد وليستتبعه اي يستتبع انقسام المقاصد انقسام العلة وهي
اي المقاصد التي تدل على اعتبار الوصف ضرورية وهي ما انتهت الحاجة اليها الى حد الضرورة وهي
لم تهدر في ملة من الملل السالفة بل روعيت لما تتوقف عليها نظام العالم وانه لا يبقى النوع مستقيم
الحال الا بها وهي خمسة حفظ الدين بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي الى البدع وقد يوجه
للحنفية انه اي وجوب الجهاد لكونهم اي الكفار حربا علينا لا لكفرهم ولذا لا تقتل المرأة لعدم
كونهن اهلا للحرب غالبا والرهبان اي العباد لعزلتهم عن الناس للعبادة اذا لم يريد ولعلي الكفر بالمنة
او قتال اولا اي اوصى عليه بمال او مطلقا فان شانهم لا ينبا في هذه الحرب غالبا وقبلت الجزية ممن هو اهل
لها لعدم الحرابة وتقوي المسلمين بها ولزمت المهادنة اي المصالحة اذا احتيج اليها لانها حرابهم مع وصف
كفرهم ولا يناقضه اي وجوب الجهاد لكونهم حربا علينا وجوبه لحفظ الدين فانه لا يتم مع حرابهم فانها
مفضية الى قتل المسلم او فتنته عن دين الاسلام ويؤيده الاجماع على عدم قتل الذمي والمستأمن
والصبي والمرأة الحربية لهم وحفظ النفس بالقصاص وحفظ العقل بحد من حرمة المسكر وحده
وحفظ النسب بحد من حرمة الزنا وحده وحفظ المال بعقوبة السارق والمحارب وزاد البعض
وبعضه حفظ العرض بحد القذف ويلحق به اي بالضروري مكمل من حرمة قليل الخمر وحده اي حد قليلها
مع انه لا يزيل العقل اذ كان قليلها يدعو الى كثيره منها بما يورث النفس من الطرب المطلوب
زيادته والا دفع فرارها بالمار اعتذر عنه التذكير بانه تناول المسكر وعنه ما فيه فيزيل كثيرها
العقل فتحريم كل فعله داعية الى محرم مقتضى هذا الدليل يعني تحريم القليل لكونه يدعو الى الكثير
ثم انه ثبت الشرع على وفقه اي مقتضاه في الاعتكاف والحج فحرم فيهما دواعي الجماع فيه كما حرم الجماع
وثبت على خلافه في الصوم فلم يحرم دواعي الجماع فيه كما حرم الجماع وانما يكره اذا لم يامن على نفسه

ولم يثبت الشرع على خلافه في الظهار فتحريم الحنفية اياها اي الدواعي فيه اي الظهار على وفقه وهذا اي
المقصود الضروري مع المكمل له هو المناسب الحقيقي ودونها اي الضروري بمقاصده حاجية لم تنته الى
حد الضرورة شرع لها اي للحاجة اليها نحو البيع لملك العين بعوض والاجارة لملك المنفعة
كذلك والقراض للشركة في الربح بمال من واحد وعمل من الاخر والمساقاة لدفع الشجر الى من يعمل فيه بجزء من
ثمارها اي هذه المشروعات لو لم تشرع لم يلزم فوات شيء من الضروريات الخمس الا قليلا كالاستئجار
لارضاع من لا مرضعة له وتربيته وشراء المطعوم والملبوس للعجز عن الاستقلال بالتسبب في
وجودها اي المذكورات فلمقتضي الى دفع حاجته اي المحتاج اليها اي هذه العقود فهذه المستثنيات
من قبيل الضروري لحفظ النفس عن الهلاك فيحصل بتركها فالتتمة اي اطلاق الحاجي على
المذكورات باعتبار الاغلب فان اكثر الشركات والاجارات يحتاج اليها لا ضرورة ومكملها اي
مكمل الحاجية ايضا دون الضرورية بل هو ملحق بذلك كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل على الولي
في تزويج الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما افضى الى دوام
واتمام مقاصده من الالفة وغيرها فوجب رعايتهما احترازا عن الاختلال الا لدلالة عند ابي حنيفة
وحده على حصول المقصود دونها اي دون رعايتهما استثناء من وجوب رعايتهما على مذهب ابي
حنيفة رحمه الله وحده من بين مشاركة اصحابه معه اي وجب رعايتهما عند الكل في جميع الاحوال الا عنده
اذا دل الدليل على حصول المقصود الذي هو مبني وجوب الرعاية بدون الرعاية وسيظهر لك
كيفية الدلالة كتزويج ابيها اي الصغيرة او جدها الصحيح اياها من عبد او باقل من مهر مثلها
وكل منهما غير معروف بسوء الاختيار ومجانة والفسق فانه عند ذلك لا يتحقق الدلالة
على حصول المقصود لعدم كمال الراي ووفور الشفقة فان الاب باعتبار كمال رأيه ووفور
شفقته فلا يترك رعايتهما الا لمصلحة تزيد عليهما فانتفى كيفية الدلالة بخلاف غيرهما
من العصبات كالعم ونقصان الشفقة والام لنقصان الراي وهذا القسم اي الحاجي ومكمله
المناسب المصلحي وغير الحاجي تحسيني اي من قبيل رعاية احسن المناهج في محاسن العادات
كحرمة القاذورات حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة قال تعالى في وصف نبينا صلى الله عليه وسلم
ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وقال صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وكسلب
العبد وان كان ذا دين بطن صيغة اهلية الولاية من الشهادة والقضاء وغيرهما كالامامة الكبرى
لانحطاط رتبته عن الحر لكونه مستسخرا لمالكه مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة
اجراء للناس على ما الفوه من العادات المستحسنة الثاني انقسامها بحسب الافضاء وانقسا
قسمته لان حصول المقصود من شرع الحكم عند الوصف لجلب المصلحة او دفع المفسدة او لتكميلهما
في الدنيا او الاخرة اما ان يكون يقينا كالبيع للحل اي لثبوت الملك في البدلين حلا له او ظنا كالقصاص
للانزجار عن القتل العمد العدوان فان مبادرة النفوس يحصل به ظنا لا كثرية الممتنعين عنه

اي عن الفعل الحمد العدوان بالنسبة الى المقدمين عليها والائمة ثابت عليها اي على هذين القسمين او شكا
او وهما وبهما خلاف والمختار فيهما الاعتبار ثم ما تساوى فيه حصوله وعدمه لا مثال له في الشرع
على التحقيق بل على التقريب كحد الخمر فانه شرع للزجر عن شربها لحفظ العقل وقد ثبت معها مع
الشك فيه اي الانزجار عن شربها لان استدعاء الطباع شربها يقاوم خوف عقاب الحد ولا يظهر
عادة غلبة احدهما واعترض بان ذلك للمسامحة في اقامة الحدود والكلام مبني على فرض الاقامة واجيب
بانه على ذلك التقدير ايضا لا شك ان الانزجار بالقصاص وهنا كالظني فيكون هاهنا مشكوكا وفيه ما
فيه فان قلت ان اريد بظنية حصول الحكمة ظن ترتبها على الحكم بالنسبة الى كل من خوطب به فغير
صحيح للقطع بترتبها في البعض وبعدم ترتبها في الاخر وان اريد بالنسبة الى البعض فهو حاصل في
جميع الاحكام قطعا قلت نختار الاول والظن حاصل في كل شخص اذا نظر العقل الى نفس الحكم والحكمة
ومن خوطب به مع قطع النظر عن الاطلاع على حاله في الخارج من حيث حصول الحكمة في ضمنها وعدمها
غير ان ظاهر قوله لا كثرية الممتنعين الخ ما نحن فيه فلك ان تحمله على التنويع والتعديد لا على الامثلة لا لـ
ويؤيد ما قلنا قوله لا ان استدعاء الى آخره فانه يشير الى ان استدعاء الطباع الانتقام لا يقاوم خوف
القصاص الا انه لا شك ان الممتنعين عنه اكثر فقد يختلف في بعض الاحكام حال افراد من خوطب به
نظرا الى احوالهم كالملك المترفه والفقير الضعيف في رخصة السفر والمشرقي بالمغربية والمغاربة وانه
في الحاق الولد الى العاقد لنفي التهمة ورخصة السفر شرعت للمشقة والنكاح للنسل وقد ثبتا
مع ظن العدم اي عدم المشقة والنسل في سفر ملك مترفه يسير في كل يوم مقدارا لا يتعبه ونكاح
آيسة فعلم ان المعتبر في ايضا الوصف للحكم الحصول في جنس الوصف لا في كل جزئي من جزئياته
ولا في اكثرها اي الجزئيات او يكون نفي العدم كالحاق ولد مغربية بمشرقي تزوج بها وقد
علم عدم تلاقيهما جعلا للعقد مظنة حصول النطفة في الرحم ووجوب الاستبراء المجهول
مظنة لبراءة الرحم من الولد على من اشتراها اي امة في مجلس بيعها اياها لا آخر منه ولم يقبضها
وفيه تخلف الحكمة ايضا والجمهور على منعه اي اعتبار هذا الطريق لانه لا عبرة بالمظنة مع محل ظن وجود الحكمة
مع العلم بانتفائها اي نفس الحكمة ونسب في بعض شروح البديع الى الحنفية اعتباره
اي هذا الطريق ولا شك في الثاني اي في انتفاء الحكمة في الامة المذكورة للقطع بعدم الجماع بخلاف الاول
اي ولد المغربية المذكورة ولتقدير القطع بعدم الملاقاة بينهما لجواز ان يكون صاحب كرامة او صاحب
جني وجوزه اي هذا الطريق ابو حنيفة لا هما اي صاحباه وانما اجازه نظرا الى ظاهر العلة يعني العقد
لا الى ما تضمنته العلة من الحكمة اي النسل كما قال الجمهور اما لو لم تخل العلة مصلحة الوصف
مصلحة يتضمنها الوصف بان كانت موجودة فيها لكن استلزم شرع الحكم لها اي لتلك المصلحة
مفسدة تساويها اي تلك المصلحة او ترجحها تبطل لا تنخرم المناسبة المعتبرة في العلة الوصفية
للاعتبار وهذا اختيار الرازي ومختار الآمدي واتباعه الانخرام لانه لا مصلحة مع معارضة مفسدة

مثلها

مثلها في الرتبة بخلاف ما اذا كانت مغلوبة بالنسبة الى المصلحة فانها حينئذ لا تمنع اعتبار الحكم ومن قال بعدمه
يرى مثل ما لو خسر يعني بيع متاعه بربح نظرا الى خسر آل وضديه مقابلة متاعا فيه خساره مقدار
ذلك الربح عد هذا البيع خارجا عن تصرف العقلاء اي العقلاء بيلزم بعدم الانخرام لا انه في مصلحة
صحة الصلاة في الارض المغصوبة على طائفة صححتها بناء على انها اما مساوية او دونها وتجاريت
دينا فعلم عدم اشتراط رجحان المصلحة والا اي وان لم تكن مصلحتها مساوية للمفسدة ولا اقوى منها بل يكون
راجحة على المفسدة اجمع على الحل اي على حل الصلاة في المغصوبة للاتفاق على عدم اعتبار المفسدة
المرجوحة اجيب عن الاستدلال المذكور بان كلامنا فيما اذا نشأت المصلحة والمفسدة من شيء واحد
وهو الوصف وفي الصلاة المذكورة لم ينشأ من شيء واحد كالصلاة فان المفسدة لم تنشأ منها
بل من الغصب ولذا لو شغلها بغير الصلاة كانت الحرمة ثابتة والمصلحة من الصلاة ولو نشأ منهما
من الصلاة لما صحت قطعا واذا لزم في عدم انخرام المناسبة رجحانها اي المصلحة على المفسدة فلو
اي في محل التنازع في ترجيح احدهما اي ثبوت الحكم لا للمصلحة وهذا الذي ذكرنا انما هو في احكام لم يقصر
العقل عن درك حكمها والمصالح فيها بخلاف ما قصر عن ادراكه فان التعبد فيه ليس بباطل لانه لا يمكن ان
يقال فيما ان الحكم ثبت لا للمصلحة لقصور عقلنا عن ذلك ثم بين السبب في انهم اتفقوا على اعتبار
الوصف عند رجحان المصلحة ولم يتفقوا على الغائه عند رجحان المفسدة بقوله قيل ووقوع الاتفاق
على الاعتبار عند رجحان المصلحة دون الالغاء لرجحان المفسدة لشدة اهتمام الشارع برعاية المصالح
واثبات الاحكام عليها فلم تهمل المصلحة مرجوحة على الاتفاق بل كانت على الخلاف واما التاثير اي اقسام
العلة بسبب اعتبار الشارع الوصف فاذا كان الفقه اصطلاح المذهبين الحنفية والشافعية
وفي بعض النسخ اصطلاح المذهبين وعلى هذا يقدر المضاف اي بيان اصطلاحهما وعلى الاول لا يلزم
عدم صلاحهما في حد ذاتهما قبله بل باعتبار النقصان في بيان ناقليهما واختلف طرق الشافعية من
الغزالي وشيخه امام الحرمين والرازي والآمدي اقتصرنا على الطرق المشهورة يعني قصدنا استيفاء
مصطلحيهما فوجدت كثرة الاختلاف على وجه يطول الكلام جدا باستيفاء الاقوال فاقتصر على الشهيرة
المبنية المتقنة المحكمة وتركت الاقوال الضعيفة والمناسب بذلك الاعتبار اي اعتبار الشارع ذلك
الوصف علة اربعة مؤثر وملائم وغريب ومرسل فالمؤثر ما اي وصف اعتبر عينه في عين الحكم
بنص من كتاب او سنة كالحدث بالمس اي بمس الذكر فان عين المس اعتبر في عين الحدث في قوله عليه
السلام من مس ذكره فليتوضأ وهذا المثال على قول الشافعي وعلى قول الحنفية سقوط نجاسة
الهرة بالطواف فان عين الطواف اعتبر في عين السقوط بقوله عليه السلام انها ليست بنجسة انها
من الطوافين عليكم والطوافات فتعدى سقوطها الى الفارة ونحوها في عين الطوف والاوضح في التمثيل
السكر في الحرمة فان عين السكر اعتبر في عين التحريم بقوله عليه السلام كل مسكر حرام ووجه
الاوضحية ان عين الوصف وعين الحكم منصوصان في هذا النص بخلاف الاولين فان الحدث نفسه غير منصوص

المصلحة والمفسدة عند تعارضهما طرق تفصيلية في خصوصيات المسائل
لكن تلك الطرق مهملة اي من تلك الخصوصيات ولم يتعرض هنا الى مسائل
الجميع المسائل يستعمل في محال النزاع وهو ما افاده بقوله لو لم يثبت
رجحانها اي المصلحة على المفسدة هنا اي في محل النزاع لزم التعبد الباطل

وكذا السفر طي في المثال الثاني او اجماع معطوف على نص كولاية المال بالصغر اي كولاية التصرف في مال
الصغير فان عين الصغر اعتبر في عين الولاية بالاجماع وقد يقال ما اعتبر نوعه في نوع الحكم بدل جنسه في
جنسه كما قال صدر الشريعة فيما لم يعلم اعتباره اي الوصف بعينا في المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة
المخصوصة بها فيكون للمخصوصية مدخل في العلية وليس كذلك وانما سمي بالمؤثر لظهور تأثيره في
الحكم بالنص او الاجماع ولم يعتبر الثبوت بالقياس ههنا لان القياس في الاسباب غير معتبر والملائم ما
اي وصف ثبت عينه معه اي مع عين الحكم في الاصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص او اجماع
او قلبه اي ما ثبت معه في الاصل مع اعتبار جنسه في عين الحكم سمي به لكونه موافقا لما اعتبره الشرع
او جنسه معطوف على ما عطف عليه قلبه فالمعرف جنسه اي الحكم فاولا اي العين مع العين في الاصل
لمجرد ترتيب الحكم على وفقه مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم كالصغر في حمل انكاحها اي الصغيرة على
مالها في ولاية الاب فانه وصف ملائم لترتيب ثبوت ولاية الاب لانكاحها عليه كما في تصيب نفسها
على مالها فان عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لاعتباره اي الصغر في ولاية المال بالاجماع
ولما كان في هذا المثال نظر لانه لم يثبت فيه عين الوصف مع عين الحكم مع اعتبار عين الوصف في جنس
الحكم بل في عين الحكم وهو الولاية المطلقة قال وصواب المثال للحنفية الثيب الصغيرة على البكر
الصغيرة في ولاية النكاح بالصغر اي ثبوت انكاح الاب الثيب قياسا على ثبوت ولاية انكاحه
البكر الصغيرة بجامع الصغر وعينه اي الصغر اعتبر في جنسها اي الولاية لاعتباره اي الصغر
اي في جنس الولاية في ولاية المال لثبوتها بالاجماع لا ان اثبات اعتباره اي الوصف عليه بنص
او اجماع في الجنس اما اخص باظهاره اي اعتباره في محل آخر من جنس الاصل لا في عين حكم
الاصل لان ذلك اي الذي اعتبر في عين حكم الاصل هو المؤثر لا الملائم والثاني وهو قلبه الاول اعتبار
جنس الوصف في عين الحكم في حمل الحضر حالة المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين
بعذر المطر وجنسه اي جنس عذر المطر الحرج اي الضيق معتبر في عين رخصة الجمع بالنص
على اعتباره اي الجنس المذكور في عين الجمع في السفر اذ الحرج جنس يشمل الضيق الحاصل من خوف
الضلال والانقطاع ومن المطر وهو الذي به عن انس انه صلى الله عليه وسلم كان اذا عجل به السير
يؤخر الظهر الى وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حين يغيب الشفق
الى غير ذلك فان قلت النص انما دل على جواز الجمع في السفر لا على علية الحرج له قلت من المعلوم كونه
من نوع ما جعل عليكم في الدين من حرج اما عين السفر فالثبوت معه فقط اي انما اعتبر عين حرج
السفر في الحكم الذي هو الجمع بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر
والحق ان المضاف هو محل النص اي ان المعتبر في حكم الاصل هو المضاف الى السفر يعني حرج السفر
فلا يتعدى حكم الاصل الى غيره ضرورة ان المحل جزء من المعتبر في حكمه لا ان محل النص هو الحرج المطلق
عن الاضافة والتعدي حكم رخصة الجمع الى ذي الصناعة الشاقة لوجود الحرج فيه ولم يجز الا

بالسفر

بالسفر بل كان يضاف الى الحرج مطلقا اذ لا اضافة في المطلق اي ما يطلق عليه الحرج عرفا كالاستحا
في الحضر والاناطة بالسفر ليس الا لعدم انضباط ما هو العلة بالحقيقة فانها حرج خاص بعرفه
الاضافة فليس مثالا للملائم الذي اعتبر فيه جنس الوصف في عين الحكم واضافة ذلك اي دلالة ثبوت
الجنس في العين على صحة اعتبار العين انما يكون بعد ثبوت العين في المحل الاصل والفرع كالصغر في
المثال الاول وليس المطر الذي هو العين ههنا في الاصل الذي هو السفر وانما هو في الفرع
فقط وهو الحضر قال الشارح وهذا مثال تقديري ايضا على قول من جوز الجمع بينهما بلا عذر
في الحضر بشرط ان لا يتخذ عادة وممن نقل عنه ابن سيرين وربيعة واشهب وابن المنذر خلافا للعامة
القفال متمسكا بما عن ابن عباس جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر وبين المغرب
والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس لم فعل ذلك قال
اراد ان لا يحرج امته رواه مسلم وللبعض الحنفية كصاحب البديع وصدر الشريعة في تمثيل الثاني
كاعتبار جنس المضمضة المحكي الهاء في عدم افسادها الصوم في حديث عمر رضي الله عنه حيث قال
هششت فقبلت وانا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما قبلت وانا صائم قال أرأيت
لو تمضمضت بالماء وانت صائم قلت لا بأس قال فمه رواه ابو داود باسناد صحيح على شرط مسلم وقال
الحاكم على شرط الشيخين ومعنى فمه اي فما الفرق بينهما فان جنس الوصف الذي هو المضمضة
اعتبر في عين الحكم وهو عدم الافساد وهو اي جنسه عدم دخول شيء الى الجوف وليس هذا مما
نحن فيه وهو اي ما نحن فيه العلة بمعنى الباعث بل الانتفاء للافساد لانتفاء ضد الركن للصوم يعني
دخول شيء الى الجوف مع انه من العين اي اعتبار عين الوصف وهو عدم دخول شيء الى الجوف
في العين اي عين الحكم وهو عدم افساد الصوم من نوع المؤثر والثالث اي الوصف المذكور مع
تأثير جنسه في جنس الحكم كالقتل بالمثقل اي كقياسه عليه اي على القتل بالمحدد في الحكم
الذي هو القتل بالقتل العمد العدوان اي بجامع الجامع كما عليه ابو يوسف ومحمد والشافعي وغيرهم
وجنسه اي القتل العمد العدوان الجناية على البنية للانسان وقد اعتبر في جنس القصاص وليس
نفس القتل فانه من المؤثر للقتل الوصف الذي هو القتل العمد العدوان في حكم الاصل الذي هو
القتل به ثابت بالنص والاجماع فقيل وقابله لتعاد لي لا نص ولا اجماع على ان العلة في الاصل
القتل وحده او القتل مع قيد كونه بالمحدد ولو صح ما قيل لزم انتفاء المؤثر لتأتيه اي مثل
ما قال في كل وصف مفروض بالنسبة الى قيد يفرض فان قيل انما قلنا ذلك اذا لم
بالقيد مجتهد وليس هذا في الكل اي كل امثلة المؤثر قلنا ان سلم انه ابدا قيد يفرض انما يصح
اذا قال به مجتهد وفيه اشارة الى منع اعتبار قول المجتهد في ابدا قيد يفرض بل مرده على ذلك
المجتهد فانه ابدا قيد ما لم يقل به مجتهد فتأمل فتنتف جواب الشرط اي قول المجتهد منتف
في المثال المذكور فاما ابو حنيفة فلم يعتبر في العلة سواه اي غير القتل العمد العدوان عن انه

بيع ان انتفت العلة باستناد ليل العمدية وهو القتل بما لا يلبث غير يسير الاجرا فانها امر مبطن
وهذا يظهر هنا فاقيم مقام الوقوف على حقيقة القصد لبعض الحنفية كصدر الشريعة في التمثيل
الثالث الطواف في طهارة سور الهرة اعتبر جنسه وجنسه الضرورة اي الحرج في جنس
اي الحكم التخفيف وهو اي ما قاله انما يتم على تقدير عدم النص عليه اي على عين الوصف اي
الطواف فليس كذلك فهو كالذي قبله من قبيل المؤثر والغريب ما اي وصف لم يثبت فيه سوى
العين اي عين ذلك الوصف مع العين اي عين الحكم بترتيب الحكم عليه فقط في المحل كالفعل المحرم
لغرض فاسد في حرمان القاتل الارث من المقتول كما ان هذا الوصف اي الفعل المحرم ثبت
الحرمان معه في الاصل اي قتل الوارث مورثه ولا نص ولا اجماع على اعتبار عينه اي الوصف
المذكور في جنسه اي الحكم او على اعتبار جنسه اي الوصف في احدهما اي عين الحكم او جنسه للحكم
به اي بالقاتل فيلحق به المريض فاسد الغار هو من ورث زوجته بطلاقها في مرض موته اذا
مات وهي في العدة وبالثبوت اي ثبوت الوصف مع الحكم بعد ما قيل انا هو مثال غريب المرسل الذي لم
يظهر الغاؤه ولا اعتباره كذا وجدنا في النسخ المصححة وكان في نسخة الشارح مكان يثبت معه في الاصل
ثبت معه في الجملة وقولنا في الجملة لانه قد يثبت مع عدمه فيما لم يقصد المال قبل عمل لدو بالثبوت
اي الوصف الذي هو الفعل المحرم فقد ثبت معه عدم الحكم وهو الحرمان فيما لم يقصد المال اي اخذه
بذلك الفعل وهو ما اذا كان اجنبيا وليس بقريب ولا زوجة فانه حرمان الارث مع ما اذا كان
بحيث يرث منه واعلم انه يمكن في الاصل اعتبار ان القتل في الوصف والحرمان في الحكم فيكون الي
مناسب مؤثرا في الحكم لاعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص وهو قوله عليه السلام لا يرث القاتل
شيئا او الفعل المحرم في الوصف ونقيض قصده اي انه علة في الحكم وبتعين هذا الاعتبار في
الشارح الا اي وان لم يعتبر هكذا اطلقت الحكم فيهما اي الاصل والفرع اذ هو اي الحكم في الاصل
عدم الميراث وفي الفرع الميراث فان لم يثبت الوصف مع الحكم اصلا فالمرسل اي فهو المرسل وينقسم
المرسل الي ما علم الغاؤه كعدم التكفير عن كفارته لمشقة اي الصوم بخلاف اعتاقه فانه سهل عليه
والصيام مع الندرة على الاعتاق مخالف للنص فهذا القسم معلوم الالغا وما لم يعلم الغاؤه ولم
يعلم اعتبار جنسه اي الوصف في جنسه اي الحكم او اعتباره عينه اي الوصف في جنسه او الحكم
او اعتباره قلبه اي الجنس في العين وهو اي هذا القسم الغريب المرسل وهما اي القسمان
المذكوران مردودان اتفاقا وانكر على يحيى بن يحيى تلميذ الامام مالك افتاؤه لبعض ملوك الغرب
كفارته بالاول اي بحكم ما علم الغاؤه وهو الصوم بخلاف الحنفي اي افتاء اتي من الحنفية عيسى بن
ماهان والي خراسان في كفارة يمين بالصوم معللا تعين الصوم عليه بفقره لتبعاته فان ما عليه
من التبعات فوق ماله من الاموال فعليه كفارة من لا يملك شيئا وهذا اي هذا التعليل ثاني تعليلي
يحيى بن يحيى حكاهما بعض المالكية المتاخرين وهو ابن عرفة عنه اي يحيى بن يحيى فانه تعليل بمناسب

من قبيل معلوم الالغا لكن العمل عليه والاول علاوته وما علم اعتبار احدهما اي جنسه في جنسه او
عينه في جنسه او جنسه في عينه وهو اي هذا القسم المرسل الملايم وعن الشافعي ومالك قبوله
وذكر الابهري انه لم يثبت عنهما والسبكي ان الذي صح عن مالك اعتبار جنس المصالح مطلقا وانما يسوغ
الشافعي تعليق الاحكام بالمصالح الشبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الي احكام
ثابتة الاصل وامام الحرمين بحثا نحو ذلك وشرط الغزالي في قبوله ثلاثة شروط كون مصلحته
ضرورية قطعية اي ظنا يقرب منه كلية كان تترس الكفار باسرى المسلمين في صفهم وعلمنا انه لو
لم نرم الترس استاصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم بالقتل وان رميناهم سلم اكثر المسلمين فيجوز
رميهم وان قتل فيهم مسلم بلا ذنب لحفظ باقي الامة لانه اقرب الي مقصود الشارع فان المصلحة الضرورية
المنفردة للشارع بادلة كثيرة وكونها قريبة من القطع لجواز اندفاعهم عن المسلمين بغير رميهم
وكونها كلية لتعلقها ببيضة الاسلام لا انها مختصة ببعض منهم ودليل كونه من الملايم انه لوحظ
العين مع العين وثبت اعتبار الجنس في الجنس ولم يعتبر الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في
الجنس القريب لهذا الحكم لكن اعتبر جنسه في جنس الحكم كما في الرخصة في استباحة المحرمات
واعترض بان هذا في جنسه الابعد الاعلى الاعم من ضرورة حفظ النفس وهو مطلق الضرورة الي
عن كان في اللائم بنوع التلويح الا ان الحاد بيان اعتبار الشارع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير
وتحقق هذه الشروط في غاية الندرة فلا يجوز بنا الحكم عليه فانه يدور غالبا على وصف ظاهر منضبط
والي ما ذكرنا اشار بقوله فلا يرمي المتترسون بالمسلمين لفتح حصن لان فتحه ليس بضروري ولا يرمي
المتترسون بالمسلمين لظن استيصال المسلمين ظنا بعيدا من القطع ولا يرمي بعض اهل السفينة
لنجاة بعض لانهم ليسوا كل الامة على انه ترجيح بلا مرجح وهو اي هذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة لا
ما يدل على اعتبارها او الغائها والمختار عند اكثر العلما رده مطلقا اذ لا دليل على الاعتبار اي اعتبار
الشرع وهو دليل شرعي فلا يصح بدون اعتبار الشارع فوجب رده لعدم الاعتبار قالوا لو لا تخلو وقايع
كثيرة مما يبتلي به المكلف فيحتاج لمعرفة حكم اسرعها للعمل قلنا نمنع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم
من عدم اعتبارها ما ذكر ان يخلو الوقايع من الحكم لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة شاملة
لجميع الوقايع من الحكم وبتقدير عدمه اي عدم الشمول فنفي كل مدرك خاص حكم الاباحة الاصلية بمعنى انا
اذا انتفى في حادثة وجود ما خذ من الادلة الاربعة نعمل بموجب اصل كلي مقرر في الشرع اتفاقا
وهو الاباحة الاصلية فانها الاصل في الاشيا على ما عرف في محله فلم تخل عن حكم الشرع واقفه
وهو المبطل اي الخلو عن الحكم هو المبطل للدليل المذكور وظهر اشتراك لفظ الغريب والملايم بين ما
ذكر من الاقسام الاول للمناسب والثاني للمرسل وسنذكر انه بحيث الحنفية فنزل
القسم الاخير من المرسل فاتفاقهم انما هو في نفي الاولين وجعل الامدي الخارجي اي المحقق
في الخارج من الملايم قسما واحدا وهو ما اعتبر فيه خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومه

قال المناسب ان كان معتبرا بنص او اجماع فالمؤثر والا فان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه فقسمة
لانه اما ان يعتبر خصوص الوصف او عمومه او خصوصه وعمومه معا في عين الحكم او جنسه او عينه
وجنسه جميعا والمراد باعتبار خصوص الوصف في عين الحكم ما لا يكون بنص او اجماع لان ذلك من المؤثر
بل باعتبار ناشئ من اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه فان قلت فعلى
هذا كان ينبغي ان يتفرع على هذه الاعتبارات العليمة قلت فرق بين ان يكون للوصف صلاحية
اعتبار العين في العين بسبب احدها وبين ان يعتبر اهل الشرع ذلك فانه يناسب ملك الصلاحية
به وقد يعتبر بمجرد ثبوت العين مع العين من غير احد الامور الثلاثة كما في الغريب ثم غير المعتبر
بان لا يتوقف الحكم على وفقه في الاصل اما ان يظهر الغاه او لا فهذه جملة الاقسام والواقع
منها في الشرع لا يزيد على خمسة ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه اي الوصف
في عموم اي الحكم في محل آخر ويسمى الملايم كقتل المثقل الخ فانه ظهر ما تثير عينه في عين الحكم وهو وجوب
القتل في المحدد لكن لم يثبت بالنص او الاجماع علينه مجرد القتل عدوانا الجراة مدخلية المحدد
في العلية كيف والا لكان من المؤثر وتاثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود في
جنس القتل من حيث القصاص في الايدي فهذا هو الاول اتفق الكل يشبهون على قبوله وما عداه
مختلف فيه وما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لكن لا بنص او اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار
في تحريم الخمر لو لم ينص اي على تقدير عدم النص ايا على عينها اي الاسكار في عينها اي التحريم اذ لم
يظهر اعتبار عينه اي الوصف في جنس الحكم ولا جنسه اي الاسكار في جنسها اي التحريم او عينه
اي التحريم وما اعتبر جنسه اي الوصف في جنسه اي الحكم فقط ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس
المناسب الغريب الا انه اي هذا القسم دون ما سبق ولذا قال في الاول وهو المناسب الغريب
وهنا وهذا من جنس المناسب الغريب وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحايض والمسافر
في جنس التخفيف المتناول لاسقاط الصلاة راسا واسقاط الركعتين من الرباعية فهذا هو الثالث
وما لم يثبت اعتباره ولا الغاه كالترس كما سبق وهو المناسب المرسل فهذا هو الرابع او المناسب
الذي ثبت الغاؤه ولم يثبت اعتباره كما في ايجاب الصوم في كفارة الملك في قطر رمضان فهذا
هو الخامس ثم جنس كل من الحكم والوصف ثلاث مراتب قريب اي سافل وبعيد كمحض جنس لا
فوقه ومتوسط بينهما فالعالي من الحكم الحكم الموجب واحد مقابلاته من التحريم والندب والكراهة
والاباحة ثم العبادة اي المعاملة ثم الصلاة او البيع ثم المكتوبة او البيع بشرط على نشاهد
لا تخفى لانها اي العبادة مع نحوها افعال الاحكام والوصف جنسه العالي كونه وصفا يناط
به الاحكام ثم المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس او مقابلاته اي حفظ الدين
وحفظ العقل وحفظ النسب وحفظ المال وهذا جنس سافل ومثل الوصف ايضا بعجز
الصبي عن العاقل وعجز المجنون نوعان جنسهما العجز لعدم العقل وفوقه العجز لضعف القوى في

من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختيار
على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن
الخارج كما في التلويح فهذا هو الجنس العالي ولا يشكل ان الظن باعتبار الاقرب فالاقرب اقوى
لكثرة ما به الاشتراك في الاقرب بالنسبة الى الابعد مثلا ما اشتمل عليه النامي اشتمل عليه
الحساس مع زيادة وهكذا وشرط بعضهم اي الشافعية في وجوب العمل بالملايم شهادة الاصول
به بمطابقة الوصف قوانين الشرع والمراد بالاصول ما يتلقى من الكتاب والسنة والاجماع بالحكم
المعلل بالوصف المذكور وقال المحقق التفتازاني المراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه سلامته اي الوصف اما بالمعجز العميد راجع الى
شهادة الاصول واما بالنفس عطف بيان لها من قبيل التفسير بالللازم من ابطاله بنص او اجماع
او تخلف للحكم المنوط به عنه في بعض صور وجوده او وجود وصف يقتضي ضده معه كما
زكاة في ذكور الخيل فلا زكاة في اناثها بشهادة الاصول بالتسوية بين الذكور والاناث
في سائر السوائم في الزكاة وجوبا وسقوطا ثم قيل لا بد من العرض على كل الاصول ليتحقق انتفاء
النقض والمعارضة وقيل ادنى ما يجب العرض عليه اصلان لان العرض على الكل متعذر او متعسر
زجبا للاقتصار على اصلين كما في الاقتصار في تزكية الشاهد وقال شمس الائمة من شرط العرض على كل لم
يجد بدا على العمل فانه يبنى لخصمه وراء هذا اصل اخرى عارض او ناقض وقال قائلها انما يثبت عدالة
الوصف بالتاثير والعرض نظيره والعرض على الاصول لا يقع به التعديل والاصول شهود للحكم واعلم ان
الحنفية قايلون انتقيل بكل من الاربعة العين في العين وفي الجنس والجنس في الجنس وفي العين
متبل فان كان التعليل باعتبار عينه او جنسه مؤثر في عين الحكم فقياس اتفاقا لانه من اصل القياس
وهو تاثير العين او الجنس في العين في كل من مذهبي وبما لما تاثير عينه في عين الحكم انه في معنى الاصل
ومن المقطوع به الذي يقول به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل والا بان كان عينه في جنس
الحكم او جنسه في جنسه فقد يكون قياسا اتفاقا بان يكون ما عينه في جنس الحكم من قبيل ما
يكون العين في العين ايضا فيستند الى اصلا مقيسا عليه فيكون مركبا وكذا ما جنسه في جنسه قد
يكون مع ذلك في عينه فيكون له اصل فيكون قياسا وقد لا ويجب قبولها للحنفية اذ كل من الاقسام
الاربعة من اقسام المؤثر عندهم وشرط الايمة الكل قياس وقال الاصح عندي الرجعي قال الاصح عندي
اي صفة الوصف لا بد له من اصل قياس في الشرع لا محالة وقد يتعسر تغيره الا انه قد يترك لظهوره
كما قلنا في ايداع الصبي لا يضمن لانه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون متفقا على تنا ولو لم
لا يقع الاستغناء عنه فيذكر كما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن
المولى صحيح من الحر كنكاح الحرة هذا اشارة الى الحصر موثر وهو ان الرق ينصف المحل الذي ينبني
عليه عقد النكاح ولا يبعد له محل اخر فيكون الدخيل في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل كذا ذكره في

والمذكور في التلويح من كلام شمس الائمة ما في المتن فقط ولا يخفى ان المثال الثاني حاصله ان نكاح
ذي الطول الامة معللا بالعلة المذكورة الماخوذة من الرق مسعف بما ذكر لا مدل وهو يعني
نفقة بر فتلهما اسند لا لان من القياس ونكاح الحرة لا يصلح مقيسا عليه للفرع المذكور سوا
فسر ما ه بنكاح الحرة او العبد الحر لعدم كونه معللا بالعلة المذكورة وعلى هذا النحو ذهب الى
شمس الائمة لا يجوز التعليل مطلقا من العين في العين او الجنس فيه اي العين فان اصل القياس
لا يتحقق الا بذكر اي بتاثير العين في العين او الجنس في العين فلا يعلل بالجنس في الجنس او
العين في الجنس تعليلا بسيطا اصلا ويحتاج الى استنزاله فيه اي هذا المطلب ثم فيلم اي الحنفية
بكلمة الاربعة يشمل العين في العين فقط كما يشمل الاقسام الثلاثة الاخر جنسه في عينه
فقط وجنسه في جنسه فقط وعينه في جنسه فقط ومرادهم اي الحنفية اذا ثبت انه تاثير الكل
نص او اجماع والا اي وان لم يثبت باحدهما بل بالقياس لزمه اي الوصف المعلل به الترتيب
من القياس والكلام انما هو في البسيط وسمي بعضهم اي صدر الشريعة تبعا للرازي
ما يوجد فيه من اصل القياس اي ما يكون لحكمه اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه شهادة الاصل وشهادة الاصل اعم من كل من الاعتبارين اي اعتبار النوع في
النوع والجنس في النوع مطلقا اي تحققه شهادة الاصل عنده اي كل من الاعتبارين لانه
كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وجد فيه اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم لجواز عدم اعتبار ان في النوع
ومنه الاخرين اي وشهادة الاصل اعم من اعتبار الجنس في الجنس واعتبار النوع في الجنس
من وجه فتوجد شهادة الاصل بدون كل منهما ويوجد كل منهما بدون شهادة الاصل و
يوجدان معا كذا ذكره صدر الشريعة ويلزم منه ثبات شهادة بدون التاثير ونعتنيه في
التلويح والمشهور من معنى شهادة الاصل ما ذكرنا ثم لا يخفى ان لزوم العين اي معنى الوصف الثابت
اعتباره في التلويح الاصل نصا او اجماعا في العين اي عين الحكم في الاصل ليس الا جعل العين اي عين
الوصف علة لذلك الحكم باعتبار نفسها اي عين الوصف العلة لذلك الحكم جنسه ببعض
العلة فيرجع الى اعتبار العين في العين بعد بيان كيفية لزوم القياس مما ذكر على وجه يستلزم كون
عين الوصف علة للحكم المطلوب في القياس المذكور وتحقيقه انا اذا وجدنا ان الشارع اعتبر جنس
الوصف علة لعين الحكم في محل واردنا ان نجعل عين الوصف علة له في محل اخر فلابد ان عين الوصف
علة له في ذلك المحل الاخر لان عينه متضمن لجنسه وقد علم اعتبار الشارع عليه ذلك الجنس
لعين هذا الحكم في المحل الاول فعينه علة له في هذا المحل ايضا لوجود المناسبة مع الاعتبار
المذكور فيكون علية العين في العين في الحقيقة باعتبار جنسها نقل عن [illegible] في تعليل عتق الاخ عند

من اضطر اياه بانه بملكه اخره باعتبار الشارع تاثير جنسه اعني ملك ذي الرحم المحرم في عين الحكم
وهو العتق فالمؤثر في الحقيقة ليس الا ملك ذي الرحم المحرم لثبوت العتق مع ملك الاخ ليس
من حيث انه ملك الاخ بل من حيث انه ملك ذي الرحم المحرم والسادس ايضا والرابع حاصله من ضرب
العين في الجنس والجنس في الجنس اعني الوصف في عين الحكم وجنسه في جنسه وعين الوصف في جنس
الحكم وقلبه هي اي هذه الاربع هي المؤثر وثلاثة بلا ابه المرسل المذكور واما الملائم الذي هو من
مقابل المرسل فيلزمه التركيب لانه لا بد فيه ثبوت عينه في عينه اي الوصف اي الحكم
بترتب الحكم معه في المحل ثم ثبوت اعتبار عينه اي الوصف في جنس الحكم او ثبوت اعتبار قلبه اي
جنسه في عين الحكم او ثبوت اعتبار جنسه في جنسه فانه اما يلزم في الملائم تركبه من اثنين
وقد يكون من اكثر والمركب اما مركب من الاثنين قيل كما في التلويح كالسكر المؤثر عينه في عين
الحرمة وجنسه اي السكر اي ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فيها اي في عين الحرمة فان الايقاع المذكور
يمكن بالسكر يكون بغيره مؤثر ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر من الحد وهي كالحد والتعزير
كالخمر وهنا جنس الحكم وجنسه اي السكر الايقاع في العداوة مؤثر في وجوب
الزاجر في الحد في القذف وهو جنس الحكم ولا يخفى ان وجوب الحد في الامر بعد انه اعتبار
لجواز عدمه عند اهل السنة عن الحكم الذي يجري فيه وهو التكليفي وان تاثيره اي السكر في وجوب
الزاجر ليس تاثيرا في جنس حرمة الشرب ليكون من تاثير العين في الجنس وذلك لان جنس حرمة شرب
الخمر الحرمة المطلقة وما هو اعم منه كالحكم المطلق وما هو اخص منه كحرمة الشرب ونظايره لا عين
وليس وجوب الزاجر منه والرابع كونه مؤثرا في جنس حرمة الشرب تاثير السكر في حرمة
الايقاع في العداوة والبغضاء لانه علة للايقاع المذكور والعلة مؤثرة في المعلول فقد تحقق
بينهما مناسبة تحتمل تأثيره وعينه حرمة الايقاع عين السكر وهذا من تاثير العين في الجنس وما
بعده من تاثير الجنس في الجنس وما بعده من تاثير الجنس في العين وانما لم يذكر الرابع وهو
تاثير العين في العين اعني السكر في الشرب لظهوره وشهرته وتاثير الايقاع في حرمة القذف
لانه كالعلة الغائية لحرمة القذف والقذف من نظاير الشرب فتكون حرمته من جنس حرمة الشرب
واليه اشار بقوله كما اثر اي الايقاع في الشرب يعني اثر في جنسه كما اثر في عينه وانما قلنا
تاثيره في وجوب الزاجر ليس تاثيرا للتفريج اي تفريع الاصوليين بان المراد بجنسهما اي الوصف
والحكم ووجوب الزاجر ليس نوعا من حرمة الشرب بل هو مباين له كما لا يخفى والحرمة الشاملة للشرب
والقذف اعم من حرمة الشرب فيلزم التصادق بين كل من الوصف والحكم وبين جنسه وقد عرفت
تفصيله الا ان يجاب عنه بعد الايراد باعتبار عدم التصادق في الايقاع مع السكر وقد جعلت
الايقاع جنس السكر وذلك بان يقال لا تصادق بينهما لان المراد به اي الايقاع موقع العداوة وهو
اي موقع العداوة اعم من السكر والقذف فيجمعهما اي يجمع الايقاع بل الموقع السكر والقذف وانما

موكب من ثلاثة فاربعة اي فهو اربعة اقسام ثم عينا مثلثة تلك الاربعة فمنها ما سوى كل العين في العين أي التيمم عند
سقوط ما يحتاج اليه في الصلاة وهو مؤثر في العين وهو التيمم والعين للوصف العجز عن الماء موثر
في الجنس للحكم اي سقوط وجوب استعماله فانه اي استعماله اعم من استعماله للحدث والخبث
لكن العين للوصف وهو خوف العطش لم يؤثر في العين للحكم اي التيمم من حيث هو تيمم شرعا واجماعا
بل الحكم جعلت العجز عن الماء عين الوصف انما وقع اعتبره الشرع في التيمم فتدبر نعم جعلت العين
للوصف مرة الخوف ومرة العجز على الماء لانهما اي الخوف والعجز واحد معنى لان العجز يجيف
ان العجز اعم فان قلت خوف العطش هو الوصف المعلل به في المثال نوع فيه وهو النوع
اي صلاة العبد والمراد من الوصف المنظور فيه ان جنسه اثر في جنس الحكم او عينه اي الحكم
ما في الاصل ليدل به اي بتاثير جنسه في جنس الحكم او عينه على اعتباره اي الوصف المذكور علة
في نظرات في قلت ذلك اي كون المراد بالوصف ما في الاصل انما هو في غير المرسل والتعليل به اي
بغير المرسل قياس وليس هنا القياس اي المركب من ثلاثة ليس فيها العين في العين الا مرسلا فلا
تقيس منه قياس والا استدعي اصلا فلا بد من العين مع العين في الاصل والمرسل
فيه عدم اي عدم العين في العين في المحل الاصل فالتعليل بالمرسل تعليل بمصالح خاصة لمجرد
اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد اثباته وجنسها اي المصالح في عينه اي الحكم او جنسه لكن
الفرع بنفيها الكلية فيها على ما تقدم عند قابله وهو الغزالي فان قلت المثال حنفي وهو ابا الحنفي
يمنع المرسل فكيف فيتم على قوله قلت ان يجب المثال بعلم بعوض ما ينتمي مرسلا عند
ويدخل ذلك في المؤثر عندهم اي الحنفية كما سيظهر فالمركب مما سوى في الجنس في العين
العجز عن غير ما الشرع اي العجز الحقيقي عما يتوضأ او يغتسل به بان لا يوجد عنده ما يكفي
لاحدهما اصلا في التيمم اي جوازا وهو العين في العين في محل النص اي نزل تعالى فلم تجدوا
الاية وجنسه اي جنس الوصف المنصوص عليه العجز الحكمي عن الماء بكونه بعيدا عن الماء
ملكا مستحقا بالحاجة الاصلية
في جنسه اي الحكم يعني سقوط استعماله اي الماء فانه اعم من استعماله في الحدث
والخبث وعينه اي الوصف عدم وجدانه اي الماء الكافي لاحدهما مؤثر في جنسه اي الحكم المذكور اي
السقوط دفعا للهلاك فان قلت تعبير الوصف على ما سبق عدم وجدان الماء في السقوط دفعا للهلاك
عدم وجدان ما يكفي لرفع الحدث والجنس غير مؤثر فيه اي العين لان العين
المذكور وهو العجز الحكمي مطلقا غير مؤثر في جواز او وجوب التيمم من حيث هو تيمم اثر في سقوط
استعمال الماء مطلقا من حدث او خبث كما ذكرنا والمركب من غير العين في الجنس كالحيض
في حرمة القربان وهو العين نوع العين وجنسه اي الحيض الاذى مؤثر فيه اي في عين القربان
انجاد موثر في الجنس لحرمة القربان اي حرمة الجماع مطلقا قال الله تعالى قل هو اذى

باعتبار عدم وجدان ما يستعمله لرفع الخبث دفعا للهلاك فافهم

ويمكن ان هذا اولى مما في التلويح انه وجوب الاعتزال والمركب من غير الجنس في الجنس كالحيض علة
لحرمة الصلاة وهو العين في العين وجنسه اي عين الحكم معطوف على حرمة الصلاة حرمة القرآن
عطف بيان لجنسه اعم مما في الصلاة وخارجها وجنسه اي الحيض الخارج من السبيلين موثر في
حرمة الصلاة لا الجنس معطوف على حرمة الصلاة اي غير موثر في جنس الحكم حرمة القراءة مطلقا
عطف بيان للجنس والمركب من اثنين العين في العين مع الجنس فيه اي العين الطوف فانه علة
في طهارة سور الهرة وجنسه اي الطواف مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة الطهارة
سورها كما هو علة لطهارة اثار الفلوات والمركب من العين في العين وفي الجنس المرض فانه
موثر في الفطر مع شرط في جنسه اي الفطر التخفيف في العبادة بثبوت العقود في المكتوبة
والمركب من العين في العين مع الجنس في الجنس كالجنون المطبق فانه موثر في ولاية النكاح
وهذا من العين في العين وجنسه اي الجنون العجز بعدم العقل لشموله اي العجز الصغر موثر
في جنسها اي ولاية النكاح وهو الولاية المطلقة لثبوتها اي الولاية في المال والمركب من الجنس
في العين والجنس في الجنس كالصغر العجز لعدم العقل موثر في ولاية المال للحاجة الى بقاء النفس
في تطلعها اي الولاية فثبت اي الولاية في كل منهما المال والنفس والمركب من الجنس في
العين وتعلمه اي من العين في الجنس خروج النجاسة لانها اعم من كونها في السبيلين او غيرهما وهو موثر
في وجوب الوضوء بخروجها من غير السبيلين موثر في وجوب ازالتها وهو اعم من الوضوء لان
ازالة النجاسة الحكمية وازالة النجاسة تعم الحكمية والحقيقية فكان جنس الوضوء
وعينا لا يستقيم لانما تأثير خروج النجاسة الا في الحدث ثم بوجوب ما يشترط له ازالتها
ازالتها والمركب من العين والجنس في الجنس الجنون والصبا فان كلا منهما موثر في سقوط
العبادة للاحتياج الى النية وجنسه اي كل منهما العجز لخلل العزم فانه موثر فيه اي في سقوط
العبادة الذي هو جنس لسقوط خصوص كل عبادة وظهر انه المركب اثنان ثلاثة منها قياس
وهي الاول وثلاثة مرسل ليست بقياس لوجود العين في العين في الاول وعدمه في الاخير
الثلاثي قياس وهي الثلاثة الاخيرة منها وواحد لا اي ليس بقياس وهو الاول هذا والاكثر تركيبا
يقدم عند تعارضهما اي المركبات والمركب يقدم على البسيط عند تعارضهما لان قوة الوصف
بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشرع فكلما كان اكثر كان اقوى في الاثر وفي التلويح واستخبر بانه انما
يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لانه بمنزلة النص حتى كاد يعترف به منكروا
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب منه غيره لا يكون اقوى منه واما الحنفية فطائفة منهم فخر
الاسلام والسرخسي وابو زيد لا بد قبل التعليل في المناظرة من الدلالة على معلولية هذا الاصل
النص عليه قال السرخسي والاشبه بمذهب الشافعي ان الاصول معلولة في الاصل الا انه لا بد لجواز
التعليل في كل اصل من دليل مميز والمذهب عند علمائنا انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه

معللا في الحال انتهى ولا يكفي ترك العلل الاصل في النصوص التعليل عزاه في الميزان الى عامة مثبتي
القياس والشافعي وبعض اصحابنا لانه اي الاصل مستصحب يكفي للدفع اي لدفع ثبوت
ما لم يعلم ثبوته لا للاثبات على الخصم كما سيعلم في بحث الاستصحاب اخر هذه المقالة وهذا
بخلاف الاثبات لنفسه فانه لا يلزم قبل التعليل لنفسه الدلالة على معلولية ذلك الاصل
الذي هو بصدد القياس عليه كنقض الخارج من السبيلين يستدل على معلوليته اي كون
الخارج النجس علة للنقض بالاجماع على نجريته اي النقض بالخارج النجس في مشتوب السرة اذا
خرج منها قياسا على النقض بالخارج من السبيلين فعلم بدلالة الاجماع تعديته اي النقض
عن محل النص اي السبيلين الى ما سواه من البدن اذ لو كان خصوص المحل معتبرا في المحل
لما جاز قيام غيره مكانه بالرأي لان الابدال لا تنصب بالرأي فيعم كمليله اي النقض بالخارج
من السبيلين بنجاسة الخارج لان الحدث هو المؤثر في رفع هذه الصفة النجاسة هي الرافعة
للطهارة والعين الخارجة معروضها ليثبت النقض به اي بالخارج النجس من ساير البدن وحاصله
لا يشترط الدلالة على معلولية الاصل قبل التعليل في المناظرة اذ لم يعرف ذلك في مناظرة
الصحابة والتابعين وكفى بهم قدوة ولان اقامة الدليل على علية الوصف ولا بد منه اي من
الدليل عليها في الحاق الفرع بالاصل قوله ولا بد منه معترضة وهذا ان قوله بتضمنه اي كون الاصل
معلولا فاغنى الدليل عليها عن الاستدلال على كون الاصل معلولا لان ثبوت عليته مستلزم لمعلولية
الاصل وهذا النقل او جبه تدليل اعتباره اي الوصف المدعى عليته في الحكم المعين النص والاجماع
سيأتيان ولما لم يظهر اثره اي الوصف شرعا اي ظهر اشيآء وسيأتي تفصيله تفسيره وبيمونه اي
التأثير او ظهور اثره عند الفقهاء اي الوصف ويستلزم التأثير مناسبته اي الوصف للحكم بان يصح اضافته
الحكم اليه وبيمونه ملاءمته بالحاء اي موافقته للحكم ويستلزم مناسبته كونه اي الوصف غير
ناب اي بعيد عن الحكم وهذا الذي يعبر عنه بصلاح الوصف للحكم كتعليل وقوع الفرقة بين
الزوجين الكافرين اذا اسلمت وابى بالاباء فانه يناسبه بخلافهما اي الفرقة بين تعليلها بالاسلام
الزوجة فانه ناب عنه فان الاسلام عرف عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي التصحيح واذا
فعلوا ذلك يعني الشهادتين عصموا مني دماءهم واموالهم الحديث والمحظور يصلح سببا للعقوبة والفرقة
عقوبة واما الاسلام فرأس المحظورات كما سيأتي ذكره في بحث دالوضع وقسم التأثير بان يكون
لجنسه اي الوصف تأثير في عين الحكم كاسقاط الصلاة الكثيرة بان تزيد على خمس بالاغماء اذ
لجنسه اي لجنس الاغماء وهو العجز عن الاداء تأثير فيه اي في الحكم اي اسقاط الصلاة وما قيل ان
جنسه الحرج ففي لا يجب القضاء اذا ذهب العجز فهي علة العلة او لجنسه تأثير في جنسه اي الحكم
كالاسقاط للصلاة عن الحائض بمشقته اي بمشقة فعلها الكثيرة وجنسه اي هذا الوصف
المشقة المتحققة في مشقة السفر يؤثر في جنسه اي الحكم السقوط الكائن في الركعتين حي

الرابعة ومن بعضهم تقييده اي كون تأثير الجنس في الجنس من التأثير ومن الحنفية من يقتصر عليه اي على ان
التأثير هو اعتبار الجنس في الجنس بموضع اخر نصا او اجماعا عزاه صاحب الكشف الى فخر الاسلام
والوجه سقوط الجنس في العين من التأثير بما قدمنا من ان لزوم القياس مما جنسه في العين
ليس الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها العلة جنسه فيرجع الى اعتبار العين في العين دون
سقوط نقلبه اي العين في الجنس من التأثير يظهر ذلك بتأمل يسير لان علية الخاص باعتبار ما
تضمنه من العام معقول بخلاف معلولية العام باعتبار تضمنه للخاص فانه لا معنى له فلا يتصور ان
يكون من قبيل العين في العين او يكون لعينه اي الوصف تأثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في
التقدم على الاخ لاب في ولاية الانكاح للصغير والصغيرة وهي عين الحكم المؤثر فيه فان عين الوصف
المذكور مؤثر في جنسه اي الحكم المذكور التقدم الصادق على كل من التقدم في الميراث والانكاح
او يكون لعينه تأثير في عينه ذكره في الكشف الصغير ثم صدر الشريعة
ويلزمه اي التأثير على هذا التفسير كونه اي التأثير بالنص والاجماع كالسكر في الحرمة اذ السكر علة
الحرمة بالنص والاجماع وهو اي كونه بهما او باحدهما مخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار اي يخرج الوصف
من كونه بحيث يدل تأثيره ومناسبته على اعتبار الشرع اياه الى دلالة النص اذ دل على اعتباره
النص والاجماع لا التأثير ولكنا سنتم على الاصطلاح المذكور فتقول اذ لم يعرف دليل على الاعتبار
يسمع ظهور المناسبة بعد النص والاجماع الا الاخالة وهو ابداء المناسبة بين الوصف والاصل
بلا نقصها على ما سيأتي فيه يعني انه لا دلالة للتأثير على الاعتبار انما يكون مع ظهور المناسبة بين
الوصف والحكم ومع ظهورهما ان وجد الامرين فالدلالة لهما وان لم يوجد لم يكن هنالك الا الاخالة
ولم يفرضها فلا يتحقق التأثير الا لة غير ان لزوم احدهما يعني غرض التعليل ويقولون اي
الحنفية ايجابها اي الاخالة الحكم يجوز العمل قبلها اي حال كونهم يجوزون العمل قبل ظهور التأثير
بموجبها كالقضاء بشهود لم يعدلوا الظاهر انه تشبيه تنظيرا لا تمثيل ووجه الشبه انه كما يجوز القضاء
بشاهدين مستورين الحد الذي لا يجب لكنه لكن يجوز العمل بالاخالة ولا يجب واما كون القضاء المذكور
تشبيها بوصف ظهر بين وصفه واصله المناسبة بلا خطها فهو غير ظاهر وظهر ان المؤثر عندهم
اي الحنفية اعم منه اي المؤثر عند الشافعية وهو ما ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم وعينه
الحنفية تصدق على هذا وعلى الاقسام الثلاثة المذكورة معه في التفسير المذكور ومن الملائم الاول
الذي هو من اقسام المناسب عند الشافعية باقسامه الثلاثة ما ثبت اعتبار عينه في عينه بمجرد
ثبوت الحكم في المحل مع اعتبار عينه في جنس الحكم بنص او اجماع او جنسه في عينه او في جنسه ومن الملائم
المرسل اي وتلك اقسام الملائم المرسل ما لم يثبت العين مع العين في المحل لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه فيشمل المؤثر الحنفي سبعة اقسام من ذات فيه اي المؤثر اي الحنفية الثلاثة
التي تأثير الجنس في عين الحكم او في جنسه وتأثير العين في جنس الحكم بوجود العين مع العين في المحل اي الاصل او لا بقيد عينه عندهم

يتيدوا

تصريحهم اي الحنفية فيما تقدم بان التعليل بالعين جنسه آه اي في عين الحكم او جنسه وما اعتبر عينه في
عين الحكم او جنسه مقبول وقد لا يكون التعليل باحدهما بان لم يتركب مع احد الامرين اي العين او
الجنس مع العين ولا حاجة الى تقييده اي المقبول بغير ما جنسه ابعد اي ما اعتبر الشارع جنسه البعيد
كتضمن مطلق مصلحة اي كون الوصف متضمنا لمصلحة مانع اثبات الحكم بخلاف جنسه القريب الذي
هو اقرب من ذكر الابعد فانه اعتبره الشارع اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كالرمي اي كجواز
الى الترس المسلم اذا غلب ظن نجاتهم اهل الاسلام بالرمي اليه اذ لا سبيل الى القطع بالنجاة فانه يقبل
عند بعض العلماء كالغزالي او التقدير كقول الغزالي بخلاف نجاة بعضهم اي بعض اهل الاسلام كما في
السفينة اي رمي بعض من في السفينة من المسلمين اذا علمت نجاة البعض الاخرين في ذلك فانه لا يجوز
لان المصلحة غير كلية كما سبق اذ دليل الاعتبار بالنص او بالاجماع لم يتحقق في مطلقها اي مطلق المصلحة
والكلام فيما ثبت اعتباره بالنص او الاجماع فهذا التعليل لقوله لا حاجة الى تقييده والاخالة ابدا
الناسبيين حكم الاصل والوصف بلا خفيها اي الوصف والحكم سميتها لان بالمناسبة يخال ويظن علية
الوصف للحكم تنتقض ابدا مناسبة ذكر الوصف لذكر الحكم على الحكم المنكر للمناسبة بينهما لا التلازم
الحكم لان مجرد المناسبة لا يوجب علية الوصف عند ابي حنيفة لما عرفت كلامهم في الاخالة وهو اي
الوصف المناسب ما عن الفحص ابي زيد ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وفي نسخة الشارح تلقته الامة
بالقبول وقال ولعله في التقويم بدون ذكر الامة كما كانت عليه النسخة اولا ولعله انما زادها اشارة الى
ان المراد عليه العقول وانت خبير بانه لا تناسب اول الكلام واستغراق لام العقول تفيد الاشارة الذي
فالظاهر انه من تصرف الكاتب فالمنكر للمناسبة في مكابرا اي معاند فلا يقبل انكاره وقيل اراد القاضي
بهذا التفسير حجيته اي الوصف المناسب في حق نفسه اي القايس فقط لا في حق خصمه اذ ربما
يقبل ما تلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج بقبول الغير عليه اولى من شهادة قلبي ومن ثمة منع ابو زيد
التمسك بالمناسبة في اثبات علية الوصف في مقام المناظرة بل شرط العدالة الرابعة ما قاله ما اقام الدليل على
كونه موثرا او فقولهم اي الحنفية في نفسه اي هذا الطريق المسمى بالاخالة لانه لا ينفك عن المعارضة
اذ يقال اي يقول المناظر لم يقبله عقلي عند قوله هذا مناسب تتلقاه العقول بالقبول فيفيده
اي ان مراد ابي زيد حجيته في حق نفسه والا لم يسمع اي وان لم يكن مراده في حق نفسه فقط بل في
الخصم ايضا لم يسمع قول المستدل العقول تلقته بالقبول فانه يقول الخصم لا يتلقاه بالقبول عقلي ويكون
ان يكون المنكر لم يسمع قول ابي زيد والحق ان المراد بالمناسبة تفصيلها اي المناسبة للمخاطب
كقوله الاسكار ازالة العقل وهي اي الازالة نفسه فيناسب حرمة ما يحصل الازالة به وهو شرب
السكر والزجر عنه معطوف على حرمة والضمير راجع الى الموصول وتلك المعارضة المذكورة في مقام لا ينفك
عن المعارضة انما تكون في الاجمال لانه يخفى على الخصم تفصيله واما اذا فصل وبين وجه المناسبة فلا
يبعد كونه عنادا خارجا عن قانون المناظرة ثم بين كيفية الاجمال بقوله كقوله اي الوصف المذكور في

فيناسبه عقلي او فيناسب الوصف المذكور الحكم عندي فيظني فانتفى بقيهم صحة اعتبار الاخالة بانها لا تنفك
من المعارضة ثم ينتقض اي المناسبة في دفع الاخالة وعدم ثبوت علية الوصف للحكم انها اي المناسبة لبست ملزومة
لوضع الشارع عليه ما قامت المناسبة به اي الوصف المناسب يعني ان كل ما قامت به المناسبة
من الاوصاف لا يلزمه ان يضعه الشارع في العلية بالنسبة الى الحكم الذي يناسبه للتخلف اي تخلف
الوضع المذكور في وصف معلوم الالغاء كالرجل وغيره كما تقدم فان المناسبة فيه موجودة والشارع
الغاه ولم يضعه علة فان قيل الظن حاصل اي الظن بكونه علة حاصل فيجب العمل للمجتهد
قلنا ان عنى ظن المناسبة للحكم فمسلم ولا يستلزم وضع الشارع اياه اي الوصف علة للحكم لما ذكر
من التخلف واعلم ان تتقيضه الوجه المذكور لبيان ابطال الاخالة وما زادوه اي الحنفية من اوجه
الابطال لعدم جواز العمل به اي بالوصف المخال قبل ظهور الاثر ليس القياس لجواز العمل بها قبل ظهور
التاثير على جواز القضاء بمستور بل كما قالوا صحيح لانه ان فرض فيه اي في جواز القضاء بها
دليل على خلاف الاصل اي الغير سوى القياس انه لا يجوز الحكم بشهادة الشاهدين قبل العلم بعدالتهما
فيشمل اي الدليل المفروض يتقيد في جواز العمل بها الاخالة وفي قوله ان فرض اشارة الى انتفائه
في نفس الامر والا اي وان لم ينتف بل كان دليل جواز العمل به موجودا وجب على المجتهد العمل به
لانه اي دليل جواز العمل به يفيد اعتبار الشارع اياه وهو اي اعتبار ذلك مع انا نتحقق بترتيب الحكم
عليه مع يجب على المجتهد اثبات الحكم به لانه يجوز ان يحكم به وان لا يحكم وهذا ما تقدم الوعد
بالتنبيه عليه واعلم ان المناسبة لو كانت لحفظ احد الضروريات الخمس لزم العمل بها على
نزل الكل من الحنفية وان نفيه وليس هذا الطريق اعني الاخالة بل لتحقق الجمع على اعتباره فلا بد هل
عنه تتمة قسم الحنفية ما يطلق عليه لفظ العلة بالاشتراك اللفظي او المجاز لا حقيقتها
معطوف على مفصل قسم يعني المقسم للاقسام السبعة اما هو المعنى المجازي للفظ العلة الذي يعم
جميع ما يستعمل فيه لا المعنى الحقيقي ثم علله بقوله اذ ليست حقيقتها اعني العلة بمعنى المعنى الحقيقي الذي
لا شبهة في كونه حقيقة لها في عرف الشرع فلا ينافي ما ذكره من احتمال الاشتراك الا الخارج عن
العلل الوهمية ومن المعلوم ان الخارج المذكور لا ينقسم الى سبعة من الاقسام ثلاثة منها
بسائط غير مركبة من الاوصاف الثلاثة التي ستذكر واربعة منها مركبة من تلك الاوصاف الى
علة بدل من كونه الى سبعة وما بينهما اعتراض اسما تمييز نسبة علة الى موصوف معنى لا
اي الى خارج علته من حيث الاسم فقط لا المعنى والحكم ثم فسرها بقوله وهي الموضوعة شرعا لموجبها
اي معلولها الذي يترتب عليها من غير تأخير وعدم تراخ او المضاف اليها على سبيل منع الخلو اي العلة
التي يضاف الحكم اليها اضافة تحريمية كما يقال كفارة اليمين او نفقة كما يقال قتل بالرمي ومثلها السير
وهلك بالجرح بلا واسطة عند الاضافة وان كانت الواسطة ثابتة في الواقع وهي باعتبارها مؤثرة
اي علتها باعتبار تاثيرها في اثبات الحكم وحكما بان يتصل بها الحكم بلا تراخ وهي اي العلة

٤٧

اي العلة اسما ومعنى وحكما الحقيقية وما سواه اي ما سوى هذا القسم مجاز او حقيقة قاصرة
كما هو مختار فخر الاسلام ولا يخفى ان الحقيقة القاصرة حيث لم يحتو جميع اجزاء الحقيقة لا بد ان يكون مجازا
غير انها خصت بهذا الاسم لقربها من الحقيقة والحق ان تلك اي العلة اسما ومعنى وحكما التامة
بلا زمها وهو الحكم المتصل بها وما سواها فتكون حقيقة لا ازيلا اي للحقيقة فيجيء مع العلة معنى
فيلزم ان يكون العلة معنى ايضا حقيقة فتثبت الحقيقة في اربعة يوجد فيها العلة معنى التامة
كالبيع الصحيح المطلق عن شرط الخيار فانه علة للملك والنكاح فانه علة للحل والقتل العمد العدوان
فانه علة للقصاص والاعتاق لزوال الرق فان كلا منها علة اسما ومعنى وحكما ويجب كونه اي الاعتاق
لزوال الرق على قولهما اي ابي يوسف ومحمد بناء على ان الاعتاق لا يتجزى عندهما اما على قوله اي ابي حنيفة
فلازالة الملك فانه يتجزى عنده على ما عرف والى العلة اسما فقط كالايجاب المعلق بشرط من
طلاق وغيره قبل وجود المعلق عليه ومن ثمة يثبت به ويضاف اليه بعد وجود المعلق عليه ولا تاثير
لذلك في حكمه ويتراخى حكمه الى زمان وجود المعلق عليه قبل واليمين قبل الحنث للاضافة للحكم اليها
كفارة اليمين لكن لا تؤثر اليمين فيه اي الحكم قبل الحنث ولا يثبت الحكم في الحال وهو … كون
اليمين علة اسما انما هو على الشق الثاني من تعريف العلة اسما وهو المضاف اليها المذكور لانها اي
اليمين ليست بموضوعة للكفارة والى العلة اسما ومعنى فقط كالبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما والبيع
الموقوف كبيع الانسان مال غيره بلا ولاية ولا وكالة ويسمى بيع الفضولي لوضعه اي البيع شرعا للملك
وتاثيره في اثبات الحكم وان كان ظهوره عند زوال المانع وانما تراخى الحكم عنه لمانع وهو اقترانه
بالشرط في بيع الخيار وعدم الشرط وعدم اذن المالك ومن ثمة تعاطي في بيع الفضولي حتى يثبت
الحكم عند زواله اي المانع من وقت الايجاب اي العقد متعلق بثبت فيملك المشتري المبيع بزوائده الذي
حدث قبل زواله اي المانع وكذا سائر الزوائد المنفصلة والمتصلة من ابتداء الايجاب وهذا علامة كون كل منهما
علة لا سببا لان السبب يثبت مقصورا لا مستندا الى وقت وجود السبب ثم فرق بين البيعين وهو
ان اصل الملك في بيع الخيار لما تعلق بالشرط لم يوجد قبله فلا ينفذ اعتاق المشتري في مدة الخيار وفي
الموقوف يثبت بصفة التوقف فيتوقف اعتاقه قبل الاجازة عليها قيل المراد بتراخي الحكم انما يتم
على قول من جوز تخصيص العلة كالقاضي ابي زيد واما على قول من منكره كفخر الاسلام فلا والجواب
ما في التلويح من ان الخلاف انما هو في الاوصاف المؤثرة بعينها في الحكم لا في العلل التي هي احكام
شرعية كالعقود والفسوخ والايجاب المضاف الى وقت كلله علي ان اتصدق بدرهم غدا او صدقة …
لحكم واضافه حكمه اليه وتاثيره فيه ولذا اي ولكون المضاف علة اسما ومعنى لا حكما اسقط التصدق اليوم
ما وجب قوله علي ان اتصدق بدرهم غدا فاعل اسقط التصدق ومفعوله ما اوجبه … واليوم ظرف للتصدق
يعني اذا تصدق بالدرهم اليوم اسقط هذا التصدق موجب هذا الايجاب المضاف الى الغد … لو
بعد انعقاد علته اسما ومعنى ولم يلزمه التصدق في الحال لتراخيه عنه الى الزمان المضاف اليه فثبت

الحكم عنه مع مجيء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى زمان الايجاب كذا ذكره الشارح ولا يظهر وجهه
ومنه اي من هذا القسم النصاب لوجوب الزكاة في اول الحول علة اسما لوضعه له شرعا واضافته
اليه ومعنى لتاثيره في وجوبها من حيث المواساة من الغني للفقير لا حكما لتراخيه الى زمان تحقق
النماء واليه اشار بقوله الا انه اي النصاب شبيها بالسبب لتراخي حكمه الى ما يشبه العلة من جهة
ترتب الحكم عليه وهو اي ما يشبه العلة النماء الذي اقيم الحول مقامه اي مقام النماء لقوله صلى
الله عليه وسلم ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول والنماء فضل على الغني يوجب النماء كاصل الغنا وبه
ايسر في الواجب لا الى العلة الا لو كان علة بمعنى النماء سببا لعدم … لان السبب الحقيقي
ما توسط بينه وبين الحكم علة مستقلة والنماء ليس كذلك لانه وصف غير مستقل بنفسه في الوجود
وانما شبه النصاب بالعلة اغلب على شبهه بالسبب لان شبهها حاصل من جهة نفسه لانه اصل لوصف
وشبهه بالسبب من جهة غيره لانه اصل الوصف وشبهه بالسبب من جهة توقف حكمه على النماء الذي هو
وصف وقال الشافعي هو قبل الحول علة تامة ليس فيه شبه السبب والحول بمنزلة الاجل الناصر المطالبة
تيسيرا كالاجل في الدين من العموم ولنا صحة تعجيلها قبله ولو كان وصف الحولية من العلة لما صح قلنا
لو كان علة تامة قبل الحول لوجبت باستهلاكه في الحول كما فيما بعده وانما صح التعجيل لشبهه بالعلة
والنماء عند وجوده يستند الى اصل النصاب فيصير كانه من اول الحول … ويستند الحكم ايضا
الى اوله ولنا صحة التعجيل وبه يحصل الجواب عن مالك حيث قال ليس له قبل الحول حكم العلة لان وصف النماء
كالجزء الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز التعجيل قبل الحول كما لا يصح الصلاة قبل الوقت ثم هنا
العمل انما يصير زكاة اذا انقضى الحول وليس للحول لاجل لانه يسقط بموت المديون وبعيرها ولو
مات المزكي في الحول سقط الواجب وعقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما لوضعه له والحكم يضاف اليه
ومعنى لانه المؤثر في اثبات ملكها ولذا اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجود
واشتراط تعجيلها وليس علة حكما لملك المنافع لعدم المنافع التي توجد في مدة الاجارة وقت العقد
وعدم ثبوت الملك فيها اي المنافع في الحال لانعدامها وكذا ليس علة حكما في الاجرة لانها بدل
المنفعة فلما لم يملكها في الحال لم يملك بدلها تحقيقا لمعنى المساواة مع انه اي عقد الاجارة وضع لملكها
اي المنافع والاجرة وهو المؤثر فيها ويشبه السبب لما فيه من معنى الاضافة في حق ملك المنفعة الى …
اي انعقادها الاستيفاء المنفعة اذ لا بقاء لها اي للمنفعة فالاجارة وان صحت في الحال باقامة
العين مقام المنفعة الا انها في حق المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة
انا فانا تتجدد الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة ومما يشبه السبب اي من العلل اسما ومعنى لا حكما الشبيهة بالسبب
مرض الموت علة الحجر عن التبرع بالهبة والصدقة والمحاباة ونحوها لحق الوارث اي لما يتعلق
به حق الوارث ما زاد على الثلث لانه وضع شرعا للتغيير من الاطلاق الى الحجر والحجر مضاف اليه وهو مؤثر فيه

الحكم

كما في حديث سعد حيث قال انا اوصي بمالي كله قال صلى الله عليه وسلم لا قال فبالنصف قال لا قال فبالثلث قال
الثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس متفق عليه
ويشبه مرض الموت السبب لان الحكم الذي هو الحجر يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت
ولما كان الموت منعدما في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به مملكا المتبرع له للحال لانعدام
المانع حينئذ فلا يحتاج الى تمليك جديد لو زال المانع لاستمرار المانع على العدم واذا اما اذا صار كانه
تصرف بعد الحجر لا يضاف المرض بكونه مميتا الى اول وجوده لان الموت يحدث بالام وعوارض مزيلة
لقوى الحياة من ابتداء المرض فيضاف اليه كله واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وقد
نفاه على ما ذكرنا ثم اي الورثة لتعلق حقهم به وكتزكية اي تعديل شهود الزنا علة لوجوب الحكم
بالرجم للزاني المحصن لكن بمعنى علة العلة عنده اي ابي حنيفة فان الشهادة لا توجب الحد بدون
بيان ظهوره وعلة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم كما ستعلم فيكون مضافا الى التزكية فلو
رجع المزكون وقالوا انا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده اي ابي حنيفة لانه اذا كانت التزكية بمنزلة العلة
التزكية يجعل بعينه ظهوره باعتبار انه تعديل صفة للشهادة اضيف الحكم اليها اي الى الشهادة فيما
فاي الى التزكية يجب ضمن وعندهما لا يضمن المزكون اذا رجعوا لانهم اثنوا على الشهود خيرا فهو كما لو اثنوا
على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان يضاف الى سبب هو تعدي الى ما هو حق وحق الاثر
ان الشهود والمزكين اذا رجعوا جميعا لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان المزكين كشهود الاحصان
فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا لان الشهادة بالزنا بدون الاحصان توجب العقوبة والشهادة
لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون اعملوا سبب التلف بطريق التعدي فضمنوا اما اذا رجع الشهود
معهم فقد انقلبت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تقدم تحدث بالتزكية
لاختيارهم في الادا فلم يضف الى علة العلة كما في الاسرار وكعلة علة هي علة تشبه بالسبب
القريب وهو اي علة العلة المشبهة بالسبب السبب في معنى العلة اما انه علة فلان العلة لما كانت
مضافا الى علة اخرى هي الاولى كان الحكم مضافا اليها اي الى الاولى بواسطة الثانية فهي اي الاولى كعلة
توجب الحكم بوصفها فيضاف الحكم اليها اي الاولى دون الصفة بهذا الاعتبار ونلا بد انه لا بد
في العلة من الاضافة او الوضع والوضع منتف هنا لان الملك عن موضوع العتق واما التشبه
بالسبب فلانها اي الاولى لا توجب الحكم الا بواسطة هي الثانية كما ان السبب كذلك وحقيقة
هذا في العلة لان العلة الحقيقية لا تتوقف على واسطة بينها وبين مثال ذلك شرا القريب فانما هي
علة لملك العلة العتق فهو اي شراه علة العلة العتق فبين العلة اسما ومعنى لا حكما والعلة
التي تشبه الاسباب بعموم من وجه لصدقهما فيما قبله اي قبل هذا القسم وهو علة العلة من
التناسب وما بعده وانفراد قسم العلة المشبهة بالسبب في شرا القريب فانه لا يصدق
التراخي وانفراد العلة اسما ومعنى لا حكما في البيع بشرط الخيار والموقوف والى علة معنى وحكما

العلية

كالجز اخر العلة المركبة من وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود لوجود التاثير والاتصال لا اسما
اذ لم يضف الحكم اليه اي الى هذا الجز الاخير فقط بل يضاف الى المجموع قال الشارح هنا قيل
في الاسلام وذهب بعض اصحابنا الى ان ما عدا الاخير بمنزلة العدم في ثبوت الحكم وهو مضاف الى
الجز الاخير كما في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر انتهى ويشكل ملزم على هذا ان يضاف
الحكم الى الشاهد الاخير ويضمن كل التلف اذا رجع واجيب بان الشهادة انما تعمل بقضا القاضي
والقضا يقع بالمجموع فالراجع يضمن النصف ايضا كان والى علة اسما وحكما وهي كما قلنا مظنة للمعنى
المؤثر اقيمت مقام حقيقة المؤثر لخفائه دفعا للحرج اما احتياطا كالسفر والمرض المرخص فالحكم الذي هو
الرخصة يضاف اليهما فيقال رخصة السفر ورخصة المرض ويثبت عند وجودهما لا معنى لان المؤثر
في حكم الرخصة انما هو المشقة لا نفس السفر والمرض لكن اقيما مقامها لخفائها وتكونهما سببها
دفعا للحرج وكالنوم للحدث اي المعتبر في نقضه خروج النجس من احد السبيلين او من البدن الى
موضع يلحقه حكم التطهير على الاختلاف بين الائمة الا انه اي النوم علة سببه اي خروج النجس
الاسترخا بالحدث لا عن السبب فان النوم علة استرخا المفاصل الموجب لزوال المسكة والا
سبب الخروج فاقيم النوم مقامه اي الخروج اقامة لعلة السبب التي مقام ذلك الشي احتياطا
في العبادات وكان النوم علة اسما للحدث لاضافة الحدث اليه فيقال حدث النوم وحكما لانه
يثبت عند النوم لا معنى لعدم التاثير كما عرفت والى علة معنى وهو بعض اجزا العلة المركبة غير الجز
الاخير منها فان ذلك البعض هو مؤثر في الجملة ولا يضاف الحكم اليه بل الى المجموع ولا يترتب عليه وليس
هذا البعض سببا للحكم لو تقدم على البعض الاخر لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم خلافا
لابي زيد وشمس الائمة الكردي فانه سبب عندهما اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان
البعض مفضيا الى التمام وكالطريق الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الباقي وقد تخلل بينه وبين الحكم
وجود جزء وهو غير مضاف اليه فكان سببا وانما ذهب فخر الاسلام الى انه ليس بسبب بل هو شبه
العلية وان لم يجب الحكم عنده لو فرض عقلية دخله في التاثير في الحكم وما كان كذلك لا يكون سببا
محضا ولذا اي فرض عقلية دخله في التاثير جعلوا اي اصحابنا كلا من القدر والجنس محرما للنسيئة
لشبهة العلة بالجزئية فان جز العلة له شبهة بها باعتبار توقف الحكم ودخله في التاثير وفي النسيئة
شبهة الفضل لان النقد خير من النسيئة عرفا ولذا يكون الثمن في النسيئة اكثر منه في النقد فامتنع اسلام
حنطة في شعير فان المسلم وهو الحنطة والمسلم فيه وهو الشعير متحدان في جز العلة وهو القدر موجود
واسلام ثوب قوهي في قوهي وهو منسوب الى قوهستان كورة من كور فارس لشبهة العلة
والشبهة مانع هنا اي في باب الربا للنهي عن الربا والريبة اي الفضل الخالي عن العوض وشبهته في الفرق
اذ اشارة الى حديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الكذب ريبة وان الصدق طمأنينة والريبة في الاصل
قلق النفس واضطرابها ومنه اذا انكسر الرا ثم الباء من الحروف الساكنة ثم اليا الموحدة المفتوحة ...

سفرها

ينبئ على انها تصغير وبانتفاضها لفظا ومعنى قبل وعلى هذا فبنى ثبوت المطلوب به نظر وضع العلة
مكانه فقط على الشرط قال الشارح المخرج للعلة مكانه فقط على هذين يعني الشرط وما ذكر بعده هو
الشريف ومعنى تخريجها عليهما استنباطها منطبقا او صادقا عليهما اما الشرط فيذكر كدخول الدار في
تعليق الايجاب كانت طالق لثبوت الحكم كالطلاق عنده اي عند وجود الشرط وهو دخول الدار
مثلا مع انتفا الوضع اي وضع دخول الدار لوقوع الطلاق وانتفا اضافته اليه و انتفا التاثير له
فيه وكذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم المتمم يعلم المرء مقام السبب الذي هو الحكم
اذا كان السبب الداعي موجبا على حكم فقط لوجود الاتصال من غير وضع له ولا اضافة اليه ولا تاثير
له فيه لان السبب الداعي لا اثر له تكليفا ثم وما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة في ان
كنت تحبيني فانت طالق لوجود الطلاق عند اخبارها عن حبها مع انتفا وضعه وتاثيره فيه وانما
اقيم للعجز عن الوقوف على حقيقته في كشف الزوج لكنه تقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عنها
فاتت المجلس لم يقع الطلاق لانه شبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اختيارها والتخيير يقتصر
عليه ولو كانت كاذبة يقع فيما بينه وبين الله لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها لا
من جهتها لان القلب لا يستقر على شي فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد قال الشارح لعل
هذا من تخريج المص المرصد الثاني في شروطها اي العلة استلزم ما تقدم من تعريفها
اشتراط الظهور والانضباط واشتراط الحكمة وهي التي شرع الحكم لاجلها اولا او بواسطة مظنة اخرى فلذا
المناسبة بينها وبين الحكم الذي جعلت علة له وعدم الطرد اي مجرد وجود الحكم عند وجودها
كما مر بيانه ومنها اي من شروط العلة ان لا يكون عدما للوجودي وهذا الشرط لطائفة من الشافعية
منهم الامدي وغيرهم كابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما والاكثر منهم البيضاوي مذهبهم الجواز
اي جواز كونها عدما للوجودي قيل وجواز تعليل العدمي به اي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف
بعدم العقل اتفاق كما ذكره القاضي عضد الدين وغيره قال النافي جواز تعليل الوجودي
بالعدمي العلة هي الامر المناسب لمشروعية الحكم او مظنته اي مظنة المناسب فان العلة باعث
والباعث محض المناسب ومظنته والعدم المطلق ظاهر انه ليس بمناسب ولا مظنته بل نسبته الى
جميع المحال والاحكام سوا والعدم المضاف اما مضاف الى منافي اي شي اي مشروعية الحكم معه مصلحة
لذلك الحكم فهو اي العدم المضاف مانع من الحكم لان الغرض ان المصلحة مع وجودها الذي هو مضاف
اليه وعدم المصلحة مانع منه فلا يكون العدم المذكور مناسبا للحكم ولا مظنة له او مضاف الى المنافي
الشرعي معه مفسدة لذلك الحكم فهو اي العدم المضاف في عدمه اي عدم المانع من الحكم وعدم
المانع ليس بمقتض واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون منشا المصلحة … المفسدة فيكون مقتضيا
من تلك الحيثية وعدم المانع فيصح التعليل به او الى منافي مناسب للحكم فيمتنع ان يستلزم العدم
المضاف الى منافي المناسب للحكم المضاف الجب العدم المضاف الى منافي المناسب

فيحصل

فيحصل به الحكمة لاشتماله عليه من حيث الاستلزام فيكون العدم المذكور مظنة اي المناسب بهذا
الاعتبار فنقول بعد ذلك لا يصلح لان يكون مظنة له لان ما اي المناسب الذي هو اي العدم
المذكور مظنة له ان كان وصفا ظاهرا صالحا لترتب الحكم عليه اغنى بنفسه عن المظنة التي هي العدم
لكان نصا لعلة او كان خفيا فنقيضه اي نقيض ذلك المناسب الخفي وهو اي نقيضه ما اي
الذي عدمه مظنة للمناسب خفي ايضا واطلاق النقيض على كل واحد من المنافيين شايع لاستوا
النقيضين جلاء وخفا … انه قد يجعل النقيضان جلاء وخفا لتكرارهما وغير ذلك من
الاسباب كتقدم والملكات اجلى من الاعدام هذا واذا كان منافي المناسب خفيا لاستوا النقيضين
في فلا يصلح العدم المذكور علة للحكم لخفائه او مضاف الى غيرهما اي للمناسب فوجوده اي غير
المنافي وعدمه سوا في تحصيل المصلحة فليس عدمه بخصوصه اي ليس كونه عدمه علة باولى من
عكسه بان يكون وجوده علة فلا يصلح علة كما لو قيل يقتل المرتد لعدم اسلامه فلو كان في قتله مع
اسلامه مصلحة فاتت تلك المصلحة في عدمه فيكون مانعا من القتل والتعليل بالمنع من الحكم
باطل او كان فيه تحصيل مع اسلامه مفسدة فعدم مانع اي فالعدم المضاف هو عدم مانع او منافيا في الاسلام
الذي اضيف اليه العدم مناسبا للقتل الذي هو الحكم فهنا من عطف المضارع على الماضي ظاهرا
صفة لغرض لم … مناسبا وهو اي المناسب الظاهر للقتل الكفر فهو اي الكفر العلة للقتل لانه اغنى
بنفسه عن المظنة او منافي الاسلام مناسبا خفيا بان يفرض الكفر خفيا فالاسلام كذلك اي خفي
لتماثل النقيضين على ما مر فعدمه اي الاسلام كذلك اي خفي او لا ينافي الاسلام مناسبا اصلا لا
ظاهرا ولا خفيا بان يفرض عدم مناسبة الكفر للقتل كما قال مالك يقتل اذا رجع الى الاسلام
فالمناسب شي اخر يجامع كلا من الاسلام وعدمه فهما سوا في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه
متقيا فيه ودفع الدليل المذكور من قبل الاكثر باختيار وانه اي ما اضيف اليه العدم منافيا اي المناسب
المضاف وصلوحه كون العدم المذكور مظنته اي المناسب فلا يتجه قولهم لا يصلح الخ على الحلق
لمنزلة لاشتماله اي العدم على المصلحة كعدم الاسلام فانه مشتمل على مصلحة الزامه اضافة المصلحة
بيانية والعرض للاسلام بالقتل اي بسبب خوفه من القتل ملتزم الاسلام بان لا يرتد او يرجع
اليه بعد الارتداد ثم بلا زمه اذا علم ان عدم الاسلام علة للقتل والحنفية يمنعون العدم مطلقا اي لا
يجوزون التعليل بالعدم مطلقا كان او مضافا وجوديا كان الحكم او عدميا فلم يصح اشتمال النزاع اي
نقل الاتفاق على جواز العدمي بالعدمي والدليل المذكور للنافي للوجودي خاصة يبطل لهم اي
للحنفية في نفيهم مطلقا لانه اي الدليل المذكور يبطل العدم مطلقا اي كونه علة لوجودي او
عدمي لانتفا المناسبة ومظنتها فيه وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لانه ثابت بالعدم الاصلي
فلا يصلح علة لا للعدم ولا للوجود كذا قيل وفيه انه لم لا يجوز ان يكون عدم الحكم عدما طارئا
فقط فيقتضي الدليل المذكور لعدم جواز تعليل الوجودي بالعدم الاكثر على قبل الطائفة ودليل الطائفة
ويرد نقضا من الاكثر على

اي المناسب الذي ينافيه ما اضيف اليه العدم العدم المضاف لنفسه لا يكون للعدم …

القايلين بعدم جواز تعليل الوجودي وجواز تعليل العدمي به بان يقال ان صح ما ذكرتم في منع تعليل
الوجودي به لزم ان لا يجوز تعليل العدمي به ايضا بعين ما ذكرتم وكون العدم نسبة الناسخ سبب التحقق او رد
النقض على الدليل او لم ابطل ما ذكرتم سندا للمنع على مقدمته وابطال السند اذا كان مساويا للمنع يستلزم
اثبات المقدمة الممنوعة ثم بين عدم التحقق بقوله والمانع في المثال المذكور الكفر وهو اي الكفر
اعتقاد قابح بذات الكافر وجودي ضد الاسلام ويلزمه الكفر الا الاعتقاد المذكور عدم عدم لي
عدم الاسلام كاضربنا الضدين في استلزام كل منهما عدم الاخر فالاضافة للقتل فيه اي في المثال
المذكور الى العدم حيث قيل نقتل لعدم اسلامه انما يكون لفظا اي بحسب ظاهر اللفظ دون
المعنى والحقيقة الحاصر وجودي وهو الكفر في المثال وعلى هذا القياس سائر الامثلة ثم لما ذكر ان
الحنفية في كثير من الاحكام عينوا العدم مطلقا وان الدليل المذكور يبطل ذلك وحمل اضافة الحكم الى
العدم لفظا اتجه ان الحنفية في كثير من الاحكام عللوا بالعدم واراد الجواب عن ذلك فقال ويطرد
تعليل العدم بالعدم في عدم علة ثبت اتحادها بمعنى ليس لحكمها علة غيرها لعدم حكمها مثاله كقول محمد
اي كالتعليل في قوله في ولد المغصوب اي ولد الحيوان المغصوب الذي لم يكن وقت الغصب موجودا
لا يضمن بصيغة المجهول والضمير للولد ويجوز ان يكون بصيغة المعلوم اي لا يضمن الغاصب اياه
لانه اي الولد لم يغصب لعدم وجوده وقت الغصب فان الغصب سبب متعين للضمان لا سبب
سواه فعدمه يستلزم عدم الضمان وكقول ابي حنيفة في نفي وجوب خمس العنبر لم يوجف عليه
لان سببه واحد اجماعا وهو الايجاف بالخيل والركاب وهو اسراعها في السير من الوجيف وهو
سرعة السير فان الخمس انما يجب فيما اخذ من ايدي الكفار بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من
البحر ليس في ايديهم فان قهر الماء منع قهر غيره عليه فلم يكن غنيمة والوجه فيهما ما قلنا من انه اي
التعليل بالعدم واضافة الحكم اليه ليس حقيقيا واضافتهما قال الشارح اي اضافة ابي حنيفة عدم
الخمس ومحمد عدم الضمان ولا يخفى ما فيه فالاولى ان يقال اي اضافة الحكمين المذكورين في كلامهما
وقرى اضافتهما بالنصب عطفا على اسمان اي وان اضافتهما ليس حقيقيا بل بحسب اللفظ على
ما مر ونقول تقدير الكلام وحقيقة اضافتهما على سبيل التوسع في الكلام وليس ما علل به
من عدم الدليل ما نحن فيه من العلة يعني الباعث وهو ظاهر قالوا اي الاكثرون علل
الضرب بعدم الامتثال وهو عدمي والضرب ثبوتي اجيب بانه اي التعليل بالكف اي كف
العبد نفسه عن الامتثال وهو ثبوتي قالوا اي الاكثرون ايضا معرفة المعجز اي كون المعجز معجزا
امر ثبوتي معلل بالتحدي بالمعجزة مع انتفا المعارض اي الذي ياتي بمثلها وهو اي انتفا
المعارض جزء العلة لانها الاتيان بخارق العادة وطلب الاتيان بمثله عند دعوى النبوة
مع انتفا المعارض والانتفا عدم وما جزؤه عدم فهو عدم وكذا معرفة كون الداير وهو
ما دار عليه الحكم وجودا وعدما علة للداير وهو الحكم بالدوران وكونه علة وجودي

انما صرح بعدم الحكم لعدم الدليل

وجزؤه اي الدوران عدم اذ هو مركب من الطرد والعكس والعكس عدمي اذ عبارة عن الوجود
مع الوجود والعدم مع العدم اجيب بكونه اي العدم فيهما في العلتين شرطا خارجا عن
حقيقتهما لا جزءا حتى يلزم عدمية العلتين ولو سلم كون التحدي لا يستقل علة لمعرفة
المعجز بل يحتاج الى تبين انضمام نفي العلية فمعرف اي فهو معرف للمعجزة والكلام في العلة بمعنى
المشتمل على ما ذكرنا من المناسبة الباعثة على الحكم لا بمعنى المعرف قال القاضي عضد الدين
من المناسبة الباعثة على الحكم لا بمعنى المعرف قال القاضي عضد الدين في الجواب ولا يخفى ان نفس
التحدي لا يستقل بتعريف المعجز بمعنى انه لو لم يعلل بالتحدي يدل على استقلاله ممنوع فاذا
تامل فيه حق التامل حصل العلم بان ما يتحدى معجز ولو سلم فلا يحتاج في لزوم الى عدم
الاستقلال الا انا نقول ليس من باب العلة التي كلامنا فيه ومنها اي من شروط صحة
العلة ما عزي لجمع من الحنفية الكرخي من المتقدمين وابي زيد من المتاخرين وحكي
عن مشايخ العراق واكثر المتاخرين وبعض الشافعية وهي ان لا تكون العلة قاصرة على
الاصل مستنبطة وذهب جمهور العلماء منهم مشايخنا السمرقنديون والشافعي واصحابه واحمد
وغيرهم الى صحة التعليل بها واختاره صاحب الميزان والمصنف فقال لنا في صحة التعليل
بها ظن كون الحكم لاجلها اي القاصرة لا يندفع عن الناظر في حكم الاصل وهو اي هذا الظن
التعليل والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه وللاتفاق على صحة العلة القاصرة المنصوصة اي
الثابتة بالنص وعلى المجمع عليها مثال القاصرة كجوهرية النقدين اي كون الذهب والفضة
جوهرين متعينين للثمنية للاشياء في تعليل حرمة الربا فيهما فانه وصف قاصر عليهما واما
الاستدلال للمختار بانه لو توقف صحتها اي العلة على تعديها لزم الدور لتوقف تعديها
على صحتها اجماعا فدور معية اي فغير تام لانه دور معية حاصلة التلازم لا تقدم كل منهما
على الاخر بالذات كتوقف كل من المتضايفين على الاخر ومعناه العلة لا يكون الا متعدية
والمتعدية لا يكون الا علة قالوا اي مانعوا صحة التعليل بها لا فايدة فيها لانحصار فايدة
العلة في اثبات الحكم بها في الفرع وهو منتف وما لا فايدة فيه لا يصح شرعا ولا عقلا اجيب
بمنع حصرها اي الفايدة في التعدية بل كون معرفة الشرعية للحكم بها اي للعلة فايدة ايضا
لانه اي كون الشرعية لها شرح للصدر بالحكم للاطلاع على المناسب الباعث له فان القلوب الى
قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التعبد ولا شك انه اي الخلاف لفظي نقيل لان التعليل
هو القياس باصطلاح للحنفية وهو اعم من القياس باصطلاح الشافعية فالنفي للاخص والاثبات
للاعم فلا نزاع بحسب الحقيقة ولان الكلام في علة القياس لان الكلام في شروطها اي القياس ولا
شك ان النافي في هذا السياق لا يريد الا علة القياس ولا نزاع بين الفريقين في هذا فالمثبت
لا يريد اثبات العلة القاصرة للقياس اذ لا معنى له فلم يتواردا النفي والاثبات على محل واحد

واركانه
صح

ولم يرد الشيخ مخالفة الشافعي بل بيان ان اصل التعليل يصح بالقاصرة كلفيا سواء لا معنى له
فلا يتوارد النفي والاثبات على محل واحد والى لعوت ينتقل الخلاف نظرا الى ما هو ظاهر
كلامهم وحملوه على الخلاف والا اي وان لم يكن مراد الشافعي علة القياس فلهم اي للشافعية
من الحنفية مع غيرهم كثير منهم من اثبات العلة القاصرة يجري الخلاف كما في الرمل في الاشواط
الاول وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حيث قالوا اضناهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب
في زمنه صلى الله عليه وسلم وبعده وكما في وجوب الاستبراء كلما اذا احدث له ملك الرقبة ستعرف براءة الرحم
قاصر عن الصغيرة والايسة كذا ذكره الشارح وانت خبير بان هذا الاخير فهو اخر عما
نحن فيه فتدبر لكن ربما سموه اي الحنفية التعليل بالقاصرة اظهارا لحكمة لا تعليلا تمييزا بين
القاصرة والمتعدية وجعله اي الخلاف معنويا مبنيا على اشتراط التاثير في التعليل او الاكتفا بالاحالة
فيه من غير اشتراط التاثير كما ذكره صدر الشريعة فعلى الاول وهو اشتراط التاثير كما عليه
الحنفية يلزم التعدية وعلى الثاني وهو الاكتفا بالاحالة لا يلزم غلط اذ لا يلزم فيه اي في
التاثير وجود عين المدعي علة اي وجود عين الوصف الذي ادعي كونه علة لحكم الاصل في
محل اخر يكون وزعا للاكتفا بجنسه اي بوجود جنس المدعي علة في محل اخر لما صرح به من صحة
التعليل بلا قياس والتصريح بصحته بلا قياس دليل على الاكتفا بوجود الجنس في محل اخر وذلك لانه
لا بد في التاثير عندنا من اعتبار الشارع العين في العين وهو اعلى المراتب او في الجنس والجنس
في العين او في الجنس والاول يستلزم وجود عين الوصف في عين الحكم في محل اخر لا يقال سلمنا
انه يستلزم وجوده في غير الحكم لكن لا نسلم في عين الحكم في محل اخر لانا نقول كلامنا في بيان شرط
العلة المستنبطة وصحة التعليل بها لو كان اعتبار الشارع لعين الوصف في عين الحكم
في الاصل لا في محل اخر كانت العلة منصوصة لا مستنبطة فلم يحتج في التعليل بها الى بيان التاثير
واذا وجد اعتبار الوصف في محل اخر غير الاصل صح قياس حكم الاصل عليه وصحة القياس
لا ينافي كونه منصوصا على ما مر فيكون صحة التعليل مع القياس وحيث صرحوا بصحة التعليل
بلا قياس كان ذلك عند عدم وجود العين في العين في محل اخر فلزم وجود الجنس في محل اخر
والا لانتفى التاثير وفيه ان صحة التعليل بلا قياس لا يستلزم الاكتفا بجنسه لانتفا القياس
فيما اذا اعتبر عينه في جنس الحكم وامتنع اجتماع الحكمين في محل واحد من غير تحقق جنسه في محل
اخر غير ان تعليل الاكتفا بما ذكره المحقق التفتازاني تام هذا لا يلزم عليه لان الاكتفا بالجنس مصرح به
ثم الاكتفا به يتحقق صور في الجنس في الجنس وفي العين في محل اخر وبذلك اي بوجود الجنس في
محل اخر انما تعدد محل الجنس اي محل جنس الوصف لا محل عينه لتحقق الجنس في ضمن فرد
اخر غير عين الوصف والتعدية لا تحصل الا بتعدد محل عين الوصف وليس الجنس هو المعلل
به حكم الاصل والا اي وان لم يكن كذلك بان كان الجنس هو المعلل به في نفس الامر ولان

الذي هو جنسه وكانت العلة جنسه لا هو اي الوصف نفسه والمقصود من هذا التطويل دفع
توهم الاتحاد بين الوصف وجنسه المحمول عليه لئلا يقال انه تعدد محل الجنس تعدد محله
وهو اي كون المعلل به الجنس لا العين عين الفرض لان المفروض كون المعلل به المعين لا
جنسه فلا يستلزم التاثير تعدية ما علل به كما عرفت من الاكتفا وصحة التعليل بلا قياس وجعل
ثمرته مبتدا مضاف الى مفعوله الاول والضمير للخلاف المذكور منع تعديته مفعول ثان
للجعل مضاف الى مفعوله المضاف الى مفعوله الخلاف المذكور اي الى متعد وقاصر فاعل
الترك لما عرفت من الاكتفا وصحة التعليل بلا قياس للمجيز مبتدا مضاف الى مفعوله الاول
والضمير للخلاف المذكور متعلق بمحذوف مفعول ثان للجعل مضاف الى مفعوله الثاني هو حال عن
منع التعدية لا للمانع معطوف على المجيز يعني ان من اجاز التعليل بالقاصرة يمنع تعدية
الحكم بالمتعدية ومن منع التعليل بها لا يمنعها قال صدر الشريعة وثمرة الخلاف انه اذا وجد
في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا يمنع فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية القاصرة فانها مجرد وهم فلا
تعارض غلبة الظن بعلية المتعدي الموثر انتهى كذلك خبر المبتدا اي جعل ثمرته ما ذكر غلط ايضا
كما ان بناء الخلاف على اشتراط التاثير غلط لما ذكرتم بين وجه الغلط بقوله بل الوجه فيما اذا كان في
الاصل وصفان على ما ذكر اذ ظهر استقلال الوصف المتعدي في العلية لا يمنع اتفاقا من الحنفية
والشافعية وعندهم لا ان المجيز يمنع والمانع لا يمنع او ظهر التركيب للعلة من المتعدي والقاصر
منع اتفاقا ولا يخفى ان المفهوم من كلام صدر الشريعة تحقق غلبة الظن في كل واحد من الوصفين
لا يتصور بالنسبة الى شخص واحد ان يظن علية كل منهما استقلالا في وقت واحد بناء على عدم
تجويز تعدد العلل المستقلة وسيأتي بيانه وبالنسبة الى شخصين لا تعارض لانه يجب على كل
مجتهد العمل بما ادى اليه اجتهاده وعدم الالتفات الى ما ادى اليه اجتهاد الاخر وباعتبار الوقتين
كذلك لنسخ الظن المتاخر وان اريد به غلبة كل من الوصفين في الجملة من غير استقلال فالعلة
التامة هو المجموع وهو قاصر فيتعين المنع اتفاقا كما قال المصنف نعم لو لم يعتبر غلبة الظن بل مساواة
في الاحتمال فهو كما ذكر السبكي عن الشافعية انهم اختلفوا والجمهور يرجح المتعدية وقيل ترجح
القاصرة وقيل بالوقف وما اورد على الحنفية حيث قالوا بعدم صحة القاصرة من التعليل بالثمنية للزكاة
في المضروب على ظن الخلاف المشهور وقد عرفت انه لفظي وهو اي الثمنية وصف قاصر منع ورد في
خبر الموصول بتعديته اي بسبب تعديته وصف الثمنية الى الحلي فلا يكون قاصرا ولقد كان الاوجه
حمل الخلاف المذكور على عكسه اي على عكس ما ذكر من عدم صحة التعليل بالقاصرة عند جمع
من الحنفية وصحته عند الشافعية وجمهور العلما ثم بين العكس بقوله من التعليل اي
من جواز التعليل بعلة تثبت بها اي بتلك العلة حكم محل غير منصوص لما تقدم من قبولهم اي الحنفية

التعليل بلا قياس فلا تكون العلة في ذلك التعليل متعدية الى فرع والا كان بقياس بما ثبت لجنسها
الخ اي بعلة ثبت لجنسها او لعينها اعتبار في جنس الحكم او لما هو من جنسها في الحكم في محل اخر لا
لجنسها نفسه والاصح قياس المحل الثاني على الاول لما مر وهو اي التعليل بعلة يثبت بها حكم
محل بلا قياس تعليل بقاصرة اذ لم توجد تلك العلة بعينها في محلين واذا كان التعليل بها كذلك امر
معتبرا عند الحنفية فالحنفية قد لم يجوزوا التعليل بالعلة القاصرة اذا ثبت الاعتبار لها بما
ذكرنا في الاقسام الثلاثة للتاثير اعتبار جنسها في عين الحكم او جنسه او عينها في جنسه من النص
او الاجماع والشافعية قبلهم لا يجوز التعليل بها لانه اي الوصف الذي هذا شانه من المرسل الملايم
والمشهور من مذهب الشافعي عدم قبوله ومنها اي من شروط صحة العلة على قول من قدم قول
الصحابي على القياس ان لا يكون العلة معدية الى الفرع حكما يخالف قول صحابي فيه اي
في الفرع بشرطه اي حال كون قوله فيه مقرونا بشرط تقديمه على القياس السابق اي الذي
سبق ذكره في مسئلة قبيل فصل التعارض في وجوب تقليده متعلق بشرطه وبجوابه كونه اي
قول الصحابي في الفرع ناشيا عن علة مستنبطة من اصل آخر لم يكون باجتهاده بطريق القياس
لا سماعه عن النبي صلى الله عليه وسلم والمجتهد لا يجب عليه تقليد مجتهد آخر بل يجب اتباع ظنه على ما
تقرر لدى من لم يقدم قوله على القياس عند صحة القايلين بالتقديم ظرف لقوله احتمال وهو خبر لكن
مقابل صفة احتمال لظهور كونه اي قول الصحابي واقعا عن نص سمعه من الشارع واللام صلة
مقابل ولا عبرة بالاحتمال المرجوح في مقابلة الظاهر الراجح كما سبق في محله المذكور فبطل تفصيله
هناك ومنها اي شرط صحة العلة عدم نقض العلة المستنبطة والمنصوصة سيجي حكمها
تخلف الحكم عنها في محل تخصيص العلة ولو بمانع او عدم شرط ولما يعرف التخلف بنص او اجماع او
قياس راجح على هذه المستنبطة نصوصا او غيرها ولو لم يتخلف الحكم بالجرح على بيان للمنتقض
المستنبطة لمشايخ ما وراء النهر من الحنفية كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام والشافعي في الاظهر قيل
وقوله لمشايخ متعلق بمحذوف هو حال عن ضمير المبتدا وابي الحسين البصري الا ابا زيد من المشايخ
المتكورين فانه ومالكا واحمد وعامة المعتزلة قالوا انه ليس بشرط واختلفوا اي الحنفية الشارطون
في المنصوصة فالخ ابضا منهم يمنع صحة المنقوض المنصوصة منه قال الاسفرايني وعبد القاهر البغدادي ونقل عن الشافعي
ومنهم يجوزه والاكثر وهم منهم يمنع صحة المنقوضة عراقيو الحنفية كالكرخي والرازي وابي عبد
الله الجرجاني والقاضي ابي زيد على ما في البديع بحيث التخلف في محل بمانع او عدم شرط فيها اي المستنبطة
والمنصوصة ونقل منع مطلقا نسبه السبكي الى الشافعي واصحابه وقال بعده ان هذا يناقض مرجحات
مذهب الشافعي لسلامة العلة عن الانتقاض جارية على مقتضاه ثم قال وعليه جماهير المحققين واجتنا
المحققون كابن الحاجب الجواز للتخلف في المستنبطة اذا ثبت المانع ولو عدم شرط وكذا في
المنصوصة بنص عام يدل بعمومه على العلية لكن ان لم يتعين المانع في المنصوصة في محل التخلف

تدل وجوده فيه مثاله ان خروج النجس ناقض وثبت ان الفصد ليس بناقض كما ذهب اليه الشافعي
فيقدر في الفصد مانع من النقض اما اذا كان منصوصة بقاطع في محل النقض فيلزم الشرط
اي ثبوت الحكم فيه اي في محل النقض لعدم امكان تخلف مدلول القطعي عنه فلا نقض وهذا اذا كان
دليل التخلف ظنيا ظاهرا واما كونه قطعيا فالظاهر انه لا يتحقق له او في غيره اي غير محل النقض
فقط فالقاطع انما يدل على عليتها في غير محل النقض ودليل سوى القاطع على عليتها في محل النقض
فلا تعارض ولا نقض قيل ولا فايدة في قيد القاطع لان الظني ايضا كذلك كما افاده المحقق
التفتازاني بقوله لو ثبت العلية في غير محل النقض خاصة بظني فلا تعارض ايضا وهذا التفصيل
المذكور في كلام المحققين مراد الاكثر القايلين بجوازه بمانع في تعليل الاكثر او عدم شرط فيهما لانه
يستفيد الدليل فلا يخالفه وليس هذا الذي نسب الى المحققين مذهبا اخر كما يدل عليه كلام
ابن الحاجب ونقل الجواز اي جواز النقض فيهما اي في المستنبطة والمنصوصة بلا مانع قال
الشارح اي بلا قدح عند اكثر اصحاب ابي حنيفة ومالك واحمد ابيتي والظاهر ان المراد بالمانع هنا
ما يدل به في قوله يجوز بمانع في قول الاكثر وفي المستنبطة كذلك فقط اي ونقل الجواز في المستنبطة
فقط بلا مانع والحق نقل بعضهم وهو الشيخ قوام الدين الكاكي الاتفاق على المنع من التعليل
بعلة منقوضة بلا مانع من تاثير العلة ومعنى قولهم يجوز فيهما او في المستنبطة بلا مانع الحكم به اي
بالمانع فالمنتفي الحكم بتعيين المانع وهو يجتمع مع الظن بوجوده اجمالا ولذا قال اذ لم يتعين المانع وانما
تلازمتا في ليم كذا الدليلهم اي المجوزين في المستنبطة بلا مانع القايل صفة لدليلهم على الغول
ومنقولته القول المستنبطة علة يعا اي بدليل يوجب الظن بعليتها والتخلف اي تخلف الحكم في بعض
الموارد يشكك اي يوجب الشك في عدمها اي العلية ولا يوجب الظن بعدمها فان اي التخلف
ان كان لا لمانع وفي بعض النسخ ان بلا مانع فلا علة لاستناد التخلف على هذا التقدير
الى عدم المقتضي وان كان معه اي المانع فالعلة ثابتة وجائز هما اي الاحتمالين وجود المانع وعدمه
على السواء قال الشارح قال المحقق ووجه دلالة دليلهم على اشتراطه تقديره ان تقول ان بلا مانع
لا علة ومعه العلية ثابتة فلم يعلم الواقع من الامرين ودليل العلية انما اوجب ظنها فلزم اعتبار
عليتها يوجب تقديره اجيب لمن هذا الدليل بان التخلف ان كان اوجب الشك في عدمها اي
العلية اوجبه في نقيضها اي العلية لان الشك في احد النقيضين شك في الاخر فناقض قولكم العلة
مظنونة قولكم العلة مشكوكة لعدم امكان اجتماع الظن والشك في محل واحد وقد يقال لا
يرفع الظن بالشك اي حكم السابق لا يرفع شرعا بطرو الشك فيه اي في محل الظن المستلزم
لارتفاعه اي الظن عن البنا بعد ما كان موجودا لتجويز الشرع بقاء حكم الزايل فانه جوز الصلاة
مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث فليس معناه وجود نفس الظن مع طرو الشك في متعلقه
فلا يمكن مثله اي مثل ما قالوا فيما هنا لانه اي الكلام في ظن العلية لا حكمها فاذا زال بالشك

حكمنا بعدم اعتبارها لانه لم يثبت من الشارع جواز القياس مع زوال ظن العلية بالكلية ثم لما حكم بان
الحق نقل الاتفاق على المنع واول قول المجوزين لدليلهم المذكور ثم رده تلك الدليل بكونه مستلزما
للتناقض اراد تقرير الدليل بكونه مستلزما على وجه يسلم عن التناقض فقال واذا لزم من
كلامهم اي المجوزين تقديره اي المانع على ما نقل من الاتفاق ويبني معنى قول المجوزين كما صرح به
معارضة المانعين ان يتقدر التخلف اي تخلف الحكم عن العلة في محل النقض لا لمانع يوجب نفي
ظنها اي العلية والدليل الدال عليها اوجبه اي ظنها ولكن الجمع بين القول بان التخلف بلا
مانع يوجب نفي الظن والدليل الدال على عليتها بتقديره اي المانع فيقع التخلف بلا مانع نفي
نفيه لكن لا تخلف ههنا لانا نقدر المانع فالمانع موجود تقديرا احترازا عن اهدار الدليل
بحسب الامكان قالوا اي القائلون بالجواز في المستنبطة ثانيا لو توقف الثبوت للحكم بها اي
العلة في غير محل التخلف عليه اي على ثبوت الحكم بها اي بالعلة فيه اي في محل التخلف كما زعمه
الشارطون عدم النقض في ثبوت الحكم بها انعكس اي توقف ثبوت الحكم في محل التخلف عليه
بها في غير محل التخلف فدور وهو ظاهر اولا ينعكس فتحكم اي فعدم انعكاسه تحكم لان ثبوت
الحكم بها في الموضعين على السوية في التوقف وعدم التوقف فاثبات توقف احدهما دون الاخر
تحكم اجيب باختيار الاول وهو التوقف من الجانبين ومنع بطلان اللازم وهو الدور بانه دور معية
لا دور تقدم وهذا الجواب صحيح اذا اريد توقف اعتبار الشارع كونها علة في غير محل التخلف على
اعتباره كونها علة في محل التخلف لكن الكلام في الدلالة عليها اي على العلية يعني ليس الكلام في توقف
الثبوت على الثبوت بحسب التحقق بل بحسب العلم وما يبنيه ويدل عليه والحاصل ان قوله لو توقف
الثبوت بها الخ يحتمل وجهين احدهما توقف ثبوت الحكم بها عند الشارع باعتباره عليتها للحكم في غير محل
النقض على ثبوت الحكم بها كذلك في محل النقض وحينئذ يكون التوقف من الجانبين بمعنى
التلازم ولا محذور فيه والثاني توقف العلم بعليتها له في غير محل النقض على العلم بعليتها في
محل النقض وهذا معنى قوله اي توقف العلم بالثبوت بها اي بعليتها الى اخره فقوله اي بعليتها
تفسير للثبوت بها من قبيل التفسير باللازم فان ثبوت الحكم بها يلزمه عليتها واذن اي واذا توقف
العلم بعليتها في غير محل النقض على العلم بعليتها في محله وانعكس فترتب اي فالدور وارد لتوقف
وتقدم من الجانبين فلا دور معية لانا لا نعلمها اي العلية الا بالثبوت اي بالعلم بثبوت الحكم في
الكل في جميع صور وجودها فلو علم بها اي بالعلية الثبوت تقدم كل منهما على الاخر ولا
يخفى عليك ان المدعي اثبات الترتب والتقدم للكل من العلم بعليتها في غير محل النقض والعلم
بعليتها في محله والدليل يفيد اثباته لكل من العلم بالعلية والعلم بثبوت الحكم بها في جميع صور
وجودها والدليل لا يطابق المدعي واعلم ان هذا نظير ما في الشرح العضدي من قوله لو توقف
كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير صورة التخلف على ثبوت الحكم بها في صورة التخلف

لانعكس فتوقف ثبوته فيها على ثبوته في غيرها ويلزم الدور ثم ذكر انه دور معية ثم رده وقال
هذا ليس بحق اذ لا نعلم عليتها الا بثبوت الحكم بها في جميع صور وجودها فلو علم ثبوت الحكم بها
لزم دور تقدم قطعا اذ ما به يعلم الشيء قبل العلم بالشيء فالمهم ترك كونها امارة والتعبير بتعبيره
ما لا يراد مشترك بينهما والجواب انه في الاستدلال ثبوت الحكم بها اريد به علية العلة في جانب
الموقوف في التوقف الاول لكنه لازم معناه واريد به حقيقته وهو تحقق الحكم بسبب العلة
في جانب الموقوف عليه في ذلك التوقف فالموقوف هو العلم بعليتها والموقوف عليه العلم بتحقق
الحكم بسببها وفي التوقف الثاني عكس ذلك فالموقوف فيه العلم بتحقق الحكم بسببها والموقوف
عليه العلم بعليتها فانطبق الدليل على المدعي بغير انه لم يذكر المحشي في هذا التقرير تسهيلا للفهم
مع الاستغناء عنه وهو جواب بتغيير ترتيب الدليل لانه ما به العلم قبله تعليل لتقدم كل من
العلم بالعلية والعلم بالثبوت يعني ما يحصل به العلم بالشيء العلم به قبل العلم بذلك الشيء
وحينئذ فرد الاستدلال على هذا الوجه الجواب عن الاستدلال المذكور وحينئذ اي
ويمنع لزوم التحكم على تقدير عدم الانعكاس منع لزوم الانعكاس
اذ ابتداء ظن العلية انما يكون باحد المسالك
للعلة من المناسبة وغيرها على ما يأتي في موضعه فبذلك يحصل الظن بها وغاية انه ينبغي احتمال ظهور
ما ينافيه فاذا استغرقت المحال للعلة لاستعلام معارضة اي لطلب العلم بوجود ما يعارض ذلك
الموجب للظن من التخلف بان يوجد العلة في محل ولا يوجد فيه الحكم لا لمانع متعلق بالتخلف
فانه اذا كان لمانع لا يضر بعليتها فلم يوجد التخلف استمر الظن الحاصل باحد المسالك فاستمراره
اي الظن المذكور وهو الموقوف على الثبوت اي على العلم بثبوت الحكم في جميع المحال او على عدمه
اي عدم الثبوت في بعض المحال مع المانع والحكم بالثبوت اي بثبوت الحكم به اي بالوصف الذي هو
العلة يتوقف على ابتداء ظنها اي علية الوصف المذكور في الجملة لا على عدم توقف العلم بالعلية على
الثبوت اندفع بذلك الدور ثم اراد ان يبين التوقف من جانب الثبوت بها فقال والحكم الى اخره يعني
العلم بان الحكم ثابت بالعلة يتوقف على ابتداء ظنها الحاصل باحد المسالك في بعض الموارد او
المراد بقوله في الجملة اصل الظن من غير قيد الاستمرار فعلم بذلك ان توقف العلم بالعلية على
الثبوت في الكل انما هو على ابتداء الظن فالاستمرار الذي هو الموقوف في التوقف الاول
ليس موقوفا عليه في التوقف الثاني حتى يلزم الانعكاس بل الموقوف عليه في التوقف الثاني
انما هو ابتداء الظن الحاصل باحد المسالك واستشكل الجواب المذكور بما اذا كان ظن العلية
العلم بالتخلف اي تخلف الحكم عن العلة كما لو قال قتيل ابن غير فاسق وفاسق فاعطى احدهما
وهو غير الفاسق ومنع الفاسق فالشاهد لصنيعه يشك بسبب ذلك المنع في ان علة الاعطاء
هل هو الفقر او غيره فلا يحصل له العلم بعليته واليه اشار بقوله فان العلم بعلية الفقر يتوقف
على العلم بانتفاء الفسق من تحقق الحكم وهو الاعطاء فان ظهر ان الفسق مع علم ان الفقر هو

العالية وانما تخلف الحكم عنه في الممنوع بسبب الفسق المانع عن تأثيره والا علم انه ليس بعلة ولا
يلزم تخلف المعلول عن العلة وبالعكس اي ويتوقف العلم بمانعية الفسق على العلم بعلية الفقر لانه
لو كان العلة امرا آخر مفقودا في الممنوع كان عدم الاعطاء لعدم المقتضي لا لوجود المانع فلزم الدور
واذا علم ان الجواب المذكور لا يدفع الدور في صورة المعارضة فالصواب في الجواب ان المتوقف
على العلم بالعلية العلم بالمانعية بالفعل لا المانعية بالقوة لانه قد يعلم كون الشيء بحيث اذا جامع
منع مقتضيا مع ان ذلك الوصف لم يعلم علينيا بالنسبة الى حكم بخلاف العلم بتحقق المانعية فانه
لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم العلم بتخلفه عنه في بعض المواد بسبب المانع وللتوقف
عليه العلية هو المانعية بالقوة وهو اي المانعية بالقوة والتذكير باعتبار الخبر كون الشيء بحيث
اذا جامع باعثا منعه اي الباعث مقتضاه ففي المثال المذكور علمنا بان الفسق منع عن الاعطاء
متوقف على العلم بكون الفقر علة له لا يتوقف على علمنا بان الفسق قد منع بل يكفي فيه ان الفسق
من شانه ان يمنع نظير العلة المعروفة بتخلف الاعطاء لا يحتاج الى العلم بان الفسق قد منع بل يكفيه
كون الفسق بحيث اذا جامع الفقر يمنعه مقتضاه وهذا الدليل مع جوابه مشترك صالح للتمسك
اللذين احد مما جوزوا النقض في المنصوصة والمستنبطة والاخر جوازه في المستنبطة فقط وفي
المانع في المنصوصة في تعليل المنع قوله باستلزامه اي النقض فيهما تقدير الكلام لا يجوز في المنصوصة
بسبب استلزامه بطلان النص المقتضي لثبوت اي ثبوت الحكم في محل التخلف لتناول
النص المذكور اياه بخلاف المستنبطة فان دليلها مبني على ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع
فلا تخلف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المانع اجيب عن هذه الزيادة بانه ان كان
النص قطعيا يقطع بالثبوت اي ثبوت الحكم في محل التخلف لم يقبل عموم ذلك النص الدال
على علية المنصوصة الثابت معها الحكم في محل التخلف نظما التخصيص بما عدا محل التخلف لان
ثبوت الحكم فيه قطعي فلا تخلف ح او كان النص المذكور ظنيا فكان ثبوت الحكم في محل التخلف
ظنيا يقتضي ذلك النص ظنيا وجب قبوله اي قبول عموم ذلك النص الظني التخصيص دفعا
تقدير المانع جمعا بين الدليلين احدهما ما يفيد ظن العلية والاخر ما يقتضيها هدرا لها و
التخلف وانت علمت ما يكفيهم في الجواب عن هذا من ان التخلف لا لمانع يوجب نقضها والدليل
اوجبه ولكن الجمع بتقديره فوجب فانما هذا اي التطويل في البيان مع الاستغناء عما يكفي في
اداء المراد ودفع الايراد من تعرف المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منشأ عن الاطناب بالنقل وللمانع
تجوز في المستنبطة لا المنصوصة لا المستنبطة على المنع في المستنبطة
عنه اي نحو هذا الدليل المذكور في المستنبطة وهو قوله لو صحت المستنبطة في نقضها كان
كونها صحيحة لمانع اي لوجود المانع في محل النقض فتوقفت صحتها حال كونها منقوضة عليه
المانع والا اي وان لم يتوقف عليه وجاز التخلف بلا مانع فلا اقتضاء لتلك العلة وتوقفه اي

المانع فرع صحتها عليها اذ لو لم تصح العلية كان عدم الحكم لعدم العلة لا لوجود المانع فتتوقف
الصحة على المانع والمانع على الصحة فدار اجيب بانه اي هذا الدور دور معية اي دور معية كما
مر في جواب الاستدلال السابق ودفع هذا الجواب بان معية المراد من المتوقف والموقوف
عليه العلم بالصحة اي بصحة العلية والمانعية اي والعلم بالمانعية واضافة المعية الى المراد من قبيل
اضافة حصول الصورة اي المراد الحق وفي ذكر المعية موضع الحق مبالغة واذا كان العلم بالصحة
موقوفا على العلم بالمانعية وبالعكس كان الدور دور ترتب اذ ما به العلم بالشيء قبل العلم بذلك
الشيء بالذات والمانعية مثلا بقوله وهو اي توقف كل منهما على الاخر مترتب اي دور تقدم
بل الجواب انا نظن صحتها اي العلية اولا بموجبها اي الظن ثم نستقري اي الحال لاستعلام
معارضة التخلف لا لمانع فاذا لم نجده استمر الظن الى ان ظهر ما ذكرنا فانجع اليه ويجري فيه اي
في هذا الجواب ما جرى في الجواب السابق وهو اشكال المقارنة اي اذا كان العلم بالتخلف مقارنا
للعلم بالصحة لا يتاتى الجواب بان الموقوف على العلم بالمانعية انما هو الاستمرار ودفعها اي ويجري
ايضا دفع الاشكال المذكور بان يقال ما يتوقف على العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالفعل
وما يتوقف عليه العلم بالصحة هو العلم بالمانعية بالقوة على ما مر وجه المذهب المختار
من ان عدم النقض في كل من المنصوصة والمستنبطة ليس شرطا في صحتها انه اي التخلف عدم
ثبوت الحكم في محل النقض تخصيص لعموم دليل حكم وهو ما يدل على علية الوصف من نص في
المنصوصة واحد المسالك في المستنبطة والحكم كون الوصف علة وعمومه شموله جميع صور
وجود العلة باعتبار ثبوت الحكم ويحتمل ان يكون المراد بدليل الحكم العلة وبالحكم ما هو المتعارف
فيجب قبوله اي قبول تخصيص عمومه كاللفظ اي كما يجب قبول تخصيص عموم اللفظ عند
وجود ما يقتضيه وما قيل ما مصدرية والتقدير وقولهم الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم
او موصولة والتقدير اي الخلاف الخ والجملة بدل من الموصول يعني الخلاف المذكور في هذا
المقام مبني على الخلاف الواقع في قبول المعاني العموم فالمانع ثم ان اتاه عموما اذ المعنى واحد
لا تعدد الا في محاله بخلاف الالفاظ لتحمل المتعدد انه مانع هنا من تخصيص العلة لانها
معنى والمعنى لا يقبل العموم والتخصيص فرع العموم عن لازم حمل لتحمله ما قيل وقول الشارح الخلاف
مبني عن لازم وهو ظاهر لمنع الاتفاق ح اي حين كانت صحة المانع هنا
على تعدد محاله اي المعنى والكلام هنا اي في تخصيص العلة ليس الا باعتبارها اي محالها والمناقشة
بان التخصيص فرع العموم والمعنى لا يوصف بالعموم عن محصل اذ حاصله اي حاصل تخصيص
العلة انه اي الوصف الذي هو العلة لا يوجب الحكم في محاله اي محال ذلك الوصف الا محل
المانع واذا اتضح حاصل المعنى المراد فالمناقشة في التعبير بلفظ التخصيص ليس من دأب المحصلين
والمانع هو دليل التخصيص وبه اي بما ذكر من معنى تخصيص العلة المستلزم عدم اعتبار لزوم

الحكم لمطلق العلة في جميع الصور لكون المخصصة من جملة افرادها **انه نقض قول المانعين** من تخصيص
العلة **انه** اي تخصيصها **مناقض لا تخصيص لان دليل العلة يوجب قوله** اي الشارع لا المعلل
كان ما غير التابع **من الوصف موثر في الحكم كما فعله جعلنا اياه امارة عليه** اي كما انه يوجب قوله
حملته امارة على الحكم **ايما وجد** الوصف المذكور يعتد له انها متعلق بكل من انتاج و بالجملة
على سبيل التتابع وانما اندفع فقلتم لان دليل العلة لا يوجب جعله امارة عليه ايما وجد بل
في غير محل التخلف فان قلت دليلها لا يختص بغير محل التخلف فان نسبته الى جميع المحال
على السوية قلت نعم ولكن في محل التخلف نعم معارضة بينه وبين دليل التخصيص فيعمل
بمقتضاه في غير محل التخلف و بمقتضى دليل التخصيص في محله اخذا عن اعمال الدليلين
بالكلية فلو كان في محل التخلف مانع عن ايجاب مقتضاه صح قولنا لا يوجب جعله امارة في
محل التخلف بل في غيره **عنه انا اذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله** اي الوصف **مع النفي**
على الملتزم لم نظهر ما يصح اضافة التخلف اليه من امر معين مانع عن تاثير العلة في محل
الانتفاء **فقد قدمنا نفيا** على سبيل الاجمال في ذلك المحل **جمعا بين الدليلين** دليل العلة و دليل
الانتفاء على ما مر **وهو** اي الجمع بالتقدير والتقييد للجمع **اولى من ابطال دليل العلية**
يرد عليه ان الاولوية تقتضي صحة ابطاله مرجوحا والمفهوم مما سبق عدم صحته وكذا لانشر
اذا ثبت اولوية الجمع وجب على المجتهد العمل به فبذلك يلزم ترجيح المرجوح واذا وجب لم يجز
الابطال **وبانه** على ما اشار اليه صدر الشريعة و في التلويح من **ان التخصيص يلزم اليه**
اي يلزمه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وذلك لان اللفظ الموضوع بازاء مجموع اذا منع
منه البعض واستعمل فيه كان بالضرورة مستعملا في غير ما وضع له **اللزوم للفظ** انما وصف
المجاز باللزومية للفظ لا بالملزوم له لانه ليس بلازم للفظ على ان اللازم قد يتحقق بدون
الملزوم والمقصود ان عن اللفظ لا يوصف به **منع حمل الموصوف بان اللازم المجاز فيه** اي من
التخصيص **تخصيصا للفظ لا** التخصيص حال كونه **مطلقا بل هو** اي التخصيص مطلقا **اعم**
من ان يكون ملزوما للمجاز او لا فالمعنى الاعم له مثل ان بيانه هو بيان ارادة البعض من متعدد
حكم عليه بحكم يشمل المجموع لو لم يبين المراد سواء كان مدلولا للفظ او لا والمتعدد ههنا موارد
العلة المحكوم عليها بثبوت الحكم فيها والبعض المراد ما لم يكن فيه مانع من ثبوت حكمه **قالوا** اي
المانعون لا وجود للعلة في محل التخلف **اذ لا بد في صحتها من المانع** اي من عدم المانع قال
الا يرى ان سقط عدم من الناقل **ووجود الشرط فعدمه** اي المانع **ووجوده** اي الشرط
جزء العلة لان المجموع منهما ومن الوصف هو **المستلزم** للحكم وقد وجد المانع او فقد
الشرط في محل التخلف فلم يوجد تمام العلة **قلنا فرجع** حـ **لفظيا مبنيا على تفسيرها** اي العلة **اهي الباعث**
على الحكم فلا يلزم من عدم الحكم عدمها لان العلة الباعثة قد يتخلف عنها المعلول لمانع او فوات

شرط **او هي جملة ما يتوقف عليه** الحكم فلا يمكن ان يتخلف عنها حيث لم يوجد الحكم يحكم بعدمها
لكن الحق خطاكم في جعلكم العلة ههنا جملة ما يتوقف عليه **لتفسيركم** العلة **بالموثر** كما فسرها
به **والشرط عدم المانع لا دخل لهما في التاثير بموافقتكم** معنا في هذا فالمجموع المركب من المؤثر
وغيره لا يصدق عليه انه موثر **واما الزام تصويب كل مجتهد** على القول بجواز تخصيص العلة فان
كل مجتهد اذا ورد عليه النقض في علته له ان يقول خصصت بما عدا تلك المادة ولا يخفى عليه
انه لا يحصل ابطال دليله في النقض حتى يتخلص في كل بحث بهذا الجواب واليه اشار بقوله
فمنتف لان ادعاءه عليه الوصف لا يقبل منه او لا الا بدليل ويتجه عليه انواع من الابطال
في التخلف لا يقبل منه انه امتنع الحكم في محل كذا لمانع **الا اذا بين مانعا وانما ذكر** اي قوله
ذكر منه **لانه مع اجازته** اي النقض **بلا تعيينه كما حررناه** وعرفت ان الحق انه لا بد من بيان
مانع صالح للتخصيص **واجازته بلا مانع كما قيل او دليل** معطوف على اجازته اي لا يقبل منه
دوام العلية في التخلف الا مع دليل يدل على امضاء دعلية مع التخلف **وقد لم صحة العلة بتلازم**
ثبوت الحكم في محل التخلف ليس بشيء بعدما ذكرنا من وجوب الجمع بين دليلي العلية والتخلف
وقد لم يعارض دليل الاعتبار للعلة و دليل **الاهدار فلا اعتبار** لشيء منهما للتساقط فلا علية
ممنوع لان التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع في الشرح العضدي اختلف في جواز النقض
على مذاهب اولها يجوز مطلقا وثانيها لا يجوز مطلقا وثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة
ورابعها يجوز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة وخامسها يجوز في المستنبطة
ولو بلا مانع او عدم شرط دون المنصوصة ثم ذكر مذهبا مختارا حاصله لا بد من مانع او عدم شرط
لكن في المستنبطة يجب العلم بعينه وفي المنصوصة يكفي التقدير وما ذكره المصنف من المذاهب فهو
اولها لا يجوز في المستنبطة والمنصوصة وثانيها لا يجوز في المستنبطة يجوز في المنصوصة الا انها
يجوز بمانع او عدم فيما يرد الى هذا اختيار المحقق من الجواز في المستنبطة اذا انتفى المانع وفي
المنصوصة بنص عام لكن ان لم ينتفي قد رابعها الجواز فيهما خامسها يجوز في المستنبطة بلا
مانع دون المنصوصة فاول ما في العضدي رابع المصنف وثانيه اوله وثالثه ثانيه وخامسه خامسه
واما رابعه وهو الجواز في المستنبطة لمانع او عدم شرط دون المنصوصة فليس في اقسام المصنف كما ان
ثالث المصنف وهو الجواز لمانع او عدم شرط ليس في اقسامه والمصنف من ائمة النقل وهو من شاخ محقق
تتمة قسم المصححون لتخصيص العلة **مع المانع من الحنفية الموانع الخمسة** الاول **مانع انعقاد**
العلة كبيع الحر فان الحرمة المستلزمة لعدم المحلية للبيع منع انعقاد البيع فانه عبارة عن مبادلة
المال بالمال والحر ليس بمال والبيع انما ينعقد له **وهو** اي المانع من انعقادها ههنا **انتفاء محلها**
اي محل العلة التي هي البيع **ولا علة في غير محل** والثاني ما يمنع **تمامها** اي العلة **في حق غير العاقد**
كبيع عبد الغير من غير ولاية له عليه فان سمه علة **تامة في حق العاقد** حتى لا يبقى له ولاية ابطاله

لا في حق المالك ولذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة وارثه بخلاف البيع باجازته اي المالك حيث يبطل
بابطاله والثالث ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبايع يمنع الملك ابتداء للمشتري وان انعقد
البيع تاما فالمنع باعتبار ترتب الحكم ابتداء على العلة والرابع ما يمنع تمامه اي تمام الحكم كالمانع
كخيار الرؤية لا يمنع ثبوته اي الحكم وهو الملك لكن لا يتم الحكم بالقبض معه اي مع خيار الرؤية ويتمكن من
له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضى للمتعاقد الاخر وكان غير لازم والخامس ما يمنع لزومه اي الحكم
كخيار العيب يثبت الحكم معه تاما حتى يكون له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بعد القبض
الا بتراض من المتعاقدين او قضاء وانما اختلف مراتب الخيار لان تكون الاول داخلا على الحكم
فهو يعدم قبل وجوده وفي الثاني صدر البيع مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم لكن عند تمام الاحتمال
بزوال الرضا عند الرؤية وفي الثالث تم السبب والرضا لوجود الرؤية لكن قلنا بعدم اللزوم
لاحتمال تضرر المشتري بظهور العيب ولذا يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض لانه تفريق
للصفقة بعد التمام وانه جايز ولا يتمكن منه في خيار الرؤية لانه تفريق قبل التمام وهو غير جايز
ثم المانع خمسة عند جماعة كفخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما والحصر استقرائي وعند القاضي ابي زيد
وبعض اربعة بجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم ورجح بعضهم اي الحنفية على الخمسة
في تخصيص العلة فرعا على مذهبهم وهو الصايم الناسي اذا اصاب في حلقه ما يفسد صومه
عندهم لفوات ركنه وهو الامساك عن المفطر فهو اي فوات الركن علة الفساد تخلف الحكم عنها
اي عن العلة المذكورة في الناسي اي في الصايم الذي اكل او شرب ناسيا فان العلة وهي فوات
الركن اعني الامساك موجودة فيه والحكم وهو الفساد غير موجود فيه فالمجيز تخصيص العلة نقل
تخلف الحكم لعدمها اي العلة المذكورة حكما تمييزا عن نسبة العدم الى الغير يعني ان فوات
الركن وان كان موجودا صورة لكنه معدوم حكما اي في حكم المعدوم لان فعل الناسي منسي وهو الاكل
والشرب منسوب الى مستحق الصوم قال عليه الصلاة والسلام في جواب من استفتاه عن اكله
وشربه ناسيا انما اطعمك الله وسقاك والمستحق هو الله سبحانه لان الصوم عبادة ولا يستحق العبادة
الا هو وانما قال فعل الناسي منسوب اليه سبحانه مع انه فعله الطعم والشرب والمنسوب اليه الاطعام والسقي
لان مدلول الحديث بحسب سياق كلام السايل الطالب فساد الصوم بالفعل المنافي الى الصايم الذي
ركن الصوم سلب اضافته الى العبد لانه لو لم يرد ذلك لم يصح ايراد هذا الحديث لكلام في معرض
التعليل على عدم الفساد فان قلت كيف يصح سلب اضافته اليه مع انه صدر عنه بالحقيقة قلت هذا
من قبيل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فكان الحكم كلا اكل لا لانتفاء الاضافة
ونسبته الحقيقة له الصوم فبقي الركن وهو الامساك حكما وان انتفى صورة لعدم الاعتداد بما يفسد
لما ذكر والمصنف في فيه الاكتفاء بمعناه اي في معنى الناسي اذ ليس الصائب المستحق للصوم
ليكون صبه بمنزلة اطعامه سبحانه وبعيد شربه كلا شرب بنسبة فعل الشارب اليه فلم ينسبه الفعل

لانه هو الحديث الدال على عدم فساد صوم الناسي
كونه صايما بذات ركنه مع وجود العلة والمانع
تخصيص العلة بنقل تخلف الحكم صح

اي اعتبار الفطر او فوات الركن في تاثيره في فساد الصوم بخلاف الصايم الساقط في حلقه
ماء المطر فانه لا يفسد صومه كما هو مقتضى النظر فان اسقاط المطر سقي من الله سبحانه
والنوم ادخل في المقصود من النسيان لان الناسي يباشر الفعل باختياره بخلاف النايم
فلسقاط اضافة الفعل اليه ونسبته الى الله سبحانه بالطريق الاولى ولا خفاء انه اي المنع الذي
عبر بالمخفيه من العلة بمعنى الباعث الذي شرع الحكم عندها لحصول الحكمة على ما سر تفصيله
فان عدم الركن ليس من ذلك فظهر ان حقيقة المانع الاضافة الى المستحق وقد علم ان المانع هو
الحديث مبني على الظاهر وكونه متضمنا للاضافة اليه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المانع في
الحقيقة نفس الحديث لدلالته على عدم فساد الصوم المستلزم لعدم تاثير العلة قلت قد علل
في الحديث عدم الفساد بالاضافة المذكورة فينسب المنع اليه واما نقض الحكمة التي شرع الحكم
لاجلها فقط بان توجد الحكمة لعل وضع الظاهر موضع المضمر لانه لفظ نقض الحكمة صار في
عرف الاصول بمنزلة كلمة واحدة موضوعة بازاء نوع من النقض كنقض العلة ولا يجوز ارجاع
الضمير الى جزء الكلمة فلا ينبغي ارجاعه الى ما هو جزءها دون العلة ولم يوجد الحكم ويسمى نقض
الحكمة كسرا لما يحصل به من نوع انكسار في علية العلة اذ الحكم انما شرع عندها لحصول تلك الحكمة
فلو لم توجد بدون تلك العلة لكان ادخل في عليتها باصطلاح لطايفة من الاصوليين فشرط
عدمه اي عدم نقض الحكمة عند بعض لصحة العلة والمختار نفيه اي نفي اشتراط عدم
نقض الحكمة فلو قال قايل لا نقض عليه المسافر لرخصة القصر والافطار لانتقاض حكمتها
المشقة عطف بيان لحكمتها بصنعة شاقة في الحضر لوجود المشقة التي هي الحكمة مع عدم
السفر والحكم والقايس في تعليله فلو قال ليس للتفريع على عدم الاشتراط بل لتفصيل بعض ما يتعلق
بالمقام يدل عليه الجواب وما بعده لم يقبل نزل جواب للشرطية لانها اي المشقة بالصنعة
المشاقة غيرها اي غير المشقة التي هي حكمة علية السفر بعدم وجود الحكم معها لا يستلزم
انتقاض الحكمة المعتبرة في السفر وكونها اي كون المشقة مع قطع النظر عما اضيفت اليه
المقصودة من اعتبار العلية وشرع الحكم فيبطل بطلانها ما لم يعتبر الا لها اي فيبطل التي
لم يعتبر شرعا الا لها يعني علية العلة بسبب بطلانها بالانتقاض بمشقة الصنعة الشاقة وقوله كونها
مبتدا ضره قوله انما يلزم الكون المتفرع عليه ما ذكر لو اعتبر في العلية مطلقها اي المشقة وهو
اي اعتبار مطلقها ممنوع بالصنعة اي بسبب عدم رخصة القصر بمشقة الصنعة ولو كان المعتبر
في السفر مطلق المشقة لرخص بها لوجود المطلق في ضمنها وحيث لم يرخص علم عدم اعتبار المطلق
فالحكمة التي هي العلة في الحقيقة مشقة السفر لا المشقة المطلقة حتى يرد النقض بما ذكر والحكم بالاتحاد
بين الحكمة والعلة بحسب الحقيقة باعتبار ان العلة عبارة عن الباعث على شرع الحكم والباعث
الحقيقي انما هو حصول الحكمة وانما جعلت العلة علة لاشتمالها على الحكمة ولم نعلم مساواتها النقض

اي مساواة مشقة السفر للمشقة المفروضة وهي مشقة الصنعة وانما نفي العلم بالمساواة لئلا
يرد انه سلمنا المغايرة بينهما لكنهما متساويتان في المفسدة والمصلحة فيجب مساواتهما
في علية الرخصة ايضا ولو فرض العلم برجحان الحكمة المفروضة بها في المعنى الذي صارت
الحكمة باعتباره باعثا لعلية العلة وشرع الحكم على المفروضة في موضع غير الموضع المذكور فانه
نفي فيه العلم بالمساواة فضلا عن الرجحان فيلزم بطلان العلة في ذلك لانه لو كان منشا
اعتبارها عليتها اشتمالها على الحكمة المتضمنة للمعنى المذكور لاعتبر عليتها في محل النقض بالطريق
الاولى ويرد عليه انه كان ينبغي ان يذكر صورة مساواة المفروضة بها للمفروضة ايضا
اللهم الا ان يقال يعلم حكمها ضمنا لاشتراكهما فيما هو سبب البطلان وانت خبير بان الاولى
في ذكر المساواة ليعلم حكم الرجحان بالطريق الاولى ثم استثنى من جملة المواضع التي علم فيها
رجحان المفروضة بها ما نبه له الا ان شرع في ذلك الموضع حكم اليق بها اي بتلك الحكمة كالقطع
بالقطع اي كقطع اليد بقطع اليد لحكمة الزجر عن الاتيان بمثله فتخلف القطع الذي
هو الحكم عن الحكمة التي هي الزجر في القتل العمد مع ان الحكمة فيه ارجح لشرع ما هو انسب به
اي بالقتل العمد وهو اي ما هو انسب به القتل قصاصا وانت اذا علمت ان الحكمة المعتبرة
عند الشارع ضبطت شرعا بمظنة خاصة وهي الوصف الظاهر المنضبط وذلك لعسر ضبط
نفس الحكمة وتعذر تعيين قدرها لم تكد تتوقف عن الجزم اي تجزم البتة بان التخلف اي
تخلف الحكم عن مثلها اي مثل حكمته او عن امر اكبر منه حكمته لرجحانه عليها في المعنى الذي صارت
باعتباره باعثا لشرع الحكم مما لم يدخل تحت ضابطها بيان للمثل والاكبر من المثل المتخلف عنه
الحكم والمراد بضابط الحكمة الوصف الظاهر المنضبط الذي اقامه الشرع مقامها لظهوره وانضباطه
دونها كما مر ولو كان ذلك التخلف بلا مانع عن ترتب الحكم عليه لا ينقض التخلف المذكور عليتها
اي الحكمة قوله لا سيما حصر ان في قوله بان التخلف خصوصا اذا كانت الحكمة موجبة الرخصة في
الكتاب او السنة مثل ايما قوله تعالى في رخصة الافطار في السفر او على سفر فعدة من
ايام اخر بعد قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات
فمن كان منكم مريضا او على سفر فانه يومي الى علية وصف السفر لرخصة الافطار وقضاء
الصوم في ايام اخر لان الحكمة المعتبرة شرعا مثلا مشقة السفر بخصوصه تعليل لعدم نقض عليتها
وحاصله ان الشرع لم يعتبر الا علية السفر بخصوصه ولم يعتبر مطلق المشقة ولا يتوجه النقض الا
عند تخلف الحكم عن العلة المعتبرة شرعا فتامله وانت اذا علمت الخ تحقيق للمقام من المص وقوله
ولو فرض الخ كلام العض الا ترى ان البكارة علة الاكتفاء في الاذن بالسكوت في النكاح متعلقا بقوله بالاكتفاء والثالث بالاذن ويجوز ان يتعلق بالاكتفاء لحكمة الحيا في الصحيحين عن
عائشة رضي الله عنها قلت ان البكر تستحيي فتسكت قال سكوتها اذنها ولو فرض ثيب

البكر
زوجها من البكر او بسبب اقتضاه معطوف على ثيب والمعنى لو فرض سبب في الثيب اقتضى حيا او فرضها
كذي اشتهر في ثيب فتستاذن في نكاح من اشتهر بزناها لم يكتف بسكوتها اي بسكوت الثيب في الصورتين
اجماعا فتخلف حكم الاكتفاء بالسكوت عما هو اكثر من حكمته فلم يبطل عليه البكارة اجماعا وما ذاك اي
عدم بطلانها وامثالها الا لان الحكمة حيث ضبطت بالبكارة لاختفائها وعدم انضباط الحيا من
نفسه الحياء كانت العلة بالحقيقة حيا البكر فلم يلزم بقاء حيا فوقه اي فوق حيا البكر ثبوت
الحكم وهو الاكتفاء المذكور معه اي مع ذلك الحيا الذي هو فوق حيا البكر لعدم دليله اي دليل
اعتبار ذلك الحيا لا وقد خص عاما بخصوصه فلا تنتقض العلة وهي البكارة بنقضه اي ينقض حيا البكر
لانه لم ينتقض لعدم تحققه في مادة النقض وان سمينا عدم النقض نقضا فالمعنى لا تنتقض العلة بها
النقض الموهوم لانه اي ذلك الحيا الاوفر عين الحيا المعتبر شرعا في الحكم المذكور واما النقض المكسور
وهو نقض بعض العلة المركبة على اعتبار استقلاله اي البعض المنقوض بالحكمة لاشتماله عليها
كاشتمال الكل عليها كما لو قال الشافعي في منع بيع الغايب هو بيع فيه ببيع مجهول الصفة فلا
يصح كبيع عبد بلا تعيين فتنقض المجهولية التي هي بعض من العلة وهو المجموع المركب من البيع
والمجهولية على اعتبار استقلالها بالحكمة التي هي الافضا الى التنازع بتزوج من لم يرها لتحقق
المجهولية في صفا العقد مع الصحة فتحقق جزء العلة المستقل بالحكمة وتخلف عنه الحكم وهو
عدم الصحة وحذف على صيغة الماضي المجهول معطوف على نظيره وهو قوله نقض ونايب الفاعل
قوله ببيع اي نقض بعض اجزاء العلة وهو قوله مجهول الصفة وحذف بعضها وهو قوله
بيع والمختار لا يمنع اي اختلف في منع النقض المذكور صحة العلة فقيل يمنع والمختار انه لا يمنع
صحتها وهذا عند الامدي وابن الحاجب والمصحح بعضهم لانها اي العلة المجموع المركب ولم ينتقض
المجموع فلو اضاف القايل بالمنع او الناقض اليه اي الى نقض البعض الغا المتروك اي المحذوف
وقال لا دخل له في العلية كما اشار اليه بقوله بان قال الجهالة المذكورة في العلة مستقلة بالمناسبة
الموجبة للعلية ولا دخل لكونه اي المعقود عليه مبيعا صح جواب لو اي صح النقض المذكور لوروده
على ما هو العلة في الحقيقة اذ لا دخل للملغى في العلية واذا صح النقض بطل العلية وحاصله اي
حاصل النقض بعد ما اضاف اليه انه ان عنيت ايها المستدل بما جعلته علة في قياسك
المجموع لم يصح ما عنيته لالغا الملغى او عنيت بها ما سواه اي ما سوى الملغى فكذا لا يصح ما
عنيته للنقض اي لورود النقض على ما جعلته علة وهو ما سوى الملغى ومنها اي من شروط
العلة انعكاسها اي العلة عند قوم وهو اي انعكاسها انتفا الحكم لانتفاها
يلزم انتفا الحكم لانتفا العلة لمنع تعدد العلة المستقلة فينتفي الحكم الذي هو معلول له علة
المستقلة المخصوصة لانتفا هذا الدليل وهو اي هذا الدليل ولم يكن له باعث سوى المفروض
ولم يكن له باعث سوى المفروض انتفاه وعدم كونه بلا باعث اما يكون تفضلا من الله سبحانه

انتفا الحكم لانتفاها م

لم يتعدوا بعد كما انبعث الى الحكم او يكون وجوبا كما قال المعتزلة بناء على مسألة وجوب الاصلح عليه تعالى
شانه عن ذلك وليس المراد من كلمة او التسوية بينهما بل تقسيم ما ذهب اليه الاصولي والمختار جواز
التعدد في العلة الباعثة مطلقا منصوصة كانت او مستنبطة والوقوع معطوف على الجواز
فلا يشترط انعكاسها اي العلة كيف وامتناعه بينهما لا يستلزم انتفاها مطلقا فيجوز ان
يتحقق الحكم بغيرها من العلل فلا يلزم انه كلما تنتفي العلة المعينة ينتفي الحكم جوزنا القاضي
ابو بكر تعددها في المنصوصة لا المستنبطة وقيل بالعكس اي يجوز في المستنبطة لا المنصوصة قال
الامام يعني امام الحرمين يجوز التعدد ولم يقع لنا على المختار جواز التعدد ووقوعه
ان البول والمذي والرعاف وهي امور مختلفة الحقيقة كل منها يوجب الحدث اذ الحكم
معللا فلا نرجح اسناد الايجاب الى احدها دون الاخر ترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا تحققت
متعاقبة فانه يضاف الى الاول لا الثاني والا يلزم تحصيل الحاصل فتامل وهو اي
ايجاب الحدث لا استقلال في العلية وكل منها علة مستقلة للحدث وهو حكم واحد وكذا القتل
عدوانا والردة تحلله اي القتل وكل منهما علة مستقلة له فان منع اتحاد الحكم وقيل بل
وجوب القتل قصاصا بعلة القتل عدوانا غيره اي غير وجوبه بالردة ولذا اي وللمغايرة بينهما
انتفى كل منهما بسقط كالعفو من الولي في القتل قصاصا والاسلام في قتل الردة وبقي
القتل للاخر يعني انتفى القتل للقصاص وبقي القتل للردة وبالعكس عورض جواب الشرطي
عورض دليل المانع اتحاد الحكم بانه لو تعددت الاحكام في امثال ذلك كان تعددها بالاضافات
الى ادلتها اذ ليس هنا به الاختلاف فيها سواه اي سوى ما ذكر من الاضافات واللازم باطل لان
الاضافات لا توجب تعددا في ذات المضاف ولا توجب للحل حدث وضوء لكن الحدث الحاصل
بسبب البول مثلا غير الحاصل بالرعاف فبارتفاع الاول لا يرتفع الثاني واليه اشار بقوله
وكان اسمه صنف الان رضى يرتفع احدهما ويبقى الاخر والجواب عن لزوم الوصف للحل حدث
انه ذلك اي بان ارتفاع احدهما وبقاء الاخر وعدمه مفوض الى الشرع فجاز اذ يعتبر التلازم
بين مسببات في الارتفاع فيستلزم ارتفاع حدث البول مثلا ارتفاع
حدث الرعاف ولا يعتبر التلازم في مسببات اخرى فلا يستلزم ارتفاع القتل بسبب القتل
مثلا ارتفاعه بسبب الردة كلام على السند خبر المبتدا اعني قوله والجواب وفيه اشارة الى ان
قوله عورض الخ منع وسند واطلاق المعارضة على سبيل الاستعارة تشبيها لها بالمعارضة
الحقيقية باعتبار دلالة السند على خلاف ما يدل عليه دليل المستدل فكانه اقام الدليل على خلاف
ما اقام عليه الخصم ويلزمه حمل قوله فان منع على المعارضة في المقدمة فان قلت للخصم ان يقول
مرادي المنع ليلا يرد عليه المنع قلت لا ينفعه لان سنده مساو للمنع فابطاله اثبات للمقدمة الممنوعة
في حجة المستدل الاولى فافهم والمطلوب وهو عدم التعدد في ذات المضاف بالاضافات

ثابت دونه اي بدون السند المذكور وفيه اشارة الى كون سندا اخص فان ابطال السند الاخص
غير موجه في المناظرة بخلاف ما اذا كان مساويا للمنع فانه موجه لاستلزام ابطاله بطلان
المنع وتثبت المقدمة الممنوعة للقطع بان تعدد الاضافة لا يوجبه اي التعدد في ذاته اي المضاف
وثبوت ارتفاع بعضها اي بعض المسببات دون بعض في صورة دون اخرى كارتفاع القتل
بسبب الردة مثلا مع بقاء القتل بسبب القتل انما يكفي دليلا على التعدد اي تعدد المضاف فيهما
اي في صورة ارتفع فيها البعض دون البعض لا في غيرها اي لا يكفي دليلا على التعدد في صورة
اخرى غير تلك الصورة كما في القتل تمثيل للصورة الاولى لان احدهما اي احد السببين
وهما القتل بسبب الردة حق الله تعالى والاخر وهو القتل بسبب القتل حق العبد فلا وجه
لارتفاع حق العبد بسبب ارتفاع حق الله تعالى وما روي عن ابي حنيفة من انه اذا حلف لا يتوضا
من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضا حنث لا يشكل مع قوله باتحاد الحكم جواب سؤال وهو
ان ابا حنيفة يقول باتحاد الحكم عند تعدد الاسباب ومقتضاه ان لا يحنث في الحلف المذكور لان الحدث
الحاصل بالرعاف عين الحاصل بالبول فالظاهر انه يقال في هذه انه توضا من البول لسبقه بالاتحاق
للاضافة او توضا عنهما جميعا لاشتراكهما في السببية وعلى التقديرين لا يصدق عليه انه توضا
من الرعاف فاجاب بان الحنث انما هو للعرف في مثله فانه يقال فيه عرفا توضا من الرعاف اذا توسط
الرعاف بين الوضوء والسبب الاخر وغيره من اسباب الحدث اي يقال عرفا توضا من البول مثلا اذا توسط
بين الوضوء والسبب الاخر والايمان من اسباب الحدث مبنية على العرف فان قلت لا نسلم كون العرف ما ذكر
بل الظاهر ان الامر بالعكس قلت قد اشتهر بين الناس ان الحدث في مثل هذه الصورة مضاف الى السبب
الاخر هذا ولم يظهر لي كون الثاني سببا للحدث لانه انما يحدث بالسبب اذا كان المحل موصوفا بالطهارة
ولا شك انه ليس بموصوف بها عند تحقق الثاني في الشرح العضدي اتفقوا على انها اذا ترتبت حصل
الحكم بالاولى واما اذا اجتمعت معا دفعة كمن مس ولمس وبال معا فقد اختلفوا والمختار ان كل واحد
علة مستقلة قيل بالنزاع في الواحد بالشخص كما نقله المحقق التفتازاني عن الامدي والمخالف يقيد
اي في كون الحكم واحدا بالشخص في الصورة المذكورة يعني الحدث المتعدد علته كالبول والرعاف والمذي
والظاهر بعده اي بعد مثل هذا الاعتبار الجزئي من الشرع فان قلت لم نسلم في الصورة المذكورة
اجماع العلل على الحكم الواحد بالشخص شرعا فاي معنى بعده قلت هذا امر اقتضته العمومات والكلام انما
هو في اعتبار الوحدة الشخصية في محل النزاع وهو ان الحكم الواحد هل يكون له علل ام لا والحاصل
ان البعد في اعتبار العلل للحكم الشخصي اي نوعها للشخص بعد اعتبارها من حيث شخصيته
تعلقه اي الحكم كالعقد شئ فانه شخص معين تثبت حكم الزنا في حقه ابدا لا يوجبه اي لا يوجب
تشخص الحكم لان ثبوته في ذلك الشخص ليس باعتبار خصوصيته بل من حيث انه فرد من افراد محل
العلة كالزنا فان الا اختصاص حكم الزنا بماعز بل يوجب تشخص الحكم دليل تعيينه كشهادة خزيمة اي

كتشخص حكم شهادته وهو لا كشابها بعدها لدليل وهو كونه منفردا بين الصحابة بقبول جواز الشهادة
للنبي صلى الله عليه وسلم بمجرد اخباره من غير حضوره في تلك البيعة وذلك يقتضي انفراده في الاكتفا
الكرامة لا يتعدى نظيره اي في مثل ما ذكر من شهادة خزيمة علل لان علة الحكم فيه امر شخصي لا تعدد
فيه اصلا واما الاستدلال بانه لو امتنع تعدد العلة امتنع الادلة فقد منعنا الملازمة اي لا نسلم ان
امتناع تعدد العلة يستلزم امتناع الادلة لو منعنا سندا بان الادلة الباعثة وهي العلل اخص
من الادلة المطلقة ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم المانعون تعدد العلة قالوا لو تعددت
العلل لزم التناقض وهو اي التناقض الاستقلال بالعلية وعدمه اي عدم الاستقلال بها
للثبوت اي لثبوت الحكم بكل من ذلك المتعدد بلا حاجة الى غيره وهو اي ثبوت الحكم به من غير
حاجة الى الغير الاستقلال وعدمه اي عدم الثبوت بكل لاستقلال غيره به تعليل لعدم استقلاله
لكن على وجه يلزم منه عدم مدخليته في الحكم بالكلية فضلا عن الاستقلال به وهذا التناقض في
جانب العلة واستغنا المحل اي محل الحكم للمحل والتذكير باعتبار كونه وصفا وعدمه اي عدم
استغنا المحل في ثبوت الحكم له عن كل ضرورة احتياج المعلول الى العلة التامة وهذا التناقض
في جانب المحل مطلقا متعلق بكل من الاستقلال والاستغنا وعدمه والثبوت بها اي العلتين لكون كل
منهما علة تامة والثبوت لا بهما باعتبار ان كلا منهما مستغنى عنه باعتبار ملاحظة الاخرى وهذا التناقض
في جانب الحكم في المعية على تقدير اجتماع العلتين بحسب الزمان في التاثير وتحصيل الحاصل في صورة
الترتيب وعدم اجتماعهما في الزمان فان الحكم يتحقق على هذا التقدير بالاولى وتحقيقه بالثانية
تحصيل الحاصل والجواب منع لزوم التناقض الذي هو اجتماع النقيضين في الوجود بحسب نفس الامر
والاستقلال اي الذي يلزم على تقدير تعدد العلة انما هو كونها اي العلة بحيث اذا انفردت ثبت
الحكم بها اي عندها لان العلل الشرعية لا تاثير لها في وجود المعلول في الحقيقة ومعنى عليتها
ما ذكر وهذه الحيثية المعبر عنها بالكون المذكور ثابتة لها في صورة العيني في صورة الترتيب
ونقيض هذه الحيثية وهو كونها بحيث اذا انفردت لا يثبت بها الحكم غير ثابتة فلا تناقض لتقدير ثبوت
ان الاستقلال بالمعنى المذكور لا بمعنى افادتها اي العلل الوجود اي وجود المعلول في الخارج
كالعقلية اي كافادة العلل العقلية الوجود عند القايل به اي بان ذكر من افادتها الوجود
وانما قال هذا لان الموجود عند اهل الحق لا يتحقق الا الفاعل المختار جل ذكره فانتفى الكل اي جميع
ما ذكر من التناقض وتحصيل الحاصل على التفصيل الذي عرفته قالوا اي المانعون تعدد العلة ايضا
اجمعوا اي الايمة على الترجيح في علة الربا اي على الترجيح في علة القدر والجنس والطعم اي الترجيح
فرع صحة استقلال كل من الامور المذكورة اذ لو لم يصح استقلال كل واحد منها بالعلية لا معنى
لترجيحه بل يجب حينئذ ان يقر بما اقتضى بجعل المجموع علة وايضا منع لزوم انتفا التعدد اذ
لو جاز التعدد لقالوا به ولم يتعلقوا بالترجيح لتبيين واحد ونفي ما سواه الجواب انه اي الترجيح

في ثبوت الحكم له عن كل من العلل بالاخرى اي بالعلة الاخرى اي لا استقلال له في حصول الحكم ... صح

الا الاثبات لذو... صح

انما اجمعوا عليه للاجماع على انها اي العلة هنا اي في الربا احدها اي احدى العلل المذكورة فقط والا اي
وان لم يكن الاجماع على هذا الوجه جعلوها اي العلة الكل اي المجموع لان المفروض انهم يرون
صلاحية كل للعلية ولا دليل على الغا واحد منها فوجب اعتبارها وذلك بالقول بالجزئية سيما عند
عدم ظهور وجه الترجيح لا يقال اذا كان المختار عندكم جواز تعدد العلة فاجعلوا كل واحدة
منها علة مستقلة لانا نقول مراده نافي التعدد ما ذكر من كون كل واحدة بحيث اذا انفردت ثبت بها
لا اجتماعها في افادة الحكم بان يكون كل واحدة مستقلة في الافادة فانه محال قال القاضي فيما ذهب
اليه من جواز التعدد في المنصوصة دون المستنبطة اذا نص على استقلال كل اي كل واحد من
متعدد بالعلية في محل الحال انه لا مانع منه اذ لا مانع من ان يبين الله سبحانه لحكم امارات
ارتفع احتمال التركيب اي كون العلة مجموع ذلك المتعدد وكون كل واحد منه جزءا منها ومالم ينص
في الصلاحية باحد الامرين من الجزئية والاستقلال اي وما دام لم ينص في المتعدد باحد الامرين وهما جزئية
كل واحد منه واستقلاله في العلية مع صلاحية كل واحد للعلية ويجوز ان يكون المعنى وكل متعدد
لم ينص فيه الى اخر ما ذكرنا فتعيين احدهما اي الجزئية والاستقلال دون الاخر تحكم لانتفا
في الاحتمال فظهر ان اعتقاده اي القاضي جواز التعدد فيهما اي المنصوصة والمستنبطة
غير انه لا يقدر على الحكم به في المستنبطة للاحتمال اي لاحتمال جزئية كل واحد كما يحتمل الاستقلال
قالوا اي المانعون اذا اجتمعت تلك الامور الصالحة للعلية يثبت الحكم على كل تقدير لانه على تقدير الجزئية اذا
اجتمع جميع اجزا العلة فقد تحققت بلا شبهة واما على تقدير الاستقلال فالامر ظاهر والجواب
منعه اي منع لزوم التحكم على تقدير التعيين لجواز استنباط الاستقلال عقلا بالعلم بالحكم
مع احدها اي الامور الصالحة للعلية في محل اي كالعلم بالحكم مع اخرى من تلك العلل في
محل اخر فلولا استقلال كل واحدة منها بالعلية لما ثبت الحكم معها وحدها فيحكم به اي
بالاستقلال كما في محل الاجتماع بالمعنى المذكور انفا المعبر عنه بالحيثية المذكورة وعاكسه اي
الذي يقول بعكس مذهب القاضي من جواز التعدد في المستنبطة دون المنصوصة يقول
يقطع في المنصوصة بانها اي العلة المنصوصة الباعث لشرع الحكم فانتفى احتمال غيرها اي
احتمال كون العلة غير المنصوصة كلا وجزءا تمييز عن نسبة الغير الى الضمير اي انتفى احتمال
الشرط للتنافي اذا كان مغايرة ذلك الغير اياها باعتبار جميع الاجزا او باعتبار بعضها والمستنبطة
وهمية اي عليتها ظنية غير مقطوعة لا ينتفي معها اي في المستنبطة ذلك الاحتمال فيجوز
ان يكون في نفس الامر غيرها كلا او جزءا والجواب منع الكل اي لا نسلم القطع في المنصوصة لاحتمال
ان يكون النص ظني المتن او الدلالة وايضا لا نسلم وهمية المستنبطة لجواز ان يتحقق هناك
امارات كثيرة تفيد القطع بعليتها قال الامام فيما ذهب اليه من جواز التعدد دون وقوعه
لو لم يمتنع التعدد شرعا لوقع ... قال المحقق التفتازاني الظاهر ... للعقل

ل

الا ... لابها

بالجواز ثم بين ان المراد جوازه عقلا وامتناعه شرعا وقع عادة ولو نادرا في الشرح العضدي ان
الامام زعم ان هذا الدليل الغاية القصوى في القوة وتلقى الصبح في الوضوح ثم ذكر فيه اما
الملازمة فلان امكانه واضح وما خفي امكانه يمكن ان يتوهم امتناعه فلا يقع لكن ما كان امكانه واضحا
معلوما للكل اصدق التكثر والتكرر لموارده مما تقتضي العادة بامتناع انه لا يقع اصلا واما انتفا
اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولم يعلم علم انه لم يقع انتهى والثابت باسباب الحدث متعدد كما
تقدم دفع لما يرد عليه من انه كيف يقطع بعدم الوقوع مع تعدد اسباب الحدث والقتل وحاصل
الجواب ان محل النزاع تعدد علل الحكم واحد والحكم فيما ذكرتم متعدد فالحدث الحاصل بالبول غير
الحاصل بالرعاف ولذا قيل اذا نوى رفع احدهما ثم لم يرتفع الاخر واما نقض الحدث لانه محل
الاتفاق لان التعدد في القتل واضح اذ لا نزاع في ارتفاع احدهما دون الاخر فيه احيب بمنع عدم
الوقوع بل بما ذكر اي بل بما قيل في الحدث والقتل على ما سبق وكون الثابت بكل منها سبب
الحدث والقتل غيره اي غير الثابت بالاخر من تلك الاسباب اذ اثبته اي اثبت الخصم الكون المذكور
بالانفكاك نفيا اي لانتفا احدهما وبقا الاخر فيمنع انحصاره اي انحصار الانفكاك على حكم التعدد
لتعدد المستحق وانتفاه اي انتفا الانفكاك في الحدث ظاهر بجوازه اي بجواز تعدد الحدث
بتعدد الاسباب لا يكفيه اي الامام لانه مستدل على دعوى عدم الوقوع فيلزم عليه الحكم بتعدد
الحدث المانع في نفي قطعا ليتم استدلاله ثم انتفى المعددون اي القائلين بتعدد العلة انه اي الحكم
يثبت بالاول من الاوصاف الصالحة للعلية في صورة الترتب وعدم اجتماعها معا وفي
صورة المعية قيل الحكم يثبت بالمجموع وكل من الاوصاف جزء من العلة وان كان كل واحد منها يصلح
للعلية استقلالا وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقيل بواحد منها لا بعينها في نظرنا والمختار
ان الحكم يثبت بكل اي بكل واحد من تلك الاوصاف استقلالا لانه لو امتنع ثبوته بكل استقلالا
والمفروض انه يصلح للاستقلال كان ذلك الامتناع لاجتماع الادلة الشرعية على مدلول واحد
يعني لا موجب لامتناعه الا لزوم اجتماعها عليه وهو اي الاجتماع المذكور حق اتفاقا يعني ان العلل
ليست في الحقيقة الا ادلة وامارات تدل على ثبوت الحكم في محل كسائر الادلة الشرعية من الكتاب
والسنة وكم من حكم له ادلة منها يستقل كل واحد منها في الدلالة عليه وكذا تلك الادلة العقلية
فكم من مطلب اقيم عليه عدة من البراهين بخلاف العلل العقلية المؤثرة في وجود المعلول فانها لا
يمكن فيها ذلك على الخلاف الذي يقع فيها ايضا على ما عرف في الكلام قال الذاهب الى ان العلة
المجموع المركب من تلك الاوصاف لو استقل كل واحد منها في صورة المعية في الزمان لزم التناقض
كما مر بلزوم الثبوت اي ثبوت الحكم بكل لاستقلاله بها وعدمه اي الثبوت بكل لثبوته بغيره استقلالا
وهو جوابه من قوله والجواب الاستقلال لكونها بحيث اذا انفردت ثبت بها اي عندها والحيثية
لمانع المعية والترتيب لا بمعنى افادتها الوجود كالعقلية عند القائل به انتهى وقد مر تفسيره في الحكم

معطوف على انتفا نقض اي ولزم التحكم ايضا فان القول بعلية كل واحد بعينه مع عدم رجحانه
على الاخر تحكم تلك انما يلزم التحكم لو لم يثبت الحكم بكل اي بكل واحد وقد عرفت معناه
في الجواب عن انتفا نقض كالمس واحد اي كالثبوت بكل واحد في الادلة السمعية الدالة على
حكم واحد قال الذاهب الى ان ما يثبت به الحكم منها غير المعين لولاه اي لولا ان ثبوته بغير
المعين لزم التحكم في التعيين والقول بانه يثبت بواحد معين منها ولزم خلاف الواقع بحب
الجزئية والقول بان العلة انما هو المجموع وكل واحد منها جزء العلة لثبوته الاستقلال اي الحب
كل واحد منها جزء العلة اجيب بمنع ذلك اي استقلال كل واحد منها بالعلية في الواقع الجواز
عن دليل هذا القائل اختيار شق ثالث وهو القول بان كل واحد منها علة استقلالا
كما ذكرنا والثاني جواز عكس ما تقدم في الشرح العضدي لا خلاف في جواز ثبوت الحكمين
بعلة واحدة بمعنى الامارة واما بمعنى الباعث فقد اختلف فيه فالمختار جوازه واليه اشار بقوله
تعدد حكم علة فقوله تعدد بالجر عطف بيان لعكس ما تقدم بمعنى الامارة المجردة عن الباعث
للحكم كالغروب اي كغروب الشمس لجواز الافطار ووجوب صلاة المغرب بلا خلاف وتسمية هذا
اي الامارة المجردة علة اي مجرد اصطلاح من الاصوليين من غير رعاية المعنى الاصلي للعلة
بخلاف تسمية الوصف الشرعي للحكم علة فانه روعي فيه ذلك لانه كالعلة الغائية كما يفهم من قوله
وبمعنى الباعث في المذهب المختار لا بعد في مناسبة وصف واحد من الاوصاف العلل لحكمين
تقدير الكلام فيما قلنا لا بعد ان يناسب وصف لحكمين فانه وصف واحد علة للحرمة ووجوب الحد
وما كان يحتملنا الا بالذات قالوا اي المانعين جوازه فيه اي في كون الوصف الواحد علة
للحكمين اذ في كونه مناسبا لهما تحصيل الحاصل لحصول المصلحة بواحد يعني ان مناسبته
للحكم ان مصلحة حاصلة من الحكم والحكم الواحد يحصل المصلحة المقصودة منه فاذا حصل الحكم الثاني
حصلها مرة اخرى وانه تحصيل الحاصل انما يلزم خبر المبتدأ اعني قوله لو لم يحصل بالوصف
مصلحتان فانه اذا جاز حصول المصلحتين بالوصف فالحاصل بكل حكم مصلحة اخرى بلا تحصيل
للحاصل او لا تحصل المصلحة المقصودة من الوصف الا بهما فقوله لا تحصل معطوف على لم يحصل
ولا يخفى ان مضمون قوله لا يحصل الخ انما هو حصول المقصودة في تحقق الحكمين واذا دخل كلمة لو
عليه افادت نفي المضمون المذكور فالمعنى ان تحصيل الحاصل انما يلزم عند الامرين جميعا عدم
حصول مصلحتين بالوصف والانحصار المذكور فاذا انتفى احدهما لا يلزم اما الاول فقد تبينا
واما الثاني فمنه ظاهر لانه اذا لم تنحصر المقصودة في تحقق الحكمين معا لزم حصولها بدون
تحققهما معا وكون حصول المقصودة بدونهما مخلصا عن تحصيل الحاصل غير موجه وما في الشرح
العضدي من قوله الجواب منع لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يحصل بالاخر مصلحة اخرى او ان
المصلحة المقصودة لا تحصل الا بهما واضح فان المصلحة المقصودة اذا لم تحصل الا بمجموع الحكمين

كيف يلزم بالثاني تحصيل الحاصل فالوجه ان يحمل كلام المص على ما يوافق الشرح المذكور بان يقدر في كلامه لفظ ممكن ويعطف مدخول او على مدخول لم فالتقدير لو لم يكن معنى له وهذا الاحتمال المذكور

ومنها اي ومن شروط علة حكم الاصل ان لا تتاخر العلة عن حكم الاصل ثبوتا والا اي وان لم يشترط عدم تاخرها وجوز ثبوتها بعده ثبت حكم الاصل بلا باعث وايضا ثبت بذلك التاخر انه لم يشرع الحكم لها اي لاجل تلك العلة المتاخرة وتمثيل تاخر العلة بتعليل نجاسة مصاب عرق الخنزير اي المحل الذي اصابه عرق الخنزير بانه اي عرقه مستقذر رطوبة اي التعليل بالاستقذار في الاصل تعليل نجاسة اللعاب اي فرع تعليل نجاسة اللعاب به اي بالاستقذار لانه اي العرق من حيث النجاسة قياس اي مقيس عليه اي على اللعاب والمعنى لان التعليل بالاستقذار مآله قياس مصاب العرق على مصاب اللعاب فيجب اعتبار النجاسة في اللعاب ليصح قياس مصاب العرق عليه بجامع الاستقذار وهو اي وصف الاستقذار متاخر عنها اي عن نجاسة اللعاب وهو اي التاخر الذي ادعي غير لازم لجواز المقارنة اي لجواز ان يكون وصف الاستقذار مقارنا لنجاسة اللعاب في الثبوت والحاصل ان الممثل يوهم عدم ثبوت الاستقذار عند ثبوت حكم الاصل وهو نجاسة اللعاب او مصابه لانه انما ذكر عند الحاق مصاب العرق به ولم يعرف ان تاخر الذكر لا يستلزم تاخر الثبوت ثم الشرط مقارنة الوصف للحكم يجب اعتباره في المحل شرعا لا بحسب ثبوت المحل في الخارج والمثال المتفق عليه كونه من التمثيل تعليل ولاية الاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان ولايته متفقة على عروض الجنون للصغير واما سلبها بعروضه للولي اي واما التمثيل بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي كما في الشرح العضدي فعكس المراد لان العلة وهي الجنون العارض للولي متقدم على الحكم الذي هو سلب ولايته قال المحقق التفتازاني في غاية ما ادي اليه نظر الناظرين اي في توجيه كلامه انه من وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له انتهى كانه اراد بالصغير في قوله عن الصغير الولي الصغير فان سلب الولاية حاصل بسبب تقدم وصف الصغر والجنون العارض متاخر عن السلب المذكور والا ينتج توجيهه واما منعه اي منع تاخر وصف العلة عن الحكم لانه الوصف المذكور امارة مجردة عن الباعثية لانه تعريف المعرف تعليل الشيء يعني ان الامارة انما تكون معرفة لما هو امارة له فاذا فرض ثبوت الحكم قبله لزم معرفته ايضا قبله فيلزم تعريف المعرف فلا جواب اما اي فلا يصح لاجتماع الامارات اي لجواز ان يجتمع لشيء واحد امارات لكونها بمنزلة الدليل وتعدد الادلة الشرعية ان يختص بسبق تعاينها لاحد الامارات مانعا عن كون الثاني امارة ومعرفة فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الثاني يعرفه بوجه اخر ومن شرط العلة ان لا يعود التعليل بها على اصله بالابطال اي لا يلزم منه بطلان الحكم المعلل بها لان ذلك الحكم اصله اذ التعليل فرع الثبوت وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحته تستلزم بطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان

والبه اشار بقوله فيبطل وهي مثاله الواقع للشافعية تعليل الحنفية الحكم المستفاد بقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وهو تحريم ما لا يكال قلة اي لا يكال عادة لقلته بالكيل متعلق بتعليل الحنفية فيخرج ما لا يكال من دائرة عمومه بسبب اعتبار هذه العلة لان علة حكم النهي لا بد ان تتحقق في كل ما يتحقق فيه فعدمها يبطل بموجب عموم الاصل بحسب منطوق النص وتعليلهم في قوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة بسد خلة المحتاج اي حاجته فانتفى وجوبها اي وجوب عين الشاة منتقلا عن خصوصيتها الى التخيير بينها وبين قيمتها وتقدم دفعه اي دفع لزوم ابطال تعليلهم بسد الخلة حكم الاصل في التاويلات بالمعنى والنص فارجع اليه وتقدم دفع الاول وهو لزوم ابطال تعليلهم بالكيل حكم اصله في بحث الاستثناء ثم المراد عدم الكيل في تعليلهم لجواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل متفاضلا فان هذا الجواز بسبب عدم تحقق الكيل الذي هو سبب منع التفاضل يعرف كونه مرادا بادنى تامل ولا يخفى عليك ان المتبادر من قوله ثم المراد الخ بيان المراد بالتعليل المستفاد بقوله تعليل الحنفية الخ قوله بالكيل وهو غير صحيح لان العلة في ذلك التعليل الكيل على ما بيناه لكنه لما لم يظهر ابطال ذلك التعليل حكم الاصل لا يستلزم جواز بيع ما لا يكال متفاضلا فيحتاج هنا الجواز الى علة بين مرادهم في هذا التعليل فان قلت العلة في التعليل الاول القدر والجنس لا الكيل فقط قلت مراده من الكيل القدر وانما اكتفى بذكره لان مدار الابطال عليه ومثاله للحنفية تعليل حكم نص السلم بيوع تعليل الشافعية اياه بحرج احضار السلعة مجلس البيع فانه قد يكون لها مؤنة وثقل المبطل صفة التعليل بما ذكر لاجل معلوم وقد دل قوله عليه الصلاة والسلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم على اشتراط الاجل في السلم واما الابطال فلان مناط جواز السلم اذا كان حرج احضارها ففي كل مبيع تحقق الحرج المذكور يحقق الجواز وان كان على سبيل الحلول من غير اجل واما الافتتاح اي جواز افتتاح الصلاة بنحو الله اعظم او اجل كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله فبالنص اي فثبوته بالنص في قوله تعالى وربك فكبر لا بالقياس حتى يرد عليه انه مبطل موجب النص اذ التكبير المامور به في الافتتاح انما هو التعظيم وهو ذكر يدل على عظمة الرب سبحانه فيعم الله اعظم ونحوه وتقدم قال الشارح سهو فانه لم يتقدم واني لم احط بالتقصي ويجوز تقدم تغير التكبير صريحا او ضمنا ومنها اي شروط العلة ان لا يخالف نصا بان يثبت في الفرع حكما يخالف نصا ذكره الى مثاله بقوله تقدم اشتراط التمليك في اطعام الكفارة المستفاد من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين كالكسوة اي كاشتراطه في الكسوة المستفاد من قوله تعالى او كسوتهم فانه كساه الا اذا ملكه بخلاف اطعمه فانه يقال اذا اباح فاثبات الاشتراط في الفرع الذي هو الاطعام قياسا على الكسوة بعلة كون كل منهما كفارة مخالف لعموم مفهوم الاطعام كما سيشير اليه وتقدم شرط الايمان في الرقبة المحررة كفارة في اليمين متعلق بالشرط كالقتل اي قياسا على اشتر

في الرقبة المحرمة كما في المتن ببطل الاشتراط والشرط وفي بعض النسخ ببطلان اطلاق
نص الاطعام كما اشرنا اليه واطلاق نص الرقبة في قوله تعالى او تحرير رقبة فانها تعم
الرقبة المؤمنة والكافرة او اجماعا معطوف على قوله نصا فالمعنى لا يجامع شيئا منهما ويمثاله
ما مر من معلوم الالغاء اي التعليل الذي علم الغاؤه وعدم اعتباره اجماعا فلا يقاس صلاة المسافر
على صومه في عدم وجوب الاداء في السفر بجامع السفر لان الاجماع على وجوب ادائها فيه
ومن شروط العلة ان لا تكون العلة المستنبطة معارضة بمعارض موجود في الاصل اي
وصف فيه يصلح للعلية حال كونه غير ثابت في الفرع وهذا الاشتراط مبني على عدم تعدد
العلة المستقلة لانه لو جاز تعددها فوجدت نفس نافي الفرع لم يضر عدم ثبوت البعض الاخر
فيه والبناء ربما يقال لا يشترط عدم المعارض المذكور مع جوازه اي تعددها بل يجوز وجود
المعارض المذكور معه الا مع عدم ترجيحه اي التعدد على التركيب فيه اي في الاصل الذي هو محل
اجتماعها بان يكون تلك الاوصاف بحيث يصلح للعلية منفردة ومجتمعة ولم يترجح الاحتمال الاول
على الثاني فانه ح ايضا لا يجوز وجوده لانه يلزم على احتمال الثاني عدم وجود العلة في
الفرع يرد عليه انه على تقدير البناء على عدم جوازه لا فرق بين ان يكون ذلك المعارض موجودا
في الفرع وان لا يكون موجودا فيه فلا وجه لتقييده بعدم الثبوت فيه ويمكن ان يجاب عنه
بانه على تقدير ثبوته فيه يمكن ان يجعل المجموع علة وعلى تقدير عدمه فيه لا يمكن ذلك فانه فتأمل
ومن شروط العلة ان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض موجود في الفرع وقد تقدم ذكره في شروط الفرع ومن شروطها ان لا توجب المستنبطة زيادة في حكم الاصل
كتعليل حرمة بيع الطعام بجنسه متفاضلا المستفادة من حديث الطعام ان لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بانه اي بيعه متفاضلا ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض في المجلس
فيه كما في الاصل وهو النقدان وليس لزوم التقابض مذكورا في نص الاصل الذي استنبط
منه العلة وهو الحديث المذكور فعلم ان المراد بالاصل ههنا اصل العلة لا اصل الفرع المقيس وقيل
ان كانت الزيادة منافية له اي لحكم الاصل اشترط عدم ايجاب العلة لها وهو اي هذا التفصيل
الصحيح اي الوجه المرضي واختاره السبكي لانه ح يلزم النسخ بالاجتهاد وهو غير جائز ومرجع مال
هذه العلة ح الى ما يبطل اصله والا اي وان لم يكن هذا التفصيل لا توجب لا اشتراط عدم ايجاب
العلة اياها ومن شروطها ان لا يكون دليلها اي الدليل الدال على علية العلة بعمومه او بخصوصه
متناولا لحكم الفرع لانه يلزم ح اثبات حكم بالنص من غير احتياج الى القياس المستلزم ادعاء شرط
الاصل والفرع في العلة وحصولها فيهما فانه تطويل من غير حاجة وقد منع تأثير العلة اذ حينئذ
فيهما والاصح نفيه اي هذا الشرط لتمكن كل واحد من القياس والدليل المذكور دليلا على الحكم
ولما كان هنا مظنة سؤال وهو انه اذا كان للحكم طريقان وكان احدهما مستقلا والاخر متوقفا عليه

تعين الاول ولغي الثاني فيلزم الرجوع عنه اجاب عنه بقوله ولا يستلزم تناول الدليل الفرع
اما النص على العلة مثلا او المستنبطة من غير نزاع في دلالته على علية الوصف بان يكون النص مخصصا مثلا
او العرض لا يراد حجة الاخر اذ قيل الحكم فلوا اراد ادراج الفرع فيه نعم فيثبت به العلية
في الجملة ثم يعم به الحكم في جميع موارد وجود العلة كذا في الشرح العضدي والبه اشار بقوله
فجواز انه لانه تثبت به العلية ثم يعم بها في الشرح المذكور وايضا فقد يكون دلالته على
العلية اوضح من دلالته على العموم كما نقل حرمت الربا في الطعام للطعام فان العلية في
غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف فظاهر انه لا يخفى عليك ان مقتضى قولنا لا يراد
حجة الخ ان لا يحتج به للعلية ايضا الا ان يقال المراد نفي حجيته في حق الافراد التي تندرج تحت
عمومه وعليه العلة ليست منها بل يثبت منه بطريق الاقتضاء او اللزوم الخفي غير ذلك والمختار
جواز كونها اي العلة حكما شرعيا خلافا للحنفية ما روي عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افاحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق فانه صلى
الله عليه وسلم اجرى الحج عنه باجزاء قضاء الدين عنه فعلله كونه اي المقضي دينا وهو اي الدين حكم شرعي
هو اي ذلك الحكم الشرعي لزوم امر في الذمة فان هذا اللزوم اعتبار من اعتبارات الشرع مترتب
على خطابه تعالى المتعلق باداء الحق وايضا مثاله قولهم اي الحنفية في عدم صحة بيع المدبر مملوك
يعلق عتقه بمطلق موت المولى قيد الاطلاق احتراز عن المدبر المقيد كان مت في هذا المرض
فانت حر فلا يباع كام الولد فالاصل ام الولد والفرع المدبر والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى فيجوز ان يكون العلة حكما شرعيا للزوم النقض اي تخلف المعلول عما فرض
علة في التقدم اي في صورة تقدمها بالزمان على الحكم ولزوم ثبوت الحكم بلا باعث في صورة
التأخر اي تأخرها فرض علة عن المعلول ولزوم التحكم في صورة المقارنة اذ ليس احدهما
اولى بالعلية من الاخر لكون كل منهما حكما شرعيا ومنع الاخير اي لزوم التحكم في المقارنة لتميز
المناسبة المعتبرة في العلية من الاخر لكون كل منهما متميزا بقيد تعين احدهما بالعلية دون الاخر
وغيرها اي غير المناسبة من الامور الدالة على العلية المذكورة في مسالك العلة وتقدم في
جواب المانعين تعدد العلة ما يجاب به فيما قبله اي ما قبل الاخير وهو لزوم كون الحكم بلا
باعث والنقض في التقدم من ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى افادتها الوجود كالعقلية
حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ثم اختير اختاره الآمدي وابن الحاجب تفصيل كونها اي كون
حكم العلة التي هي الحكم الشرعي لجلب مصلحة نقيضها حكم الاصل لكونه مشروعا لحصولها
كبطلان بيع الخمر اي كتعليل بطلانه بالنجاسة التي هي حكم شرعي لمناسبتها بطلانه لكونها
تمنع عن الملابسة وفي شرع بطلان بيعها بسبب النجاسة جلب مصلحة هي تكميل المقصود

حكم الفرع او الرجوع عن القياس بل يستلزم الافادة للحكم
به اي بالقياس حال كونه غير ملاحظ غيره اي علم عن القياس
والافادة بغيره اي بغير القياس وهو الدليل المذكور
فان قلت كيف يفاد بالقياس من دون ملاحظة الغير وهو ا د
القياس على دليل علته قلت اثبات العلية مطلب اخر متوقع
عنه عند اثبات الحكم لا يلاحظ صح صح

لجواز تعدد الادلة صح

من البطلان وهو عدم الانتفاء لان الدفع مفسدة نقيم بها الحكم الاصل لان الحكم الشرعي لا يشتمل عليها
اي على مفسدة مطلوبة الدفع وحقق في الشرح العضدي جوازها اي جواز كون حكمها الدفع تلك
المفسدة بجواز اشتماله اي الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة تدفع بحكم اخر كوجوب
حد الزنا لحفظ النسب على الامام تقبل يودي الى مفسدة اتلاف النفوس فعلل تثبيتها بوجوب قال
المحقق التفتازاني ما معناه ان حد الزنا حكم شرعي يشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو
حد ثقيل لكونه دائرا بين رجم كالاخ المحصن وبين جلد وتغريب عام كالاخ غيره وفي كثرة وقوعه
مفسدة هي اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني
الشهادة دفعا للمفسدة القليلة وهنا معنى كون ذلك علة له باعثة عليه في وجوب الحد المفضي
الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معلل بوجوب الاربع في الشهود دفعا للمفسدة الكثيرة
لتبقى مصلحة حفظ النسب انتهى فالحاصل انه لولا هذا الدافع للمفسدة المذكورة لما
شرع وجوب الحد المفضي اليها فوجوب الاربع مصحح لمشروعية الحد المذكور باعث له ولا يخفى ان
توقف صحة مشروعية الحد على وجوب الاربع لا يستدعي كونه باعثا لها والكلام في العلة بمعنى
الباعث والحق ان الاشتمال على المفسدة المطلوب دفعها بتشريع الحكم انما هو شان العلة كالسكر
والقتل المشتمل على البغضاء والافتنا لعلة وجوب الحد لاشتماله عليها والدافع لها وجوب الاربع
كما بينه اول كلام المحقق لا عكسه كما بينه اخر كلامه والمصنف وافق الاصفهاني حيث قال وقد لا بوجوب
شهادة الاربع فكانه وقع سهو القلم منهما والصواب معلل به وجوب الاربع وعلل به وجوب شهادة
الاربع والله اعلم والمختار كما هو قول الجمهور جواز كونها اي العلة محل مستفاد وهي العلة
التي يقال لها المركبة اذا لا يمنع منه اي من جوازه في العقل والشرع كونها كذلك مطلقا على
فرض كونها مانعة مردود لبيان الاصل على الجواز بعينه على الوجه الاكمل كالقتل العمد العدوان المركب
من الاوصاف الثلاثة لحكم القصاص وقيل لا اي الشارطين في العلة كونها وصفا واحدا المانعين
تركبها لو كان اي لو تحقق كونها مجموع صفات والعلية صفة زايدة اي والحال انها صفة زائدة
على ذات العلة التي هي مجموع الصفات فقيامها اي العلية ان كان بجزء واحد منها او بكل جزء
منها على حدة فهو اي الجزء الواحد على الاول او كل جزء على الثاني العلة والمفروض خلافه وهو
للمجموع لا الواحد بعينه ولا كل واحد وان بالمجموع من حيث هو مجموع وهذا هو الشق الثالث للترديد
والاحتمال منحصر فيها فلابد من جهة وحدة بها يكون المجموع شيئا واحدا والا اي وان لم يكن له جهة
وحدة لم تقم العلية به اي بالمجموع من حيث هو لعدم اصلح اي سوى كل الاوصاف المتعددة فيا
اما قائمة ببعض منها او بكل واحد على ما مر وبوجودها اي مع جهة الوحدة للمجموع الكلام
في جهة الوحدة في قيامها اي باعتبار قيام تلك الوحدة بان يقال لم تقم اذ لا بد لها من محل هي
اما قائمة بكل الخ اي بكل جزء او بجزء واحد وكل واحد منها خلاف المفروض فهي قائمة بالمجموع

فيتحقق وحدة اخرى ويتسلسل قلنا

من حيث هو مجموع فلا بد له من جهة وحدة اخرى واليه اشار بقوله للقطع بعجز بنية الكلام وقولهم
المذكور في ابطال تركب العلة تشكيك في جواز امر ضروري اي بديهي جوازه بل وقوعه وذلك
لان خلاصة دليلهم جارية في كل وصف قائم بمجموع امور متعددة دفعا عما اظهر من ان يخفى واكثر
من ان يحصى واليه اشار بقوله للقطع بنحو خبرية الكلام من كونه استفهاما او تعجبا الى غير ذلك
وهو اي الكلام متعدد لانه مركب من الحروف المتعددة والخبرية ونحوها صفة زائدة عليه فان
قامت بكل حرف كان كل حرف كلاما او بحرف واحد الى اخر ما تقدم وايضا هي اي هذه الشبهة لنافي
تركب العلة مغلطة يطردها اي نوردها على سبيل الاطراد الامام الرازي الشافعي اي لاثبات
مذهبه في نفي التركيب في كثير من المواضع ثم ان النقض المذكور دل على بطلان دليلهم اجمالا والحل
اي حل شبهتهم تفصيلا بتعيين محل الخلل في دليلهم انها اي العلية قائمة بالمجموع باعتبار جهة وحدة
المعينة هيئته عطف بيان لجهة وحدته يعني هيئته الحاصلة بالتركيب القائمة بالمجموع من غير
اعتبار جهة وحدة اخرى قبلها ومعنى قيام العلية به باعتبارها قيامها به ان المجموع مع المغايرة
للاجزاء من حيث اتصافها بالوحدة الاعتبارية الحاصلة بالتركيب لا من حيث تعددها باعتبار الاجزاء
واذا قلنا العلية قائمة بالمجموع فتعين محل قيامها فلا ينقض بعد ذلك التزديد في محل القيام بانه كل
جزء او جزء واحد الى غير ذلك ثانيا بعد الترديد الاول ولا بنقض وحدة اخرى في انها اي العلية
كالوحدة صفة اعتبارية فالوحدة تنقطع بانقطاع اعتبار العقل فلا تتسلسل ثم بين حقيقة العلية بقوله
كون الشارع قضى بالحكم عندها اي العلة فيه مسامحة والمراد كونها بحيث قضى الشارع بالحكم عندها
لا شيء والمستدعي اي الذي يستدعي محلا موجودا يقوم به انما هو الصفة الحقيقية الموجودة
في الخارج والا اي وان لم تكن العلية اعتبارية بطلت علية الوصف الواحد ايضا بلزوم قيام العرض
بالعرض فان العلة ايضا عرض واذا كانت العلية صفة حقيقية كانت عرضا فلزم قيام العرض بالعرض
وجعلها اي العلية صفة له اي للشارع تعالى باعتبار جعله اي الشارع ذلك الوصف علة بضعف
عن جعلها بانها اي العلية كون الوصف كذلك اي مجعولا علة لا ان العلية جعله اي عين جعل الشارع
ذلك علة وقيل لم اي ما نفي كونها مجموع الاوصاف نفي كل جزء علة انتفاؤها اي لو كانت العلة اوصافا
متعددة لكان عدم كل جزء علة لانتفاء صفة العلية لان تحققها موقوف على تحقق جميع الاوصاف
فيلزم انتفاؤها لانتفاء كل وصف ويلزم النقض من جملة معنى القول يعني ان منتفي تركب العلة
عليه نفي كل جزء لا تنتفي بها ويلزم النقض لهذه العلية بانتفاء جزء اخر من اجزاء العلة بعد انتفاء جزء
اول منها لانها بانتفاء الاول لا يتحقق انتفاء العلة لاستحالة اعدام المعدوم وانها قد عدمت بانتفاء
الجزء الاول منها فانها تنتقض في الكلية المذكورة اعني ان انتفاء كل جزء منها علة لانتفائها لتخلفها في الصورة
المذكورة ويحال لزم تخلف المعلول عن علته التي هي في العلل العقلية لا العلل الموضوعة من الشارع
علامة عند اشتمالها ظرف للوضع اشارة الى التشابه ومناسبتها الى ما جعلت علامة له اعني الحكم

المعلل بها على المصلحة متعلق باشتمالها على الانتفا متعلق بعلامة ولا يخفى عليك ان هذا المتعلق
يدل على ان المراد بالموضوعة انتفاءات الاجزا للعلة المركبة وقوله عند اشتمالها على المصلحة يفيد
ان المراد بها نفس العلل الشرعية لانها المشتملة على المصلحة لا الانتفاءات المذكورة وفيهما نظر لانه
يلزم الان يلتزم ان انتفاءات الاجزا على تقدير عليتها لانتفا العلة المركبة علل شرعية مشتملة
على المصلحة وان معلولها وهو الانتفا المذكور حكم شرعي وفيه ما فيه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بها الانتفاءات الموضوعة علامة على الانتفا بان وضعها لذلك عند اشتمال تلك العلة المركبة
على المصلحة فتأمل اذ حاصله اي حاصل كون انتفا كل جزء علة لانتفا الكل وقوع تلك الانتفاءات
مجتمعة او متعاقبة تتعدد امارات على العدم ولا محذور فيه مسئلة لا يشترط في تعليل انتفا حكم
بوجود مانع من ثبوته كعدم وجوب القصاص للابن على الاب لمانع الابوة او بسبب انتفا
شرط له كعدم وجوب رجم الزاني لانتفا احصانه الذي هو شرط وجوب رجمه وجود مقتضيه
اي وجود مقتضي ذلك الحكم كما هو مختار ابن الحاجب والرازي واتباعه خلافا للبعض كالامدي
وغيره وعزاه السبكي الى الجمهور لان كلا منهما اي وجود المانع وانتفا الشرط وعدم المقتضي
باستقلاله علة لعدمه اي الحكم فجاز اسناده اي اسناد عدم الحكم الى كل من الثلاثة اما اسنا
عدمه الى وجود المانع عند وجود المقتضي فظاهر واما عند عدمه فما افاده بقوله بمعنى لو كان
له اي للحكم مقتض منعه اي المانع الحكم واما اسناده الى انتفا الشرط فلا يختلف فيه الحال باعتبار
وجود المقتضي وعدمه كما لا يخفى والا اي وان لم يكن المانع الذي اسند عدم الحكم اليه عند عدم المقتضي
بالمعنى المذكور فحقيقة المانعية لا يتحقق الا بالمنع بالفعل وهو اي المنع بالفعل فرع وجود المقتضي
لانه اذا لم يتحقق ما يقتضي وجود الشي لا يكون ذلك الشي في معرض الوجود من القوة الى الفعل حتى
يتصور هناك منع عن الوجود والى وجوده اشار بقوله فاذا لم يوجد الحكم لعدم وجوده اي
المقتضي فمنع المانع ماذا اي فان قلنا بالمانعية عند ذلك فيقال بمنع اي شي والحكم ليس بصدد الوجود
واذكر ما تقدم في نقض الدور دفعه لها اي للقائل بجواز انتقاض العلة في مسئلة النقض لما من
بيان الفرق بين المانعية بالفعل والمانعية بالقوة وتفصيل ذكر هناك فارجع اليه وفي المحصول
انتفا الحكم لانتفا المقتضي اظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع وهنا يفيد ان اسناد عدم الحكم
الى المانع في صورة عدم المقتضي مما يجوزه العقل ايضا فافهم ونحو ذلك ابن السبكي بين اقوال الثالث
المرصد الثالث في معرفة الطرق الموصلة الى الظن بعلية العلة فانه نظري وبيان المسالك الصحيحة
وما يتوهم صحته طرق اثباتها اي اثبات علية الوصف المعين للحكم وعبر لعل طرقا اثباتها خبر لمقدر
الثالث مسالك العلة جمع مسلك وهو الطريق الذي يسلكه المجتهد في اثبات العلية وهي اما
متفقة بين الفريقين على صحتها واما مختلف فيها ولم يذكرها هنا صريحا اكتفا ببيان الخلاف في كل قسم
منه فتقدم منها اي من المتفقة المناسبة المفسرة على الاصطلاحين للشافعية بانها عدم الاخالة
وللحنفية بانها عدم التاثير على اختلاف في تفسيره فعندهم كون الوصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم

بنص او اجماع او اعتبار جنسه الى اخر الاقسام وعند الشافعية الاول فقط فكل من الفريقين يحمل
تعريفها على تفسير الحنفية واما على تفسير الشافعية ففيها خلاف كما صرح بقوله والخلاف في الاخالة
بين الفريقين في كونها طريقا مثبتا لاعتبار الشرع الوصف علة للحكم والمسلك الثاني من المتفقة
الاجماع على كون الوصف علة فلا يختلف في هذين المسلكين في الفرع الا ان كان ثبوتهما اي المناسبة
والاجماع اي طريقي نقل الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد او زمانه اي الاجماع ظنيا كالسكوتي اي كالاجماع
السكوتي وقد مر تفسيره في مباحث الاجماع وبنا على الخلاف الواقع في انه ظني او قطعي مطلقا
او اذا كثر وتكرر فيما يدعيه البلقيني كما مر او يدعي فيه اي في الفرع معارض باقامة الدليل على
اختصاص عليته بالاصل او يكون الخصم ممن يجوز تخصيص العلة ببعض المحال او يدعي تخصيصها
بما سوى الفرع لمانع فيه والخصم يمنع وجود المانع ثم مثل ما هو علة بالاجماع بقوله كالصغر في ولاية
المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليها ولاية النكاح قال الشارح وكذا هنا في انه من علل الولاية
في النكاح بلا خلاف انتهى قلنا مقصود المص مجرد التمثيل بما هو علة بالاجماع والمسلك الثالث
النص وهو صريح من الكتاب والسنة يدل على العلية للوضع اي لاجل كونه موضوعا للعلية اولما
تلزمه لزوما بينا او محتاجا الى النظر وهو مراتب كلعلة كذا او بسبب كذا او لاجل كذا كقوله
عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر وفي الصحيحين انما جعل الاستيذان من اجل النظر او كي
مجردة من حرف النفي كقوله تعالى كي تقر عينها او بها كيلا يكون دولة واذا او اذن كقوله عليه السلام اذن
يكفى همك ويغفر ذنبك بعد قول الصحابي اجعل لك صلاتي كلها ودونه اي دون هذا القسم
في قوة الدلالة ما يكون بحرف ظاهر فيه اي في التعليل مع كونه محتملا احتمالا مرجوحا كاللام
نحو قوله لتخرج الناس من الظلمات فالبا اي بكذا جزاء بما كانوا يعملون او ان حال كونها شرطا او
ان ناصبة افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين بكسر الهمزة في قراة نافع وحمزة والكسائي
وبفتحها في قراة الباقين او ان المكسورة المشددة بعد جملة والمفتوحة نحو ان عذاب ربك بالكفار
ملحق وان الحمد والنعمة لك فان في ان فيها الوجهين اذ هذه الحروف قد تجي لغير العلية فاللام للعاقبة
والبا للمصاحبة وان المجرد اللزوم من غير سببية وان المجرد نصب المضارع وان وان المجرد التاكيد وانكر
السبكي كون ان بالكسر للتعليل وقال انما ترد للشرط والنفي والزيادة وان فهم التعليل في الشرطية
فهو من ترتيب الحكم على الوصف ودونه اي هذا القسم الفا في الوصف الصالح لعلية الحكم المتقدم
كقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم
تشخب دما او في الحكم الواقع بعد ما صلح للعلية كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وانما كان هذا دون ما قبله لانها اي الفا بحسب الوضع للتعقيب والترتب والباعث متقدم
عقلا على الحكم دائما متأخر خارجا عنه فاتته في الجملة فسوغ ملاحظة الامرين دخول الفا على كل
منهما فالعلية انما تفهم بالنظر والاستدلال فاذا دخلت على الحكم الواقع بعد الوصف الصالح للعلية

ظهر بالتأمل ان ترتبه على الوصف باعتبار باعثية الوصف ونفعه المقلي عليه وفي العكس ظهر بالتأمل ان تأخر الوصف باعتبار تأخره الخارجي فالعلية بحسب الذهن والخارج انا تبهم بطريق الاستدلال لا بوضع الفا لها والي ما قلنا اشار بقوله **تقدم فيهما** اي التقدم العقلي والتأخر الخارجي **فيهما** اي في الفا عند دخولها علي العلة والحكم **واذن** اي واذا كان فهم العلية بملاحظة التقدم والتأخر الخارجي المذكورين اي في الفا عند دخولها علي العلة والحكم والتأمل في معني الكلام **فلا دلالة لها** اي للفا وضعا **علي علية ما بعدها لما قبلها او علي حكميته** اي علي كون ما بعدها حكما شرع لعلية ما قبلها **بل انما** يدل علي احدهما **بخارج** عما وضع له الفا وهو الاستدلال المذكور **ودونه** اي هذا القسم **ذلك** اي دخوله اي الفا علي الحكم **في لفظ الراوي سها فسجد** عن عمران بن حصين ان النبي صلي الله عليه وسلم صلي بهم فسهي في صلاته فسجد سجدتي السهو **رواه ابو داود** ولا لدلالته علي العلية باعتبار ترتيب الحكم علي الوصف المستفاد من وضع الفا وكان هذا دون ما قبله **لاحتمال الغلط من الراوي في فهم السببية ولا ينفي** احتمال الغلط المنافي للظن بكون الاحتمال مرجوحا **الظهور** هذا **القسم** فيه **ليس لصريح** والقائل الآمدي والبيضاوي **كما في** قوله عليه السلام **انها** اي الهرة **ليست بنجسة انها من الطوافين** عليكم والطوافات وذكرها بصيغة التمريض يدل علي ان المختار دخولها في الصريح علي ما نقله المص **وابعد** عنهم **علي قولهم صريح** **و تنبيه** اخر لهذا التقسيم وهو **ترتيبه** اي الحكم **علي الوصف** الصالح لعليته **فيفهم لغة** لا وضعا بمعني ان من عرف اللغة يفهم **انه** اي الوصف علة **له** اي الحكم من الترتيب المذكور **والا** اي وان لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم **كان** ذلك الترتيب **مستبعدا** من العارف بمواقع التركيب **وهو** اي هذا القسم **ايما اللفظ** من قبيل المنطوق وقدمنا بيان اصطلاح الشافعية في الفصول المتعلقة بالمفرد **ولا يحضر** هذا ايما الشارع الا انه اي عدم كونه الوصف علة **فيه** اي في الشارع **ابعد** لكونه في غاية حكمه في المرجحية العليا وقد الف منه اعتبار المناسبات فتغلب من المقارنة في المناسب ظن الاعتبار وجعله علة **ولذا** اي ولكونه ابعد من الشارع **يجب فيه** اي في الوصف الذي هو علة **المناسبة** لذلك الحكم وقد مر تفسيرها **من الشارع** اي حال كونه صادرا منه **للقطع بحكمته** المستلزمة لرعاية التناسب بينهما لانها عبارة عن فعل الشي كما ينبغي عن السبكي انه اتفقنا علي انه لا يجب علي الله رعاية المصالح ولكن لا ينفي حكم الاحكام والمتكلمون من اهل السنة يقولون انه قد يفعل بحكمة وقد يفعل ولا حكمة قال وهو الحق انتهي واختار المص قول الفقهاء في هذا المقام لانه الاوجه وقد مر بلوغ فهم الشرائع الحكمة لا يستلزم عدمها الله الا ان ينال مرادهم من نفي الحكمة التي بينهما المعترك علي ان بعض ترك مراعاة الحكمة في بعض الاحكام كان ذلك تنبيها علي انه لا يجب عليه تعالى رعايتها ولك ان تقول هنا ايضا حكمة تتدبر **دون غيره** اي لا يجب المناسبة في الوصف الذي اذا صدر من غير الشارع لعدم القطع بحكمته **كاكرم الجاهل** اذا صدر من غير الشارع **و يعني بحقه** اي يحقق قابله وكان

هذا باعتبار الزمان السابق **ومنه** اي الايماء قوله صلي الله عليه وسلم **لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان** اذ فيه تنبيه علي ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه يشوش الفكر ويوجب اضطرابا ثم ان وجود الايما عند ذكر الوصف والحكم معا متفق عليه **فان ذكر الوصف فقط كاحل الله البيع** فان الوصف وهو حل البيع مذكور والحكم وهو الصحة غير مذكور بل مستنبط من الحل لانه لو لم يكن مفيدا لغايته وكان مباحا والبيع حرام **او ذكر الحكم فقط كاكثر** علي صنعة المجتهد منه كاشفة **لايما** اي التنكر اي كون العلة **…** اي موميا اليه عند ذكر احدهما فقط **علي عزها** من المستنبطة بلا ايما وحقه له في كونها جزء مبتدأ محذوف بقرينة ما بعده اعني ثلاثة مذاهب الاول **نعم** ايما بنا **علي ان الايما اقتران** للوصف بالحكم **مع ذكرهما** اي الوصف والحكم وفي الكلام مسامحة لان الايما والتنبيه ليس نفس الاقتران بل مفاده **او مع ذكر احدهما** وتقدير الاخر سواء كان المذكور الوصف او الحكم **والثاني لا** يكون ايما **علي انه** اي الايما انما يكون **مع ذكرهما** اي الحكم والوصف واذا لم يذكرا فلا اقتران والايما عند الاقتران **والثالث التفصيل فمع ذكر الوصف** ايما لا مع ذكر **الحكم لا** **فنعم** اي الوصف هو **المستلزم** للحكم **فذكره** اي الوصف **ذكره** اي الحكم **فيدل الحل علي الصحة** لما مر فان الايما بالاقتران والاقتران ذكرهما معا وذكر الوصف يستلزم لذكر الحكم واما ذكر الحكم وحده فلا يستلزم ذكر الوصف **مثال المتفق عليه** انه ايما قول الاعرابي للنبي صلي الله عليه وسلم **واقعت اهلي فقال** صلي الله عليه وسلم **كفر** في صحيح البخاري ان رجلا اتي النبي صلي الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت فقال ويحك قال وقعت علي اهلي في رمضان قال اعتق رقبة قال ما اجد قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال ما اجد الحديث قال الشارح هذا الذي ذكر المص رواه بالمعني قلت لعله جاء في بعض الروايات **والمستبعد فيه** اي في هذا الكلام **اخلا السوال عن جوابه** وذلك لان عرض الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها فلو لم يكن قوله كفر ذكرا للحكم جوابا له للزم اخلا السوال عن الجواب فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر **ومنع ما يجوز البيان عن وقته** اي وقت البيان المحتاج اليه **شرعي** جزاء لقوله منع الخ اي المنع المذكور حكم شرعي ولا يقع من الشارع ما هو ممنوع شرعا **والظاهر علية عين الوقاع** للاعتاق واخوته **وكونه** اي كون الحكم من الاعتاق وغيره **لا تضمنه** الوقاع من هتك حرمة الصوم مثلا كما ذكره صدر الشريعة **احتمال** غير ظاهر **وحذف بعض الصفات** التي لا مدخل لها في العلية **في مثله** اي مثل هذا النوع من الايما **واستبقاء الباقي يسمي تنقيح المناط** اي تلخيص ما ربط الشارع الحكم به عن الزوائد **في اصطلاح غير الحنفية كحذف اعرابيته** اي السائل في الخبر المذكور **والاهل** اي وكحذف كون المواقع اهلا اذ لا فرق في الاحكام بين كون المكلف اعرابيا او غيره وبين كون محل الوقاع اهلا له وان لا يكون اهلا فان الزنى بايجاب الكفارة اجدر **وتزيد الحنفية** علي الحذف المذكور اي حذف كون الفعل المفطر **كونه**

كونه

هذا

الظاهر لعدم الغلط صح

وقيل

وهو التحريم والف صح

العلل المستنبطة نحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لحديث رواه ابو حنيفة وغيره فان الحكم فيه مذكور وهو الشدة المطربة مستنبط منه فنفي كونه هنا اي كون العلة ايما اي موميا اليه عند ذكر احدهما فقط تقدم صح صح

اي حذف كون الفعل المفطر وقاعا اذ لا مدخل لخصوصه في العلية لما وانه لغيره في تفويت ركن
الصوم وهو الامساك الخاص فيبقي بعد حذف الزوايد كونه اي كون هذا الفعل اعني الوقاع
افسادا لصوم عمدا مشتهي فيكون المناط لوجوب الكفارة فتجب بعمد الاكل او الشرب لمشتهي كما يجب
بالعمد من الجماع ويسمي النظر في معرفة وجودها اي العلة علي التفصيل في آحاد الصور اي
في افرادها وموارد تحقق العلة بعد تعرفها اي معرفتها اجمالا في نفسها بنص كما في جهة القبلة فانها
مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالي وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون
هذه الجهة جهة القبلة مظنون او اجماع كالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة
بالاجماع واما عدالة شخص معين فمظنونة تعرف بالاجتهاد تحقيق المناط مفعول ثان للتسمية
ولا يختلف فيه لعله في تحقيق المناط وكونه مسلكا صحيحا لمعرفة وجود العلة فان النص او
الاجماع اذا دل تعرفها اجمالا وليس سوي النظر سبيل الي معرفة وجودها في الاحاد ككون
هذا الشاهد عدلا فيقبل قوله في الشهادة وهذا اي نفي الخلاف في وجود العدالة
في هذا المعين واما المتفق عليه انه طريق معرفة وجودها في الاحاد النظر المستجمع شرائط
الصحة والاكثر علي الاول اي القول بتنقيح المناط معتبر الا كثر لا يقول بالعام لا قطع بعدم ... بل يظن لكنه دون تحقيق المناط كما نقل عن الغزالي وغيره ويسمي النظر في تعرفها اي اثبات
العلة لحكم نص عليه او اجمع فقط اي لم ينص علي علته ولم يجمع بل انما عرفت باستخراج المجتهد
لها برأيه واجتهاده تخريج المناط كالنظر في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم الخمر وهذا
دون الاولين وقد انكره كثير من النافين وهو اي تخريج المناط اعم من الاخالة لانه يصدق علي
ما يثبت بالسبر وفي كلام بعض كابن الحاجب ما يفيد مساواتها اي الاخالة لتخريج المناط فانه
قال المناسبة والاخالة ويسمي تخريج المناط تعيين العلة بمجرد ابدا المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره
وعنه اي من تساويهما نشأ نسبة الحنفية اي اليهم نفيه اي نفي القول بتخريج المناط كما في
البديع من انهم يقولون لا اخالة لان علية الوصف لحكم شرعي امر شرعي لا بد من اعتبار الشرع له بنص
او اجماع واعتذر بعض الحنفية عن عدم ذكرهم اي الحنفية تنقيح المناط بان مرجعه الي النص او الاجماع
اما المناسبة فذكرها يغني عن ذكره وابدا الملهم ذلك لا اعتذار يقبل ولا شك ان قبول معني
تنقيح المناط واجب علي كل مجتهد حنفي وغيره والا اي وان لم يقبل معناه يبق الحكم في موضع وجود العلة
فيمتنع وجوب الكفارة علي غير الاعرابي علي من جامع في رمضان عن اهله لعدم حذف الزوايد
من الصفات التي لا مدخل لها في العلية غير ان الحنفية لم يضعوا له اي لما يسمي تنقيح المناط اسما
اصطلاحيا كما لم يضعوا المنفرد للامعني لمعني واحد فقط كما وضعوا المشترك لما وضع لمعان
ولم يضعوا تخريج المناط وتحقيقه اي ولم يطلقوا تحقيق المناط مع العمل بمعاني الجمل وكون مرجع
الاستدلال اذا في تنقيح المناط النص اي كون مرجعه النص عند الشيخ فان حذف الزوايد عن المناط

المنصوص

المنصوص يرجع الي خلاصة النص لا يصلح علة لعدم الوضع كما يفيده اعتذار صدر الشريعة وذكر ان التنقيح
نوع تخصيص بين به حقيقة المناط المنصوص ما يستحق لانه وضع له اسم خاص بل ذلك اي عدم الوضع
راجع الي الاختيار لذلك فان الانسان مخير في مثل ذلك لا يجب عليه الوضع ووجه الاختيار الاحتراز
من كثرة الاصطلاح مع العلم بالمسمي بموجب العمل به ونظم اي اشتمل النص الايماء اقتران الحكم بوصف لو
لم يكن هو اي ذلك الوصف او نظيره اي الوصف علة لذلك الحكم كان ذلك الاقتران بعيدا اشد
مثيل الثاني اي النظير بقوله صلي الله عليه وسلم وقد سالته الخثعمية عن وفاة ابيها
وعليه الحج احج عنها عنه ومقول قوله صلي الله عليه وسلم ارايت لو كان علي ابيك دين فقضيته
الي آخره عن مطابق لان النظير دين العباد والمسؤول دين العباد العلة لانه نفس الاصل ودين الله
الشرع بل العلة للحكم الذي هو سقوط ما في الذمة بفعل المتبرع كونه اي المقضي دينا وذكره
اي الشارع دين العباد ليظهر ان المشترك مما بينهما وهو الدين المطلق علة وتقدم التمثيل به
اي بهذا الحديث للحنفية للعلة الواقعة حكما شرعيا ولذلك اي ولان ذكر الشارع اياه لظهور كون
المشترك علة يسمي مثله تنبيها علي اصل القياس وهو الدين المشترك بينهما وبقوله صلي الله عليه وسلم
معطوف علي المصدر المجرور في قوله ويقدم التمثيل به وعطفه الشارح علي بقوله فسالته فيكون
التقدير تمثيل الثاني بقوله لعمر فاحتاج الي الحذف لان ما هو جزء في جانب المعطوف عليه وهو
عن مطابق لا يصلح للجزئية هنا وهو ظاهر وما ذكرنا مع قربه غير محوج الي الحذف وكانه عدل عنه
لعدم اشتماله كما في قوله للحنفية الخ وانت خبير بانه لا يضر في العطف لجواز ان يختص المعطوف عليه
ببعض القيد وعند وجود القرينة لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم بلا انزال هل تفسد
الصوم ومقول قوله صلي الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يفسد فان قلت ذكر
تقدم التمثيل بحديث الخثعمية تقريب تمثيل ان فيه نظير الوصف به فما تقريب ذكر تقدم التمثيل
بحديث عمر قلت بقرينة كونه من التنبيه علي اصل القياس وانما تقدم التمثيل به في بحث اعتبار
الشارع العلة وقيل ليس هذا المثال منه اي من التنبيه علي اصل القياس اذ لا يناسب كونه اي
التمضمض بلا مفسدة لا افساد الصوم لانه مقدمة الشرب والشرب من مفسداته غير مفضية الي
الافساد لعدم افساده بالمضمضة عدم الفساد يصلح بقوله لا يناسب بعينه ان المضمضة لا مناسبة
بينها وبين عدم الفساد بسبب كونها مقدمة الفساد وان لم تكن مفضية اليه والعلة يجب ان تكون
مناسبة للحكم بل انما يناسب عدم الافساد مناسبة مسوغة للعلية وجود ما يمنع منه اي من
الافساد والتمضمض ليس كذلك لان نسبته الي الافساد وعدمه علي السوية واليه اشار بقوله
ووجود ما يتفق معه اي الفساد تارة ولا يتفق معه اخري لا يلزم علة اي وجود امر كذلك
لا يلزم علة عدم الفساد فانما هو اي النظير المذكور نقض لوهمه اي نقض عمر رضي الله عنه علية
الافساد ومنه اي الايماء ان يفرق بين حكمين بذكر صفتين كللراجل سهم وللفارس سهمان فان

الفرق بين الحكمين من حيث العددية في مثل هذا المقام اعني عند وجود ما يقتضي عدم الفرق ككون
الراجل والفارس متساويين في اصل الجهاد بذكر وصفين هما الراجلية والفارسية مشيرين
الى وجه الفرق بين الموصوفين في الحكم اي الى ان علة الفرق بين الحكمين الوصفان المذكوران او
بذكر احدهما اي احد الوصفين فقط كلا يرث القاتل فانه لم يذكر الوصف الاخر وهو عدم القتل
لكنه يفهم بقرينة المقابلة تخصيص القاتل بالمنع من الارث بعد ثبوت عمومه اي الارث له ولغيره
يشعر بان علة المنع القتل فالتفريق بين منع الارث والارث بوصف القتل المذكور في منع الارث
لو لم يكن لعلية القتل لمنع الارث كان بعيدا او يفرق بينهما في ضمن غاية كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن فانه فرق بين منع القربان واباحته المفهومة من ذكر الغاية المدلول عليها بقوله
تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بذكر الغاية وهو الطهر فلو لم يكن لعلية الطهر للجواز كان بعيدا او في
ضمن استثناء كقوله عليه الصلاة والسلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم وفي لفظ فاذا
اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم نعلم ما بهذا اللفظ ايضا والا فهو نقل بالمعنى فالتفريق بين
منع بيع الجنس بجنسه متفاضلا وبين جوازه مع غير جنسه لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز كان بعيدا
ثم هذا المثال مما نحن فيه لو لم تكن اي لم توجد الفا داخلة على الحكم لانه من قبيل الصريح كقوله
تعالى فاقطعوا ايديهما على ما قيل وهو بحث وذكر في اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء
ثلاثة مذاهب الاول نعم يشترط للاجماع الفقها على لزوم الحكمة في الاحكام ولان الغالب في الاحكام
التعليل بالعلل المناسبة فانها اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيلحق بالاعم الاغلب والثاني لا
يشترط لان العلية تفهم بدونها والثالث المختار لابن الحاجب وغيره ان فهم التعليل من المناسبة
كما في لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت معنى الاشتراط اي اللزوم وعدم التحقق بدون
المناسبة والا اي وان لم يفهم التعليل من المناسبة بل بغيرها من الطرق فلا يشترط لان التعليل يفهم
من غيرها فلا حاجة اليها قال المحقق التفتازاني ولا يخفى ضعف هذا فان وجود ما يفهم منه العلية
لا يقتضي عدم اشتراط امر اخر لصحة العلية واعتبارها في باب القياس قيل وانما يصح عدم الاشتراط
اذا اريد بالمناسبة ظهورها عند النظار والا فلا بد منها اي المناسبة في العلة الباعثة التي
لا تتحقق بدونها بخلاف الامارة المجردة عن الباعثية قال المص وانت تعلم ان الغرض انها اي العلة
علمت من ايما النص فكيف يتصل الى ان يعلم العلة بالمناسبة يعني فقط فتشترط المناسبة
او نعلم انها اي المناسبة فلا يشترط والمسلك السابع السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الموجودة في الاصل الصالحة للعلية ظاهرا في عدد ويكفي المستدل المناظر عند منعه اي منع حصرها
ان يقول بحثت فلم اجد ما يصلح للعلية غيرها لان الظاهر انها لو كانت لما خفيت على المجتهد الباحث
او يقول الاصل في الاشياء العدم فالاصل عدم غير الاوصاف التي وجدتها فلا يعدل عنه
الا عند قيام دليل الوجود ولا دليل ثم حذف بعضها اي الاوصاف المحصورة وهو هنا سوى الذي

كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون اي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فتفريقه بين لزوم النصف وعدمه في ضمن الاستثناء لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا او في ضمن شرط صح صح

ظن عليته فيتعين الباقي بعد الحذف للعلية وظهر ان السبر اختبار الوصف هل يصلح للعلية او لا
والتقسيم هو ان العلة اما كذا واما كذا فلما انه كان للتقسيم تقدم التقسيم في اللفظ لتقدمه
في الخارج الا ان اللقب وقع هكذا ولو ابدى المعترض وصفا اخر فالمختار انه لا ينقطع المستدل
بل عليه دفعه بابطال التعليل به الا ان لم يبطله اي المستدل لكن المبدي علة وصلاحيته لها
فانه يلزم الانقطاع ح واما انه لا ينقطع بمجرد منع الحصر معترضا بسنده لانه اي المستدل لم
يدع الحصر قطعا فيجيء احتمال وصف اخر لا يضره ويكفيه اي المستدل عند المنع المذكور علمته ولم ادخله
في الحصر لعدم صلاحيته للعلية لكنه او قيل ينقطع المستدل بمجرد ابداء المعترض وصفا زايدا لانه ثم
ظهر بطلان حصره وقد عرفت جوابه وطرق الحذف بيان الغائه اي المحذوف ثم بين كيفية الالغاء
بقوله بثبوت الحكم بالباقي بعد الحذف من الاوصاف المحصورة فقط في محل بان يوجد الحكم في محل
لا يوجد فيه سوى الباقي من تلك الاوصاف فلزم من ثبوته بالباقي فقط في ذلك المحل استقلاله
اي استقلال الباقي في العلية والا لم يثبت الحكم معه وعدم ظهور الملغي في العلة اي عدم مدخليته
والا اي وان لم يكن بيان الالغا بثبوت الحكم بالباقي فقط بل بان يقال لو كان المحذوف علة لانتفى
الحكم عند انتفائه وحيث لم ينتف عند انتفائه لم يكن علة فهو اي مرجع بيان الالغا المبين بهذا
الطريق العكس المعتبر فيما سبق بانتفاء الحكم لانتفاء الوصف وقد عرفت انه مبني على منع تعدد العلة
المستقلة كما ذهب اليه قوم والمختار جوازه فلا يشترط الانعكاس في العلة غير انه
اي المحل الذي يثبت فيه الحكم بالباقي فقط اصل اخر لاطلاق الفرع غير الاصل الذي فيه الباقي
مع غيره من تلك الاوصاف فانتقاض عليه اي على الاصل الاخر منتقض لانه يسقط من الاسقاط
مؤنة الحذف اي الالغا سوى الوصف الذي ادعى عليته لانه لم يوجد في هذا الاصل غيره
بخلاف الاصل الذي هو فيه مع غيره فلا بد من الالغا فيه كما اذا استدل على ربوية الذرة
قياسا على البر الذي فيه الطعم والقوت والكيل فلا يتعين احدها للعلية الا بالغا ما عداه بخلاف
ما اذا قيس بالملح الذي ليس فيه سوى الكيل فانه يتعين للعلية فيه مؤنة الحذف والالغا وبعد
انا اي المعارضة بابداء الاصل الاخر وادعائه ذلك للاصالة يسقط مؤنة الحذف والالغا
مشاحة اي مضايقة ومناقشة لتطبيقه ثبوت الحكم بكل من الاصلين بلا تفاوت قد تكون
اوصافه اي اوصاف الاصل الاخر كالملح اكثر من الاصل الاول كالبر فيلزم ان يكون مؤنة
الحذف اكثر وكونه بالجر عطفا على المجرور في قوله بثبوت الحكم اي ويكون المحذوف مما علم
الغاؤه في الشرع مطلقا اي في جميع الاحكام كالاختلاف في الطول والقصر والسواد والبياض
الى غير ذلك او بكونه مما علم الغاؤه في ذلك الحكم المبحوث عنه وان اعتبر في غيره كالذكورة والانوثة
في احكام العتق فانه قد اعتبر الاختلاف فيها في الشهادة والقضا والامامة الصغرى
والكبرى والارث وان لا يظهر له اي للمستدل معطوف ايضا على المجرور المذكور وال

معتد به يعني بيان الالغا بان لا يظهر له مناسبة بين المحذوف وبين الحكم بعد البحث عنها ويكفي له ان
يقول بحثت عن المناسبة فلم اجدها فلكونه مجتهدا يعتمد على بحثه فعدم وجدانه دليل العدم
ولعدالته يصدق ولا سبيل الى معرفة عدم وجدانه الا باخباره فان قال المعترض انا في كذلك
اي بحثت عن مناسب لا بحثت فلم اجد له مناسبة تعارضا اي وصف المستدل ووصف المعترض
لانهما مجتهدان عدل ووجب على المستدل الترجيح لوصفه الحاصل من سبره على الوصف الحاصل
من سبر المعترض وهذا لانه في مقام المناظرة والا فالمجتهد يجب عليه العمل بظنه وان كان ناظر
عينه في نفس الامر وانما لم يجب على المعلل بيان المناسبة اذ لو وجب بيانها على المعلل
انتقل من طريق السبر الى الاخالة اذ هي تعيين العلة بابداء المناسبة وهو انقطاع وقد يقال
للمعلل حاله اي المعلل بحقيقة المعارضة من المعترض فكانه اي التعليل ابتدا عن التعليل
الاول فلا يضر ذلك الانتقال وانهدا اي هذه الطريقة اعني عدم الانتقال من مسلك الى مسلك
اخر طريقة بالمنتهى صالحا غير ضرورية فان انتقل من السبر الى الاخالة فله ذلك ولا يعد ذلك انقطاعا
كما سنذكره المصنف في فصل الاسولة وله اي للمعلل ان يرجح وصفه الحاصل من سبره بالتعدي
اذا كان وصف المعترض قاصرا على الاصل والمتعدي يرجح عليه والقاصر مختلف فيه او بيان المتعدي
اكثر فايدة كما اشار اليه بقوله وكثرة الفايدة فهذا محل الترجيح المذكور ويمكن ان يكون اشارة
الى مرجح اخر وذلك بان يكون متحققا في محال متعددة من الاصول والفروع فتستنبط منه
اثنية متعددة واحكام كثيرة فان قلت علم بما ذكر من عدم ظهور المناسبة من طريق الحذف
حتى لو قال المعترض ان المستبقي كذلك يتحقق المعارضة فيحتاج المعلل الى الترجيح اشتراط
مناسبته اي الوصف المستبقي فلم تتفق الحنفية مع الشافعية وغيرهم على قبوله اي
قبول هذا الطريق بعد اشتراط المناسبة فيه قلت يجب على اصولهم اي الحنفية تقبله اي التي
قبول هذا الطريق وان رضيه الجصاص والمرغيناني منهم دفع لما يتجه من انه كيف يجب على اصولهم
تقبله مع اختيار الشيخين المذكورين اياه وهو كال معرفتهما اصولهم وحاصله ان البرهان اذا قام
على وجوب تقبله على اصولهم نحكم بموجب البرهان وان كان مرضيهما خلافه فلعلهما غفلا عن تلك
تلك الاصول او غفلا عن هو موجبها الى غير ذلك لان الباقي بعد نفي غيره اي بعد حذف غيرها لكنه
من الاوصاف لم يثبت اعتباره شرعا بظهور التاثير وهو ظهور تاثير الوصف شرعا اعني اعتبار
عليته جنسه او عينه في جنس الحكم او عينه كانه اراد بالتاثير تاثير الوصف الخ والا يلزم التكرار
والملايمة تفريع بما علم ضمنا مما مر من ان التاثير يستلزم المناسبة ويسمى بالملايمة فالحاصل
ان الحنفية انما اشترطت بالمعنى المذكور في العلة والحاصل بالسبر وان اعتبر فيه المناسب
مناسب لان التاثير المذكور بمجرد المناسبة لا يزيد على الاخالة وهي غير معتبرة عندهم فلذا
اي فلما ذكرنا من لزوم التاثير رده اي رجع الحاصل بالسبر من قبل من ناظرهم اي الحنفية

الي

الي النص والاجماع قال التاظر المذكور او المناسبة قال الشيخ شمس الدين الفناري في فصول البدايع انما
لم يذكره في جامع محققطرينا واستعمالهم اياه كثيرا لان مالم ينته التحقيق الى احد الثلاثة من
النص والاجماع او المناسبة والتاثير انتهى وفيه نظر لان كلامه يدل على انه رده الى كل واحد من
الثلاثة يستدعي منزله وليس كذلك اذ تبين انها اي المناسبة الحاصلة في المستبقي من اوصاف
السبر لا تستلزم التاثير فان المراد المناسبة مع التاثير كما يفهم من عبارة الشيخ المذكور في الرد
اليها وان اراد ما هو اعم لا يفيد عند الحنفية لاعتبارهم التاثير كما مر غير مرة وشرطه اي الناظر
المذكور في بيان الحصر اي حصرها يمكن ان يكون علة من اوصاف السبر في المستبقي ان ثبت فلذلك
المراد المناسبة مع التاثير عدم علية غير المستبقي بالاجماع او النص فلذلك ثبت انه مفعول شرطه
وحده فقوله لا يوجب كونها اي كون علية المستبقي ثابتة بالاجماع او النص الا مع ضميمة اخرى
من القطع بالحذف والحصر اي مجرد ثبوت عدم علية غير المستبقي لا يستلزم عليته لجواز ان لا يكون
المستبقي ايضا علة نعم اذا انضم اليه الاجماع على ان الصالح للعلية مطلقا منحصر في هذه الاوصاف
راجع ايضا على ان ما عدا المستبقي محذوف ملغى ثم يثبت اجماعا علية المستبقي لان الحكم لا يكون
بلا علة على ما مر وليس القطع المذكور بلازم الشافعية اي عند الشافعية القايلين بحجيته وكنا
عند من وافقهم فيه بل ربيته اي ثبوت العلية للمستبقي وفي بعض النسخ فرتبته الاخالة اي رتبة
الاخالة لان الخلاف فيه ثابت كما هو ثابت في الاخالة والمسلك الخامس الدوران ويسمى الطرد والعكس
اختلفوا فيه هل هو مسلك صحيح ام لا فنفاه اي نفى كونه مسلكا صحيحا للعلية الحنفية وتحقق الاشاعرة
كابن السمعاني والغزالي والامدي وابن الحاجب والاكثر قالوا نعم هو مسلك صحيح ثم اختلف
القايلون بصحته هل يفيد القطع او الظن قيل يفيد ظنا بالعلية قال الامام الرازي وعزاه ابي الا
الشافعية وعليه جمهور الجدليين وقيل يفيد قطعا وهو معزو الى بعض المعتزلة وشرط بعضهم
لاعتباره اي الدوران قيام النص الدال على الحكم في حالي وجود الوصف وعدمه والحكم لا يضاف
الى النص بل الى النص كالوضوء وجب للقيام الى الصلاة حال كون القائم محدثا فلم يجب له اي
للقيام دونه اي دون الحدث فوجوب الوضوء يعلل بالحدث دائر معه وجودا وعدما والنص
وهو القيام الى الصلاة قائم اي موجود في حال وجود الحدث وعدمه من غير ان يضاف الحكم
اليه لانه اذا قام اليها محدثا يجب الوضوء للحدث لا للقيام اليها واذا قام اليها غير محدث لا يجب
وذلك لان الجزاء وهو الامر بالغسل لازم للشرط وهو القيام الى الصلاة وانما شرط هذا الاعتبار
الدوران لانه عند كون الحكم دائرا مع الوصف وجودا وعدما وعدم كونه مضافا الى النص حال
وجود الوصف وعدمه لا يظهر علية الوصف كالقضاء حال كون القاضي غضبانا بلا اشتغال
بالحاجة النفس وهي قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان
البعض من التعارض حال الغضب قائم في حالي وجود الوصف اي شغل البال وعدمه والحكم

وجب ومقتضيا النصا اي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فالاية الوجوب
اي وجوب الوضوء على القايم الى الصلاة لعدم الحدث كما مقتضاه وجوبه
على القايم اليها معه اي مع الحدث

دائر مع عدم شغل البال وجودا وعدما فاذا كان غضبان غير مشغول البال يجوز قضاه واذا كان
مشغول البال بغير غضب بل بجوع او عطش مفرط او وجع شديدا وبعد افهة الغضبي لا يجوز
قضاه وهذا الحاكم فلم ان الحكم لا يضاف الي النص لان مقتضاه ان لا يقضي في الغضب ويقضي في غير الغضب
اما لطريق المفهوم عند القائل به واما لا باحة الاصلية او باطلاق النصوص عند عدمه ولا دليل
اي لا نتفاء الشرط علي اعتبار هذا الشرط عن الوجود اي عن وجود ما شرطه في هذين النصين لو ثبت
نعلم ان الوجود لا يستلزم الاشتراط وقد منع وجود الشرط المذكور فيهما اي بتمييز وجود ما شرط في
هذين النصين بان مراده تعالي والله اعلم بمراده اذا اردتم القيام الي الصلاة وانتم محدثون كما هو
ماثور عن ابن عباس ومنصوص في التيمم وضعف بدله وهو البدل لا يفارق الاصل في مثله والا لم يكن بدلا بل
كان واجبا ابتداء علي ما قالوا وبان الشاغل للقلب لازم للغضب فلا يوجد الغضب بدونه فلم يوجد
جواز القضاء فيما النص فالنص محمول علي ظاهره ولا نسلم ان في حكم هذا النص صل القضاء عند عدم
الغضب اما عندنا فلعدم المفهوم واما عند القائل به فيشترط عدم التساوي بين المنطوق والمفهوم ومع
شغل القلب بغير الغضب مما ذكر من الاسباب فالتساوي بينهما موجود الثالث لكون الدوران سلكا صحيحا
فالوا تحقق انتفاءها اي العلية مع وجوده اي الدوران في المتضايفين كالابوة والبنوة والفوقية
والتحتية فانه كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وكلما انتفي انتفي ولا علية ولا معلولية بينهما اتفاقا وفي
غيرهما اي المتضايفين كالخمر مع رائحة المسكر المخصوص به فانهما يدور معها الحكم ولا اصل بان يثبت
والاصل عدم علية الشبه او السبر بان يحصر الاوصاف وينفي ما عدا المدار حتي يخرج كون المدار علة عنه
اي عن شيء ثم بالدوران ويدفع هذا الدليل بانه اي انتفاء العلية فيما ذكر من المتضايفين
وغيرهما لمانع من العلية لا تنفيه فربما تخلف لمانع عن قادح فلا ينفي انتفاها لمانع ظنها
اي العلية اذا تجرد المدار عنه اي عن المانع والكلام فيه اي فيما تجرد عن المانع قال الغزالي من المنافي
الدوران عبارة عن اطراد الوصف وانعكاسه ولا يفيد شيء منهما العلية اذ الاطراد حاصله عدم
النقض وان لا يوجد الوصف في صورة بدون الحكم والنقض من جملة مفسدات العلة وانتفاء
المفسدات كلها لا يكفي في صحة العلية فضلا عن انتفاء واحد منها اذ عدم المانع وحده لا يصلح علة فتفسير
ذاتي المقتضي للعلة اولا كما يقال ثبت العرش ثم انقش فلا بد اولا من بيان وجود المقتضي ثم
بيان عدم المانع واما الانعكاس فليس شرطا لها اي للعلة ولا لازما لها في الشرح العضدي من ان في
العلة الانعكاس وهو انه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترط اصحابنا والحق انه مبني علي جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه اذا جاز ذلك صح ان ينتفي الوصف ولا ينتفي الحكم لوجود وصف
الاخر اجيب عن احتجاج الغزالي بانه المدعي اثبات العلية بالمجموع المركب من الاطراد والانعكاس
لا ببعضه اي لا بكل واحد منهما حتي يكون لهيئة الاجتماع تاثير كل واحد القاطعون
اي القائلون بان الدوران يفيد العلية قطعا قالوا اذا وقع الدوران اي تحقق وعلم انتفاؤها

وجودا او عدما ولست الداعي العلة للحرمة ولو التفت الي نفي غيره اي عن المدار من الاوصاف
التي لا يدور معها ص ح

المبنية في التضايف اي المانع الذي هو المعية المنافية لتقدم احدهما علي الاخر فانهما يوجدان معا
ذهنا وخارجا وفيه ان المعية الزمانية لا تنافي التقدم الذاتي وعلي انتفاء مانع عدم التاثير كالشرط
المساوي فان الشرط عبارة عن عبارته لا تاثير له وقيد بالتساوي ليتحقق الطرد اعني الدوران وجودا
اذ مع الاعم لا يلزم وجود المشروط وعلي انتفاء مانع التأخر الكائن في المعلولية فان وصف التأخر لازم
للمعلولية مانع عن كونه علة قطع بها اي بالعلية جواب للشرط المتقدم للعادة المستمرة فيمن تكرر دوران
غضبه عن اسم حتي علم من لا اهلية فيه للنظر كالصبيان يعني اذا دعي شخص باسم مغضب فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم بالضرورة ان ذلك سبب الغضب حتي ان من لا يتاتي منه النظر كالاطفال
يعلمون ذلك ويتبعونه في الدروب فيقصدون اغضابه فيدعونه به ولولا انه ضروري لما علموه
فهذه العادة المستمرة تقضي بافادة الدوران العلم بسببية المدار للدائر ونرمه قطعا فان قيل
لا موجب فيها لحصول العلم المذكور سوي الدوران اجيب بان النزاع انما هو في حصول
العلم بمجرده اي الدوران والظن بالعلية انما يحصل في المثال المذكور عنده اي عند الدوران
حال كونه منضما مع غيره اي الدوران من التكرر بيان للغير لا مع عدمه اي عدم غير المدار اي
بعدم وجدانه اي الغير مع وقوع البحث والتفتيش عنه اي عن الغير كما ذكر في الشرح العضدي
في تقرير الجواب من قوله الجواب محل النزاع ليس هو حصول العلم به بل حصوله بمجرده وذلك فيما
ذكرتم من المثال لم اذ لولا انتفاء غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما ان الاصل عدمه لما ظن
انتهي فعلم ان الظن انما يحصل بمساعدة الغير لا بمجرده فضلا عن حصول العلم بمجرده وانما حصل التكرر
في الدوران لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم ولا شك ان تكرر الوجود مع الوجود
امر زائد علي اصل الوجود مع الوجود ولا شك ان انضمام اصل واحد في البيه في الدلالة علي العلية
ادخل في نفي الاستقلال فيهما من انضمام امر عدمي اليه دفع هذا الجواب بانه اي انكار حصول العلم بالدوران
في مثل ما ذكر ادخل في نفي الاستقلال فيهما من انضمام امر عدمي اليه الكار وهذا الجواب انكار
للضروريات اي البديهيات ويقدح في التجريبيات فان الاطفال يقطعون به اي بكونه مفيدا للعلية بلا
اهلية استدلال فلا يخفي عليك ان المجيب لا ينكر اصل حصول العلم بالعلية بل ينكر حصوله بمجرد
الدوران فلا يلزم عليه انكار الضروريات فتدبر ويجاب عن هذا الدفع بان مثله اي الدوران
يصلح لاثبات العلية لغير الاحكام الشرعية المبنية علي المصالح وهي العقليات فانها لا تختلف باختلاف
الزمان والمكان اما هي اي الاحكام الشرعية فلا بد في بيان عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع
وقد سبق ان المناسبة عندنا تستلزم التاثير وحاصله اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم
او نوعه والاعتبار من الشارع عبارة عما ذكر وكلمة او للتنويع في التعبير اذ في القول باثبات العلة
بالطرد فتح باب الجهل انتهي بذكر الطرد لانه العمدة في الدوران او لان العكس لا يعتبر في العلة لما
مر من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين واما كونه فتح باب للجهال فلان العلم عبارة عما يوضح من الشارع

او من العقل بالبرهان القطعي ولا يتحقق شي منهما في الطرد ويجوز فيه وجود المعارض والمناقض وبالجملة
يحتمل ان لا يعتبر عليه الدلالة الشرع اصلا لا قويا ولا ضعيفا وفتح باب التحكم في الشرع وهو نوع استهتار بقواعد
الدين وتطريق لكل قايل ان يتمسك بما اراد في الاحكام الشرعية الي غير ذلك وهذا الجواب دفع لحجة القايل
من قبل الحنفي فانه يعتبر في العلة المناسبة والاعتبار من الشارع وقيل اي الحجة من مناسبة ان يريد
بالمناسبة المخصوصة اي المناسب المقبول اجماعا اي مناسبة المناسب الذي قبل اجماعا وهو اي المناسب
المقبول اجماعا الضروري اي الوصف المشتمل على مصلحة ضرورية لم يهمل في ملة كحفظ النفس او الحاجي
اي المشتمل على مصلحة حاجية دون الاولى كالبيع والاجارة وقد مر بيانهما لا من قبل الشافعي لانه اي
الشافعي لا يمتنع ان يشترط طريقا للعلية اي لاثباتها وجب فيها اي في تلك الطريق ظهور المناسبة
كالسبر والدوران وانما قال لا يجب فيها ظهورها لانه قد تظهر فيها لكنه غير لازم وان شرطها اي
الشافعي المناسبة في نفس الامر يعني لم يصرح بالاشتراط لكنه لزم عليه في نفس الامر على معنى انه اي
تعليله في موارده يدل على ثبوتها اي المناسبة بينهما في نفس الامر وقد تخلف اي يقع الاختلاف
بناء اي في ثبوتها كما في الدوران وقيل منشا الخلاف فيه اي في افادة الدوران العلية عدم اخذ قيد
صلاحية الوصف للعلية اما معه اي مع ذلك القيد وهو اي القيد المذكور مراد للقايل بافادة
الدوران العلية فلا خفاء في حصول ظن عليته اي الوصف المدار بعد تحقق القيد المذكور بالدوران
بخلاف ما اذا لم يظهر فيه اي في المدار مناسبة كالرايحة اي رايحة المسكر وظن عليتها للتحريم
فانه غير معول لعدم ظهور المناسبة بينها وبين التحريم على وجه يقتضي عليتها له واما الشبه المعدود
من المسالك للعلة عند الشافعي فليس من المسالك في نفس الامر لانها اي المسالك انما هي المثبتة
لعلية الوصف للحكم والشبه يثبت عليته بها اي بالمسالك وقد اختلف عباراتهم في تفسيره واقتصر
المص ما لخص في الشرح العضدي فقال والمراد به هنا ما اي الوصف الذي مناسبته للحكم ليست
بذاته اي بالنظر الي ذات ذلك الوصف بل فمناسبته له بشبهه الوصف المناسب بذاته فانها
يقتضي الظن بعلية الحكم فيحتاج في اثبات عليته الي المثبت لما علم انه اذا قيل فيه وصف لم يثبت مناسبته
الا بدليل منفصل عنه فلا يصح انكاره اي انكار عليته الشبه بعد اثباته اي اثبات كونه علة بالدليل
غير انه لا يثبت كونه علة بالاخالة بل بها بالنص او الاجماع او السبر عند القايل به والا لو ثبت بالاخالة
ايضا كان الشبه المناسب المشهور وهو المناسب بذاته بل سبيها تقابل ثم بين مثاله بقوله كطهارة
بالرفع على الحكاية اي كان يقال في الحاق ازالة الخبث بازالة الحدث في تعين الماء ان ازالة الخبث طهارة
تراد للصلاة فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء فان طهارة تراد للصلاة لا يجزي فيه غير الماء فانه
كونها طهارة تراد للصلاة لان المناسبة بينه وبين تعين الماء ليست بذاته بل للشبه وهو الوضوء الذي
هو لازالة الحدث فان الشارع قد اعتبر فيه خصوصية الماء في الصلاة ومس المصحف والطواف
والملاقاة الشبه على الوضوء لكونه شبها به اذ ازالة الخبث شبه وازالة الحدث وهو الوضوء فشبه

سنة
به والكون المذكور مشترك بينهما واضافة الشبه بمعنى المشبه به اليه بادنى ملابسة واذا عرفت ان المناسبة
بينهما ليست لذاته بل لشبهه فلا بد من اثبات كون الوصف المذكور علة للحكم واليه اشار بقوله
فان اثبت باحد المسالك ان كونه طهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لزم فقوله انه مع اسمها
وخبرها فاعل ثبت واسمها كونه وقد اضيف الي اسمه وقوله تراد للصلاة خبر كونه وقوله يصح خبران
وقوله علة تعين الماء تمييز عن نسبة يصح الي ضميره اي يصح الكون المذكور من حيث عليته للتعيين
وقوله لزم جزاء الشرط اي لزم على ذلك التقدير اعتبار علية الكون المذكور والا اي وان لم يثبت باحد
المسالك ما ذكر لا يوجبه اي تعين الماء مجرد اعتباره اي اعتبار الشارع تعين الماء في ازالة الحدث
اي في الوضوء فان غايته اعتبار خصوص الماء فيه وهذا لا يستلزم ان يكون علة ذلك الاعتبار الكون
المذكور وعلى هذا اي على اشتراط ثبوت ذلك باحد المسالك مرجعه اي الشبه الي اثبات عليته
بصحة باحد المسالك وليس شيئا اخر فانتفى ما صرح به الآمدي وغيره من انه من مسالك العلة ونقل
الشارح تصريحهم بان المثبت لمناسبة الوصف الشبهي للحكم اعتبار الشارع اياه في بعض الصور باثبات
الحكم في محل وجود ذلك الوصف المذكور وهو كذلك ما لم يلتفت اليه بعد هذا البيان الواضح
لظهور ان ثبوت الحكم في محل وجود الوصف لا يستلزم عليته قالوا وظاهر مذهب الشافعي وعليه
اكثر اصحابه قبوله ولم يقبله اخرون منهم الباقلاني والصيرفي وابو اسحاق الشيرازي كاصحابنا وقد يقال
الشبه ايضا الاشبهية اخذ وصفين كائنين في فرع تردد ذلك الفرع بهما اي بسبب ذينك الوصفين
بين اصلين بحيث يمكن الحاق ذلك الفرع بكل منهما كالادمية والمالية فانهما وصفان كائنان في العبد المقتول
وقد تردد العبد المقتول بهما اي بالادمية والمالية بين الاصلين الانسان والفرس فان نظرنا
الي ادميته الحقناه بالانسان الحر واوجبنا على قاتله الدية غير ان الدية عند ابي حنيفة ومحمد قيمته
لا تزيد على عشرة الاف درهم الا عشرة وان نظرنا الي ماليته الحقناه بالفرس لا بالانسان الحر واوجبنا
عليه القيمة بالغة ما بلغت كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لكن العبد اشبه بالحر لانه مشاركه مع
الحر في الاوصاف والاحكام اكثر لكونه ناطقا قابلا للصناعات الي غير ذلك فالاشبهية في الحقيقة
للموصوف بالوصفين لكنه اضيف اليهما لانه احدهما سبب الاشبهية واعلم ان الحنفية ينسبون
الدوران لاهل الطرد وكذا السبر ينسبونه اليهم اذ يريدون اي الحنفية باهل الطرد من لا يشترط
ظهور التاثير في الوصف الذي يدعي عليته وعلمت في المرصد الاول انه اي التاثير عند الحنفية بيان
الملاءمة عندهم اي الشافعية فيه ان التاثير عند الحنفية اعم من الملاءمة لصدقه على ما سموه الشافعية
ايضا على ما مر فكانه اراد ان لا يتجاوز عن الملاءمة بعد الوصول على هذا اي على النفي وهي المذكور من
الطرد بالمعنى المذكور الاخالة لانها ابدا المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التاثير
ولا يريده اي كون المراد من الطرد عندهم ما ذكر نقض بحثهم اي الحنفية بان عامة اهل النظر ما لو
المناسبة الي الاحتجاج به اي بالطرد ومعلوم نقض بحثهم اي عامة اهل النظر بان علل الشرع لا بد فيها من

فلا يحتمل ان يريد وا بالطرد ما لا مناسبة فيه اصلا لانه خلاف ما اجمع عليه من لزوم المناسبة في الجملة
تعليق اهله اي الطرد عندهم اي الحنفية لا لما ذكرنا اي من انه لا يشترط ظهور التاثير الذي شرطه الحنفية
فلا اضيف حكم الشرع الى ما لا مناسبة له اصلا اي الى وصف لا مناسبة بينه وبين الحكم بجعله
علة له كالطول والقصر فانهما في غاية عدم المناسبة بحيث لا يضيف اليهما احد حكما من الاحكام ولهذا لا يجوز التعليل
باشالهما في الشرع في مذهب من المذاهب اصلا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد يعلل بها فالطرد
ما اي وصف لا مناسبة له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا اي لم يثبت اعتبار مناسبته بالاتفاق
بل اختلف في اعتبارها فمنهم من اعتبرها ومنهم من لم يعتبرها والخلاف فيما به الاعتبار فالحنفية
لبس ما به الاعتبار الا التاثير الذي هو الملائمة المعتبرة للشافعية بما مر وغيرهما بحذائهما والشافعية
تعتبر المناسبة بغيرها اي الملائمة ايضا ولا يختلف بصيغة المجهول في ان اي في اذا وضع امرا
لان يكون علامة دالة على حكم كالدلوك اي كوصف زوال الشمس عن وسطها علامة على الوجوب
اي وجوب الصلاة بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اضيفه ذلك الحكم اليه اي الى ما جعل علامة
عليه من غير توقف بشهرة كشهادة العلامة بل العلامة عندهم اشهر وتقسيمهم اي الحنفية الخارج عن
الحكم المتعلق بالحكم الى مؤثر فيه اي في الحكم ومفض اليه اي موصل الى الحكم بلا تاثير مما العلة
والسبب والا اي وان لم يكن الخارج مؤثرا ولا مفضيا اليه فان توقف عليه اي على الخارج الوجود
اي وجود الحكم فالشرط والا اي وان لم يتوقف عليه الوجود فان دل ذلك الخارج عليه اي على الحكم بان
يكون العلم به مستلزما للعلم بوجود الحكم فالعلامة قوله تقسيم مبتدا وما بعده متعلق به وخبره محذوف
بقرينة السابق والسياق يعني بنيه ما قلنا من ان العلامة ليست بعلة حقيقة ثم ذكر تقسيمهم هنا توطئة
لتفصيل كل واحد من هذه الاقسام وتقسيم الى اقسام سمي العلة كما اشار اليه بقوله فالعلة الحقيقية
وما يطلق عليه لفظ العلة بالاشتراك او المجاز تقدمت باقسامها في تتمة من المرصد الاول وهذا الذي
تشرع فيه تقسيمهم ما سواها اي العلة فالسبب يجب ان يكون العلة بينه اي بين السبب وبين
الحكم لانه لا بد له من علة مؤثرة فيه او موضوعة له والسبب طريق مفض اليه من غير تاثير فيه ووضع
له فاما ما تضاف العلة اليه اي الى السبب كالسوق للدابة المضاف اليه العلة وطؤها عطف بيان
للعلة اي وطي الدابة تلفا او عاما فالسوق سبب التلف وليس بعلة له لانه لم يوضع للتلف بل لسير
الدابة لا بارادته في طريق ترتيبا اي في التلف بل طريق مفض اليه والعلة المؤثرة وطي الدابة بقوائمها
فالسبب في معنى التلف اي اذا كان السبب فيه اي العلة فيما يرجع الى بدل المحل اي محل الحكم
وهو الاتلاف هنا يعني الضمان لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فعليه اي على السائق الدية اذا وطئت
انسانا فقتلته لانها بدل المحل والسوق وان جاز للحاجة اليه لكن بشرط السلامة والقصد ليس بشرط
الضمان في حقوق العباد والعجماء انما يكون فعلها جبارا اذا لم يكن لها قائد ولا سائق لا عليه حرمان
الارث ونحوه من الكفارات والقصاص لانها جزاء المباشرة والشهادة بالجر عطفا على السوق شاك اهـ

على بيان مناسبته او ملائمته لكنه اي ذلك ليس بعلة لان تعلق الحكم لا
مجاز الملك ركنه اباها في كونه علامة للحكم والعلة الحقيقية
انما هو الخطاب واصطلاحا ما شرع الحكم عنده لحصول مصلحة
واعلم ان الامارة في اصطلاح الحنفية ليست بشهرة العلامة
اي ليست مشهورة بظهورة كشهرة العلامة صح صح

اي لهذا السبب حكمها

السبب

السبب
المضاف اليه العلة للقصاص اي لوجوبه فان الشهادة لم توضع له اي للقصاص ولم تؤثر فيه بل هي
طريقه اي القصاص وعلته اي القصاص المتوسطة اي ما توسط بين الشهادة ووجوب القصاص
من فعل الفاعل المختار المباشر للقتل لكن فيه اي السبب الذي هو الشهادة معنى العلة
لانها اي الشهادة موجبة الى القتل بواسطة ايجابه على القاضي فيحكم بوجوبه و بواسطة اختيار
الولي اي ولي المقتول اياه اي القتل على العفو فان الاختيار دفع العذرة الحاصلة بالشهادة
فانها سلطنة عليه فلهم اي الشهود برجوعهم عن الشهادة الدية لانها بدل المحل لا
القصاص لانه اي القصاص جزاء المباشرة للقتل فان الجزاء يجب ان يكون مماثلا للفعل الملحق
له وعند الشافعي يقتص من الشهود حال الرجوع ان قالوا تعمدنا الكذب وعلمنا انه لم يخف
عليهم قبولهم اي قبول شهادتهم وان كانوا ممن يجوز ان يخفى عليه مثله لقرب عهدهم بالاسلام
فلنا عليه ولا يجب القصاص وعزروا ويجب دية مغلظة في اموالهم الا ان تصدقهم العاقلة فيكون
عليهم وانما يقتص منهم عنده لكونه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل كالمباشرة في ايجاب
القصاص ودفع في لد بان القصاص بالمماثلة ولم تثبت المماثلة ثابتة بين المباشر والمتسبب وان قوي
السبب وتاكد وفي الكشف والتحقيق قال القاضي الامام ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل
وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية
مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان انتهى ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يخلو عن شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فتامل ومنه اي السبب في معنى العلة وضع
الحجر في الطريق واشراع الجناح جنب الجناح روس الاخشاب التي تخرج من فوق البيت بعيدا لا
ذراعا او اكثر حتى يمشي عليه بعض بيت العلو واشاعه اظهاره واخراجه والحائط المائل بعد التقدم
اي ترك هدمه بعد ان مال الى الطريق او الى دار جاره بعد مطالبة بعض الناس او الجار نقضه
والوصاية اي كلا من هذه مثله اي مثل السبب في معنى العلة لتعديه في ايقاع الفعل السبب
للتلف لانه من السبب في معنى العلة لان العلة لا تضاف اليه لان سببية ترك هدم الحائط مثلا
لسقوطه رتبته سببية السقوط للتلاف واما لا تضاف العلة اليه اي السبب لكونها اي العلة
فعلا اختياريا كدلالة السارق اي كدلالة شخص سارقا على مال الغير ليسرقه فالمتوسط سرقته العلة التي
هي فعل اختياري يباشره السارق فالحقيقي اي فهذا السبب يقال له السبب الحقيقي لتمحضه
في السببية من غير كونه في معنى العلة لعدم اضافتها اليه لتخلل الفعل الاختياري بينه وبين
الحكم فلا يضاف الحكم اليه اي الى السبب كما لا تضاف العلة اليه فلا يضمن دال السارق المسروق
لان الاتلاف مضاف الى فعل السارق لا الدال كما سنشير اليه ولا يشترك في الغنيمة الدال للمجاهدين
على حصن في دار الحرب بوصف طريقه لقطع نسبة الفعل وهو الاتلاف في الاول والاغتنام في
الثاني اليه اي الى السبب وهو الدلالة لتخلل اختيار المباشر بينه وبين الحكم فدلالته سبب محض قال
الشارح ثم لو ذهب معهم فدلهم على الحصن شركهم في الغنيمة دينه لا ان دلالته صارت سببا فيه معنى العلة ولا بعض

دافع السكين لصبي ليمسكها له فانه قتل الصبي بها نفسه لا يضمن لان قتل الصبي نفسه صادر باختياره غير مضاف الى الدفع
قال الشارح في تعليله لانه امره بالامساك لا بالاستعمال انتهى ولا يخفى ان هذا يفيد انه لو امره بالاستعمال
ضمن وتعليله لعدم الضمان بتخلل الفعل الاختياري بين هذا السبب وقتله نفسه يدل على عدم
ضمانه وان امره بالاستعمال لتخلل الفعل المذكور بين الامر والتلاف نعم عدم الضمان عند الامر بالامساك
دون الاستعمال اظهر بخلاف سقوطها اي بخلاف ما اذا دفعها اليه فامسكها فسقطت بلا قصد منه اي
من الصبي على وجهه فهلك فانه يضمن الدافع لعدم تخلل فعل اختياري من الصبي متوسط بين الدفع
والهلاك فالدفع سبب في معنى العلة التي هي السقوط لانها تضاف اليه ولم يتوسط بينهما
الا الامساك الذي هو حكم الدفع ولا يضمن القائل لغيره تزوجها اي هذه المرأة فانها حرة فتزوجها
واستولدها ثم ظهر انها امة لشخص قيمة الولد التي اداها الى ذلك الشخص لتخلل الفعل الاختياري
وهو العقد بين الاخبار والاستيلاد بخلاف تزويج الولي او الوكيل اي وليها او وكيلها بالشرط اي
بشرط انها حرة المغرور مفعول التزويج يعني المقدم على النكاح بناء على الشرط الذي ظهر خلافه
فانه يرجع الزوج بقيمة الولد الى الولي او الوكيل فان الشرط من الولي والوكيل بمنزلة قوله
انا ضامن بما لحقك بسبب هذا التزويج وقيل لان الاستيلاد حكم التزويج لكونه موضوعا لطلب
النسل وغيره فافهم ولا يلزم على هذه المسائل بطريق النقض ان يقال المودع والمحرم اذا دلا
سارقا وصائدا على الوديعة والصيد فسرق وصاد يضمنان اي المودع والمحرم المسروق وجزاء الصيد
وهما مسببان على صيغة الفاعل يعني فعلهما سبب محض لتخلل الفعل الاختياري بينه وبين الحكم
ثم علل عدم اللزوم بقوله لان ضمان المودع بترك الحفظ الملتزم بعقد الوديعة وهو مباشر
ما يخالف البراءة بدلالة السارق وضمان المحرم بازالة الامن عن الصيد فيه التزمه بالاحرام المتعدد
صفة الازالة بالقتل فعند بمنزلة الازالة بدلالة القاتل عليه ولذا قال جنوا اي كل واحد منهما مباشر
للجناية على الوديعة والصيد فضمانه بالمباشرة لا بالتسبب بخلاف غيرهما اي بخلاف الدلالة على صيد
الحرم والدال غير محرم فانه اذا قتله المدلول لا يضمن الدال لان امنه اي صيد الحرم بالمكان وهو
الحرم الامن الى اخر الدنيا ولم يزل امنه بالدلالة وكان سببا محضا بخلاف غيره اي غير صيد الحرم من صيود
الحرم فان امنه اي امن غيره بتواريه وتستره ببعده عن اعين الناس فالدال عليه اي على غير صيد
الحرم ازالة امنه وهو اي هذا السبب الذي هو ازالة الامن الجناية على احرامه يعني ان ازالة
الامن في غير صيد الحرم انما وجب لكونه جناية على الاحرام لا لانها ازالة الامن ايجاب الضمان في حق غير
المحرم ايضا ثم فسر الدلالة اصابت العلم في الغير فلزم عدم كون المدلول عالما بمكان الصيد قبل
الدلالة وان لا يكذب الدال فلو كان عالما او كذب لا يضمن الدال ويجب ايضا ان يتصل القتل بالدلالة
حتى لو اخذه بدلالته ثم انفلت ثم اخذه فقتله لم يضمن الدال لانتهاء دلالته بالانفلات وابتداء
بقوله فيما سبق المتعدية وصفا للازالة ونسوي التاخير بالضمان بالسعاية اي بان يسعى في هو غيره
بغير حق الى حاكم ظالم فيغرمه المال ظلما بخلاف القياس لتخلل الفعل الاختياري من الظالم وهو

الاحفظها بين الساعين وتلاف المال وانما افتينا استحسانا لغلبة السعاة بغير الحق الى الظلمة في زماننا
وبه ينبغي سد هذا الباب ونفتي بمثله ايجابا للافتاء بالضمان بخلاف القياس استحسانا لو غلب غصب الجبابرة
فانه على خلاف القياس لعدم كونها محرزة لتجددها والغصب اثبات اليد المبطلة وابطال اليد المحقة
وذكر في الاصول انه انما قال ينبغي الخ زجرا للغصبة عن ذلك ويقال لفظ السبب مجازا على المعلق
من تطليق واعتاق ونذر بها اي بشرط متعلق بالمعلق لا يريد المعلق كونها اي وجوده كان دخلت فانت
طالق او فلانة حرة او فعلي صيام سنة قبل وجود الشرط والتقييد بقيد لا يريد كونه موافق
لما قاله بعض الشراح من ان التعليق بشرط يريده مفض الى وجود الشرط المفضي الى الحكم وعلى اليمين
بالله بالنسبة الى الكفارة قبل الحنث اذ ليست المذكورات مفضية الى الوقوع في المعلقات والى الحنث
في اليمين اما الاول فلانه اراد بها المنع من الشرط احترازا عن الوقوع واما الثاني فلانها شرعت للبر
والبر انما يتحقق بعدم الحنث بل هي مانعة من الوقوع ومن الحنث وانما يكون سببا اي للمذكورات نوع افضا
الى الحكم في الجملة ولو كان ذلك الافضاء بعد حين عند تحقق الشرط والحنث وانما قال نوع افضاء لانه
لم يكن التعليق واليمين لما دفع شيء مما يتوقف على الشرط والحنث وان قيل ولان المرء حريص لما منع
فلا يخلو عن وجه فهي اي هذه المتعلقات واليمين سبب مجاز اي مجازي بتلك الرابطة يعني الافضاء
المذكور واذا وجد شرط المعلق صار المعلق به علة حقيقية للوقوع لثبوت فيه مع الاضافة اليه وايضا
به كالبيع للملك بخلاف التنجيز فيه معنى العلة لانه لم يوثر في المسبب وهو الحكم واذا اثر في علته اي علة الحكم
على ما عرفت في سوق اذا وطئت امتك فتقتلها فلم تتحقق حقيقة السببية في السبب بمعنى العلة بوجود
التاثير ولما اثر في نفس الحكم لا تستحق المعلق المجاز اي الذي هو سبب مجازا شبه العلة
الحقيقية من حيث الحكم عندهما اي الحنفية خلافا لزفر فانه لا يعتد بشبهه وثمرته اي الخلاف تظهر
في تنجيز الثلاث بعد تعليق بعضها او جميعها على شرط لم يوجد بعد يبطل تنجيزها التعليق عندهم
خلافا له حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ووجد المعلق عليه لا يقع المعلق عندهم ويقع عنده ومحل
اي هذه المسئلة طويلة في فقههم واليمين في الابطال وعدمه الاحتياج اي احتياج المعلق في البقاء الى بقاء
المحل لشبهه بالعلة الحقيقية وعدمه اي وعدم احتياج المعلق في البقاء الى بقاء المحل لعدمها اي عدم
شبهه شبه العلة الحقيقية للمعلق وانما قلنا بشبه العلة فيه لانه كاليمين بالله مشروع لتاكيد البر
المقرون بالجزاء ومن كونه بحيث اذا فات لزم الجزاء او الكفارة فالبر المؤكد مضمون بسبب هو التعليق
واليمين وهذا الثابت مضمون باللازم المذكور على الوصف الذي ذكر وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا
به له شبهة الثبوت فاللازم المذكور له شبهة الثبوت ومن ضرورة تحقق شبهة الثبوت لسببه التي
هي التعليق واليمين الا نرى ان وجوب رد العين ثبت بسبب الغصب مضمونا بالقيمة عند فواته ويصح
الابراء عن القيمة حال قيام العين وكذا الكفالة بها والرهن فلولا ان للقيمة شبهة الثبوت لما صح ذلك
وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا بد تستغني عن المحل كالحقيقة وقال زفر ليس فيه شبهة الحقيقة لانه

فرض التطليق مثلا وفرض الشي غيره فلا يستدعي محلا ولذا صح تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بتزوجها
فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستنع ابتداء الحل فيما هو اسهل الي وقد اشتراط الملك عند
ابتدا التعليق ليكون الجزا الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الي ذكره لتيقن وجوده عند فوات البر بالنية و مثلا ومع هذا
لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لكن ابتدوا الحل
بان يطلقها ثلاثا قلت شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة ملك الطلاق
وصحته وليس للشي قبل علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام الحل
بخلاف المعلق بغيره وايضا ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح فلما استدعي صحة ملك النكاح الحل
لا الملك استدعي ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي انما هو زوال الحل لا الملك كما في مسالة الاصل ولا يخفى
ان المدعي شبه العلة للمعلق والدليل يعينه شبهة الثبوت فيه وبيان تحقق شبهته في السبب الذي
هو التعليق من ايد على المقصود الله الا ان يكون اشارة الي دليل اخر على الامتناع الي لتا الحل ثم المراد
ينفي شبهته المعلق بالمنجز حقيقته في قول زفر نفي شبه المعلق بالمنجز الذي هو علة الطلاق مثلا
فتحلو ولا حاجة الي ما لا حاجة لا حاجة اليه وقد لا يصح هنا اي ما اشتراط الملك في ابتدا التعليق
في المتانع فيه وبالجملة الطاب جزعيره تنقيح وجرت عادتهم اي الحنفية ان يبينوا اي بان
يبينوا اسباب المشروعات لا خلاف في ان الشارع هو المتفرد بايجاب الاحكام غير انه جعلها
مضافة الي ما هو سبب في الظاهر ليتوصلوا به الي معرفتها تيسيرا على العباد قالوا السبب لوجوب
الايمان اي التصديق والاقرار بوجوده تعالي ووحدانيته وساير صفاته على ما عرف في الكلام
حدوث العالم اي كونه مسبوقا بالعدم وافتقاره الي مؤثر واجب لذاته قطعا للتسلسل ولذا سمي
عالما لانه به يحصل العلم بوجود الصانع وهو كل ما سواه تعالي مما في الافاق والانفس ويجوز
ان يكون كلا بالجر على البدل من العالم قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية اي اصل
الوجوب في الذمة لا في الادا فلذا اي لاجل كون السبب حدوثه صح ايمان الصبي العاقل لتحقق
سبب الوجوب واداء الواجب بعد تحقق سبب وجوبه صحيح ثم تحقق ركنه وهو التصديق والاقرار
الصادر عن ظهور عامل عن اهله وقد ثبت الحكم فيه اي بالايمان عليه اي على الصبي شرعا اتفاقا
تبعا لابويه فيصح ايمانه مع اقراره اختيارا صادرا عن اعتقاد صحيح بطريق اولي لانه اذا احكم
بصحة الايمان مع عدم اقراره ولا اختيار من عدم اهليته بمجرد التبعية فايمان من استجمع ذلك اولي بالحكم
بالصحة وتقدم ما فيه اي في تحقق اصل الوجوب في الصبي العاقل من خلاف شمس الايمة في
الفصل الرابع في المحكوم عليه وما يتعلق به فاما وجوب الادا للايمان فبالخطاب اي فتعلق ابو اليسر
هو بالخطاب اي ببلوغ الخطاب التكليفي بعد البلوغ عند عامة المشايخ فعذر من بلغ بشاهق
في الناس اي ان هو المرتفع من الجبال العالية ونحوها ولم يبلغه الخطاب المتعلق بالايمان

وجوب

انا مات من غير ايمان واذا ادرك مدة امكن فيها التامل والنظر في الاياف وعند الاشعري منهم القاضي
ابن زيد وفخر الاسلام هو بالاول اي بحدوث العالم فلا يعذر من ذكر بعد ما ادرك المدة المذكورة
وشرط الخطاب اي بلوغه في اوان التكليف عند الاشعري منها اي في حكم يحتمل النسخ من الاحكام
العملية وهو اي هذا الاختلاف بنا على استقلال العقل بدرك ايجابه تعالي للايمان وعلى عدمه اي عدم
استقلاله بذلك كما هو قول عامة العلما وهو المختار وتقدم الكلام في هذا في الفصل الثاني في الحاكم
والسبب لوجوب الصلاة الوقت اي وقتها المشروعة هي فيه لاضافتها اليه كما قال تعالي من بعد
صلاة العشا لانها لا تفيد الاختصاص وكمال الرأي السببية ولتكررها وجوبها بتكرره ولعدم صحتها
قبله كما قالوا او الوجه الوجيه قول المتقدمين منهم وهو انه اي سبب الوجوب لكل من العبادات توالي النعم المقتضية في نظر العقل الي وجوب الشكر فللايمان اي فالسبب لوجوبه
شكر نعمة الوجود وكمال العقل والا اي وان لم يكن السبب ما قلنا وكان ما ذكروا لا فالعالم دليل وجوده
تعالي دون ايجابه اي فيقال في رده العالم دليل وجوب وجود الواجب لبطلان التسلسل والدور واحتياج
الي المؤثر فاما جعل الدليل سببا للمدلول لكان العالم من حيث النظر فيه سببا للعلم بالوجوب دون
نفس الوجوب لانه متقدم بالذات على العالم وليس دليلا على ايجابه على المكلف كما تقدم انه الحق
ولو كان دليلا على الايجاب لا يمكن اعتبار سببيته لوجوب الايمان وسبب الوجوب للصلاة
شكر نعمة الاعضا السليمة فانه لما كانت الاعضا كلها تستعمل في الصلاة ناسب ان يجعل شكرا
لسلامتها وسبب الوجوب للصوم شكر نعما مقتضا الشهوات و سبب الوجوب للزكاة شكر
نعم المال الفاضل عن الحاجة الاصلية و سبب الوجوب للحج شكر نعمة البيت المجعول هدي للعالمين
ومثابة للناس واعترض عليهم اي بان السبب نفس النعم المذكورة والشكر سبب لها فالوجه اما
حذف الجار من قوله للايمان وما عطف عليه واما حذف شكر ليكون التقدير الايمان شكر نعمة الوجود
والجواب ان المص اشار الي انهم جعلوا النعم المذكورة سببا باعتبار شكرها وذلك لان الباعث
لا تدلهم الفاعل على الافعال المذكورة نيل المقصود الهيا وتلك النعم من حيث ذواتها منشاوة ولا
يبعث اليها غالبا غير انه قد ما اعتبرها سببا بوقته في بعض تلك الافعال كالصلاة يعني ان
نعمة الاعضا مستمر لكن الشارع جعله خطا واعتبر كل قطعة منه سببا للصلاة وقدر تلك القطعة
بما هو وقته واضافة الوقت بادني ملابسة لان المتبادر منها ان يكون الوقت مستغرقا
تلك القطعة والوقت الذي جعل سببا للصلاة ليس كذلك بل جز من اجزا وقتها هو سبب لها او
تقدر معطوف على وقته يعني بعيد بوقته تارة وتقدر اخرى كالنصاب في الزكاة اما الوقت المقدر
به تحديره اي بالوقت العلامة اي يليق به ان يجعل علامة كما سيأتي وقدم تقسيمها وعدم
اعتبارات تيسير او الاقتضاء التوقف فيها و جعل ما قدر به السبب للزكاة النصاب الشرعي الموجب
للغني لتعليته الغني اي لمعقولية كونه الغني سببا لانه يتمكن به من مواساة الفقير ولذا قال عليه السلام

جود

لا مصرف له الا من ظهر غني وشرط الغنا في النما لوجوب الادا تيسيرا للاداء او تخفيفا للمعنى لانه اذا
لم يكن ناميا تفنيه الحوائج المتجددة على الاستمرار تدريجا واقيم الحول مقامه اي مقام النما لانه اي الحول
طريقه للوصل اليه لاشتماله على الفصول المؤثرة في النما بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت
الحاجات المتعلقة باختلاف تلك الفصول فصار الحول شرطا تتكرر بتكرره السبب لان المال
باعتبار كل نما يتجدد بالنما الآخر وجعلها قدرته السبب للصوم الجزء الاول من اليوم الذي لا يتجزى لان
إيجاب العبادة التي هي صوم رمضان انما ينبغي أن يقع في وقت شريف عند الله اي للصوم وقت
لا مدخل لليل فيه اي في الصوم صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفردا بالانتقا
بنواقضه متعلق بسبب على حدة وذهب شمس الائمة السرخسي ومن وافقه الى اتحاد السبب للشهر
وهو مطلق شهود الشهر وهو اسم لمجموع الليالي والايام لان السبب هو الجزء الاول منه ليلا
بالذم تقدم الشيء على سببه ولذا جاز نية الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل
سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس ولزم قضا الشهر لمن كان اهلا لوجوب الصوم في
اول ليلة منه ثم جن واستمر حتى مضى الشهر فافاق والمجنون اذا افاق في ليلة منه ثم جن قبل ان يصبح
واستمر حتى مضى الشهر فافاق فسببية الجزء الاول في حقه يتحقق من قبل فاذا افاق العقد ولا
فلا ولو لم تتقرر السببية في حقه لم يلزمه القضا فاجاب المصنف عما ذكر بقوله واما جواز النية من الليل
وهو القضا على من افاق ثم جن فمبنية على ان في ليلة من رمضان فلان الليل تابع للنهار في الشرف اي الشرف الذي هو
باعتبار الظرفية للصوم فلا يتابع استقلاله في الشرف من حيث القيام للتهجد ونحوه فان السببية
باعتبار ذلك الشرف لا مطلق الشرف ولحكمة ضرورية في ذلك او في جعل الليل تابعا للنهار في جواز
النية من الليل دفعا للحرج اللازم لاشتراط اقتران النية باول جزء من النهار وكلامنا فيما نحن فيه
ولما كان الجواب المذكور متضمنا وجوب الصوم على المجنون اذ يقال ان المجنون ليس له اهلية الخطاب فكيف
يجب عليه القضا فيرد وجوب الاصل اجاب عنه بقوله والجنون لا ينافي اهلية الوجوب بالسبب يعني
ان الوجوب على نوعين احدهما شغل الذمة بالدين من غير مطالبة بالادا في الحال كشغل ذمة المشتري بالثمن
المؤجل قبل حلول الاجل وهذا انما يترتب على السبب كالبيع من غير مطالبة الطلب والثاني وجوب الادا والجنون
لا ينافي اهلية الاول بل ينافي اهلية الوجوب بالخطاب لانه فرع فهم الخطاب ولا فهم للمجنون ثم افاد
فائدة اعتبار النوع الاول بقوله ليظهر في الخلف يعني يثبت الوجوب بالسبب شرعا في المجنون
بما يشهد ليظهر اثره في الخلف في الواجب المالي غير الزكاة من نفقة الزوجية والاولاد والخراج
والعشر وضمان المتلفات لان المقصود منها المال ووصوله الى المستحق وهذا يتحقق في المجنون فانه
مما يحصل بالنائب بخلاف العبادة المحضة كالزكاة فان المقصود من ايجابها اصالة نفس الفعل ابتلاء ليظهر
المطيع من العاصي وهو لا يتحقق الا من اختيار العقل وليظهر في المآل اي بعد الافاقة فايجاب القضا
الاضافة بيانية بلا حرج تقييد للقضا احترازا عما اذا لزم الحرج من ايجاب القضا وهو فيه اي الحرج

في القضا بالكثرة باستيعاب الشهر عطف بيان للكثرة جنونا تمييز عن نسبة الاستيعاب اي باستيعاب
الجنون الشهر جنونا فالمستوعب هو الجنون وفيه اي وفي تقديره الكثرة بالاستيعاب تأمل اذ يلزم
من الحرج في قضا الشهر فيما اذا افاق في ساعة من ليل او نهار وما يلزم منه في قضائه لو استوعبه
ولا يبعد ان يقال انما بني الحكم على الاستيعاب وعدمه لمصلحة الضبط والتزم الحرج الواقع في بعض الصور
على سبيل الندرة ثم نقد ابو زيد قول السرخسي بان كون اليوم معيار الصوم ينافي كون الجزء الاول منه سببا
لان سبب الوجوب خارج عن محل الادا لتقدم السبب على المسبب واجيب بان السبب الشرعي ليس
السبب كالعلل العقلية كما في الاستطاعة مع الفعل وفيه تفصيل ذكر في محله على انه يصح جزء لا يتجزى
من اليوم لا يصح ظرفا عرفا وانما قلنا سبب الوجوب في الحج البيت للاضافة كقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما عرف ولذا اي لكونه سبب الوجوب لم يتكرر
وجوب الحج لعدم تكرر سببه واما الوقت فشرط جواز ادائه والاستطاعة شرط وجوبه فاتفقوا اي
المتأخرون والمتقدمون في هذه الاسباب فيما سوى سبب الصلاة كذا قرره الشارح وفيه انه يبتني
ما يدل على الخلاف بين الفريقين من قوله والوجه قول المتقدمين الخ ويبني المتأخرين في سبب الصوم
هل هو شهود الشهر او كل جزء من اليوم غير انه قال والذي يظهر فيما سوى سبب الايمان لان الفقها يدلين
بان سبب وجوب الصلاة الوقت دائم نعم الله تعالى على العباد فيه وانها مختصة بالوقت فهذا تفقوا
على ان السبب لوجوبها النعم الا ان منهم من خصصها بنعمة الاعضاء انتهى ولا يخفى عليك انه لو حمل
كلامه على انهم اتفقوا فيما سوى الصلاة من الفروع المذكورة لا يرد اعتراضه باعتبار سبب
الايمان واما قضية الاتفاق على سبب الصلاة فانما يتم اذا كان سببية النعم عند المتأخرين والذي
يتم من المتن انه قول المتقدمين تأويل التعقيب بانا نعني من المصرف وامثاله لكن يرد عليه ان الصلاة
كنهها انما قاله اصطلاحا على التوفيق بين الفريقين وهو عدم فالوجه ان يعرض عن التوجيهات التي يتكلف
ويحمل على سهو القلم في وضع الصلاة موضع الايمان فانه اختلف في سببه هل هو حدوث العالم او نعمة
الوجود الخ وما سواه متفق عليه بانا وبين المذكور والله اعلم وسبب الوجوب لصدقة الفطر الرأس
الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويتحمل ثقله ويلي عليه والولاية نفاذ القول على الغير شاء او أبى
فلا يكون الرأس سببا الا بهذين الوصفين فخرج الصغير الذي له مال يجب نفقته فيه لا يمونه
على المرضي الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف وللاضافة اليه الفطر في عرف اهل الشرع في قولهم
صدقة الفطر الشرط لوجوبها صدقة الفطر وتكملها لانها انما تجب عند اصحابنا بطلوع فجر يوم الفطر
مجاز اي في النسبة الاضافية لان حقيقتها انما تتحقق بين الحكم وسببه وانما حكم بمجازيتها وسببية
الرأس بدليل التعدد لوجوبها بتعدد الرأس فسران في التعدد بالتعدد التقديري وقال لان
الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد في كل وقت بتجدد الحاجة كان الرأس لتجدد
تجددا تقديريا انتهى ويرد على هذا ان تعدد الفطر حقيقي لا يحتاج الى التقدير فهو اولى بالسببية

باعتبار هذا المعنى ويمكن أن تحمل للمتعدد بتعدد الرأس على تعدد الوجوب باعتبار متعلقه وهو الصدقة
فإنه يجب في الرأس الواحد صدقة واحدة وفي الاثنين صدقتان وهكذا وهذا هو الظاهر
عن أن تعدد الواجب في الصلاة والزكاة باعتبار تعدد السبب على وجه يناسب ما نحن فيه
وقد عرفت ما فيه ولقوله عليه السلام أدوا يعني صدقة الفطر عمن تمونون أفاد صلى الله عليه وسلم
بهذا أو أفاد قوله تعلقها أي تعلق وجوب صدقة الفطر بالمؤن جمع مؤنة والجمع إما باعتبار
من تجب عليه وإما باعتبار من تجب عنه والمراد تعلق المسبب بالسبب وذلك لأن عن للانتزاع فيه
دخلت على من يمونون ولا يحتمل هنا إلا وجهين أحدهما أن يكون سببا للأمر بالأداء وهو المطلوب والثاني
أن يكون محلا للوجوب في الأصل ثم يسري عنه إلى المأمور كما في الدية عن القاتل إلى العاقلة
والثاني لا سبيل إليه لأن العبد المسلم لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من أهل القربة
ولا يقال لم لا يجوز أن يجب على العبد ثم يتحمل المولى عنه لأنه باعتبار مملوكيته التحق بالبهيمة في حق
الوجوب المالي وأورد عليه أن الجد إذا كانت نوافله صغارا في عياله لا يجب عليه الإخراج
عنهم في ظاهر الرواية مع أنه يمونهم لكن في رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه يجب إخراجها عنهم وسبب
الوجوب للعشر الأرض النامية بالخارج حقيقة أي بالنماء الحقيقي بأن يوجد نحو الثمار لأنه أي العشر أمر إضافي
لأنه عبارة عن الواحد من العشرة فما لم يتحقق الخارج لا يتحقق عشره وهو عبادة أي مؤنة فيها معنى
العبادة وتقدم بيانه بخلاف الخراج الموظف فإن سبب وجوبه الأرض النامية بالتقدير أي
بالنماء التقديري ونماؤه أي التقديري بالتمكن من الزراعة والانتفاع بالأرض إذ هو حق ربما
عجز من الدراهم وغيره في بدء الفتح عن متعلق بالخارج فكان الخراج الموظف عقوبة لما في الاشتغال
بتحصيله بالزراعة من عمارة الدنيا والإعراض عن الجهاد وهو سبب الذل لتمونها أي الأرض
لأنه سبب لبقائها في أيدي أربابها وذلك لأن المقاتلة يذبون عن الدار ويصونونها عن الكفار فوجب
الخراج لهم ليتمكنوا من ذلك فلزما أي العشر والخراج في مملوكة الصبي أي في أرض هي مملوكة الصبي والأرض
الموقوفة فيجب فيها العشر إن كانت عشرية والخراج إن كانت خراجية ولم يجتمعا أي العشر والخراج في
أرض واحدة عندنا خلافا للأئمة الثلاثة لأنهما حقان مختلفان ذاتا لما عرفت من معنى العبادة في العشر
والعقوبة في الخراج ومحلا لأن العشر في الخارج والخراج في الذمة وسببا لما عرفت من أن سبب العشر الأرض
النامية بالنماء الحقيقي وسبب الخراج هي بالنماء التقديري ومصرفا فإن مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج
المقاتلة ولا منافاة بين حقين مختلفين بسببين مختلفين يجتمعان في محل واحد وهو جهتنا أنا اختلافهما
ذاتا على الوجه المذكور يمنع اجتماعهما ومنه ما نحن فيه ولا نسلم اختلافهما سببا بل هو الأرض النامية إلا أنه
يعتبر النماء في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا واتحاد السبب يوجب اتحاد الحكم فالسبب أحدهما من غير
جمع بينهما كالدية والقصاص وقد يقال جاز أن يكون السبب الواحد سببا للمتعدد من الأحكام كالعلة
الواحدة أي كما جاز أن يكون العلة الواحدة علة لمتعدد منها كالزنا علة للتحريم ووجوب الحد كالسنا

ويجاب بأن جهتيهما أي جهتي العشر والخراج متنافيتان أي منافية كل واحدة لسبب يستحيل أن يكون مبدأ لأمرين
مختلفين وإذا كانت الجهتان متنافيتين لا يمكن تحققهما معا في محل واحد ثم بين التنافي بقوله
لأنها أي الجهة في أحدهما أي أحد العشر والخراج إما كونها أرضا تسقى بماء خاص وهو الأنهار
التي شقتها الأعاجم كنهر يزدجرد وغيره مما يدخل تحت الأيدي وبماء العيون والآبار التي كانت بدار
الحرب ثم ملكناها قهرا أو المستنبطة من بيت المال أو كونها أرضا صارت للمسلمين من فتح عنوة
أي قهرا أي أخذه أي إلى آخر ما ذكره الفقهاء وهو وأقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعليها
الخراج أو صالحهم حتى جاءهم وأراضيهم على وظيفة معلومة وكذا إذا فتحت صلحا وأقر عليها أهلها
لأنه في ابتداء التوظيف على الكافر الخراج يتعين وهذه الأراضي كلها خراجية والجهة في الأرض
الأخرى وهي العشر بكونها أرضا موصوفة بخلافها أي السقي بما ذكر والفتح المذكور بأن
تسقى بماء السماء أو الآبار أو الأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي وبأن فتحت عنوة وقسمت بين
الغانمين فلا يجتمعان أي العشر والخراج في محل واحد لتنافي لازميهما أعني الجهتين المذكورتين
ونقضه الشارح بأن بعض صور الخراج يكون مع الفتح عنوة وصلحا إذا أقر عليها أهلها وكذا
بعض صور العشر وهو عنوة إذا قسمها بين الغانمين كما أن بعض صور الخراج لا يكون مع العنوة
بل مع الصلح أو بأن أحياها وسقاها بماء الأنهار الصغار وكانت قريبة من أرض الخراج على الخلاف
فلا يلزم عدم تحقق اجتماعهما مطلقا انتهى ولا يخفى عليك أنه عزب عنه إذ الكلام محمول مدار التنافي
بينهما التنافي بين لازميهما وحصل لازم الخراج أصالة الأمرين السقي بما ذكر وصورة الإحياء المذكورة
أولا مندرجة تحته والقرب من الشيء في حكمه والفتح عنوة فنال الخ فقد أشار إلى الفتح المميز
الخراجي عن العشري فلازم الخراج الفتح عنوة مع ذلك العقد أو صلحا على الوجه المذكور ولم يجعل
الفتح عنوة مدار التنافي فلا يرد عليه شيء وأيضا لم ينقل عن الخلفاء الراشدين الجمع بين الحقين
ولو وقع لنقل ثم إن ضابط المقاسمة ضابط العشر في كون الواجب فيهما شيئا من الخارج ويفارقه
في المصرف والقدر وغيره وسبب الوجوب للطهارة إرادة الصلاة لقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا الآية والإجماع على عدم اعتبار حقيقة القيام بل الإجماع على اعتبار الإرادة
للصلاة والحدث ويحتمل أن يكون بل لعطف الإرادة والحدث على قوله إرادة الصلاة والمعنى
بل السبب لوجوبها مجموع الإرادة والحدث وأورد أن سبب الشيء ما يفضي إليه والحدث يزيل
الطهارة وينافيها وأجيب بأن السبب وجوب الطهارة لا نفسها وهو لا ينافيه ثم أن ينقضها
أي نقض الحدث الطهارة السابقة عليه لم يمنع كونه سبب الوجوب طهارة أخرى دفع لما يتوهم
من أن سببية الحدث للطهارة منافية لسببيته لنقضها لكن عدم الامتناع يفيد صلاحيته لكن
مع وجود الصلاحية يحتاج إلى دليل الاعتبار أي اعتبار الشارع كونه سببا لها لا إلى السببية لا
تتحقق الأمر وهو متعذر فلا وجه أن يقال سبب وجوب الطهارة وجوب مشروطها أي المشروط صحته

بالطهارة وصحة الصلاة لا تستلزم ان وجوب الشي يستلزم وجوب شرطه واسباب العقوبات المحضة
اي الاحكام التي هي عقوبات محضة ليس فيها معنى العبادة كالحدود ومحظورات محضة كالزنا والسرقة
والقذف وغيره واسباب ما فيه معنى العقوبة والعبادة من الكفارات بيان لما تم على كون الكفارات فيها
معنى العقوبة نتيجة لما انه لم تجب الكفارة ابتدا تعظيما لله تعالى كسائر العبادات بل جزاء لفعل العبد فيه
وفيها معنى الحظر والزجر وهذا معنى العقوبة ثم بين كون فيها معنى العبادة بقوله وشرع فيها اي
في الكفارات نحو الصوم من الصدقة والاعتاق ولزمت النية فيها اي في ادا الكفارات ثم اسباب
ما فيه كلا المعنيين اجزاءه ما يتردد بين الحظر والاباحة ليلائم السبب المسبب ويناسب الحظر العقوبة
والاباحة العبادة ولذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح
المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها كالافطار العمد في نهار رمضان فانه مباح من
حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم واورد عليه الافطار
ايضا الافطار بالزنا او شرب الخمر فانه يجب له الكفارة وهو حرام من كل وجه واجيب بانه مباح
من وجه لان الافطار يلاقي الامساك والامساك حقه والحظر باعتبار كونه جناية على الصوم والزنا
والشرب ليسا بسببين للكفارة الا ترى انه لو وقعا ناسيا لا يجب الكفارة بهما وقد يدفع بانه ينتقض
بالقتل العمد لانه يلاقي فعل القاتل فلا يكون محظورا محضا والذي يظهر ان التزام كون سبب الكفارة
في مثل الافطار بالزنا محظورا محضا وعدم تحصيل تلك الملايمة بين السبب والمسبب خير من التاويل
المذكور كما لا يخفى على المنصف والظهار وهو تشبيه الزوجة او جزء منها شايع او معين يعبر به عن
الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التابيد فانه من حيث كونه طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول
وزور محظور والعود شرط وقيل السبب مجموع الظهار والعود لان الظهار كبيرة لا يصلح وحده سببا
للكفارة ويصلح مع العود لانه مباح ولا يخفى عليك تحصيل وجه اباحة مثل ما ذكر في الافطار بالزنا
وقيل السبب العزم على الوطي والظهار شرط وعند الشافعي سكوته بعد ظهاره قدر ما يمكنه طلاقها
والقتل الخطا اما في القصد بان يرمي مسلما ظنه صيدا او حربيا او في الفعل بان يرمي غرضا فيصيب
ادميا فانه مباح باعتبار القصد محظور باعتبار اصابته معصوم الدم وفي تحريرها اي تحرير هذا القسم
من السبب طول لا يليق بالمتون فمن اراد التفصيل فليرجع الى المطولات والسبب لشرعية
المعاملات كالبيع والنكاح وغيرهما البقا للعالم على النظام وهو في الاصل كل خيط ينظم به اللؤلؤ
ونحوه ويراد به ما ينتظم به امور العالم من تدبير الصانع تعالى الاكمل قيد به لانه قد يبقى بدون
شرعية المعاملات كما في الجاهلية لكن لا على الوجه الاكمل المراد النظام المنوط بنوع الانسان
الى الوقت المقدر بقاه اليه وذلك لان الانسان محتاج بامور صناعية في الغذا واللباس
والمسكن ونحوها لا يستقل بها كل احد فيحتاج الى بني نوعه ثم التوالد والتناسل لا يحصل الا
بالازدواج فيقع بينهم معاملات لا تخلو عادة عن الجور المخل بالنظام فلا بد من اصول كلية قاطعة

للنزاع بينهم لكيفية المعاملة وما تقدم في المقصد الاول في تقسيم العلة من حفظ النفس ورعايات
الحاجيات تفصيل هذا او السبب للاختصاصات الشرعية كالملك فانه المطلق الحاجز
اي مطلق تصرف المالك والحاجز عن تصرف الغير وكذلك الحرمة وانها الملك لا الى احد النصر فاخت
التالية والفعلية المجهولة اسبابا شرعا لها كالبيع والطلاق والعتاق فقد اطلق لفظ السبب
ما تقدم في فصل العلة الملازم عليه علة فاحتاج الى بيان يدفع الالتباس ويميز كلا منهما عن الاخر
فقيل وقائله صدر الشريعة ما ترتب عليه الحكم ولم يعقل تاثيره فيه وليس صنع المكلف خص
باسم السبب لانه مفض اليه من غير تاثير فيه وان كان ما يترتب عليه ولم يعقل تاثيره ثابتا بصنعه
اي المكلف وذلك الحكم هو الغرض من وضعه اي وضع ذلك المترتب عليه الحكم فعلة اي فذلك
المترتب عليه الحكم علة ويطلق عليه سبب اي لفظ سبب مجازا كالبيع للملك وان لم يكن ذلك
الحكم الغرض من وضعه كالشرا للملك للمتعة لا يعقل تاثيره خص في ذلك المترتب عليه الحكم باسم
العلة ثم اراد ما هو عنده بقوله والاصطلاح الظاهر للحنفية انه لم يعقل تاثيره اي مناسبته بنفسه
بل بما هو مظنته اي بل باعتبار امر هو مظنته لذلك الامر بان يكون بين ذلك الامر والحكم مناسبة
تقتضي انه مظنة المناسب يحصل له مناسبة بالواسطة على ما قدمنا في فصل العلة وثبت شرعا اعتباره
او اعتبار ما لم يعقل مناسبته بنفسه بل بما هو مظنته وقد تنتهي الاعتبار علة حيرات فعلم ان مدار
العلية على مناسبة ما ترتب عليه الحكم اما بنفسه او بواسطة ما ذكر وثبوت اعتباره فما لم يتحقق فيه
احد الامرين مع ثبوت الاعتبار ليس بعلة وان كان بصنع المكلف مع كون الحكم هو الغرض من وضعه فبين
ما ذكره المص وما ذكره صدر الشريعة عموم من وجه بحسب المفهوم وما هو مفض الى الحكم بلا تاثير
فيه سبب وان تحقق الصنع والغرض المذكوران وقد عرفت معنى التاثير ولا اي وان لم يكن المراد ما قلنا
بل ما قاله القائل المذكور فهو اسم العلة الحكمة بحذف الباء اي بالحكمة وذلك لان ما بنيت عليه العلية
تتحقق في الحكمة ليس الا والاصطلاح ناطق بخلافه اي بخلاف التخصيص المذكور وقد ربما يقيد
ما نسبه كل من الحكمة والعلة على وجه يتبادر من الاخر ويطلق كل من العلة والسبب على الاخر مجازا
ومن هذا القبيل اطلاق السبب على البيع ونحوه واما الشرط فما يطلق عليه اي ما يطلق اسمه
عليه من المحكوم عليه الشرط الاصطلاحي والحكم بيان حاله باعتبار معان تقصد باسمه لغة او شرعا حقيقة
او مجازا اما حقيقي وهو ما يتوقف عليه الشي في الواقع كالحياة للعلم فانه لما كان التوقف فيه بحسب نفس الامر كان
حقيقا بان يسمى شرطا واما جعلي اما للشارع بتوقف وجود المشروط عليه شرعا اي بنص الشارع شرعيا
كان وجود المشروط وجود شرعي كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة فان وجودهما الشرعي
متوقف على الشهود والطهارة بتوقفه شرعا والعلم لوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الى دار الاسلام فان وجوبها عليه متوقف على العلم به حتى لو لم يعلم به حتى مضى عليه زمان لا يلزم عليه
قضائها فيها قيل المتوقف على العلم وجوب الادا الثابت بالخطاب دون نفس الوجوب الثابت بالسبب

(في ملك المتعة وليس ملك المتعة الغرض منه اي الشرا بل الغرض
منه ملك الرقبة فسببه اي فذلك سبب الحكم وان عقل تاثيره
صح)

والالما وجبت الصلاة على النايم والمغمى عليه اذا لم يمتد الاغما ولما وجب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق
جنونه الشهر لعدم العلم واجيب بانا لا نسلم عدم حصول العلم في حقهم بثبوته تقديرا لشيوع الخطاب
وبلوغه الى ساير المكلفين بمنزلة بلوغه اليهم كذا قالوا وفيه نظر او الملك معطوف على ترك لمشابع
ثم في كيفية التعلق بحمل الحالف بتي له بتعليق تصرفه عليه اي على المعلق بمباداة الشرط مع
اجازة البايع لذلك كان دخلت الدار فانت طالق فانه جعل وقوع الطلاق موقوفا على الدخول
وقد ابطل ملكه في التعليق او معناه معطوف على مدخول البايع او عما هو في معنى التعليق بها ر
كالمراة التي اتزوجها اي كما اذا قال المراة التي اتزوجها طالق فان التعليق بها يثبته ارتباط شي بشي على
خط المعهود متوقفا نزول المرتبط على المرتبط به وقد وجد فيه لان الوصف اعني التزوج لما كان
لامراة غير معينة اعتبر لحصول التعيين الذي لابد منه في وقوع الطلاق لان اضافته الى مجهول غير صحيح
واذا اعتبر صار بمعنى الشرط في ترتب الحكم عليه بخلاف ما لو دخل الوصف على معين بان اشار
الى اجنبية او ذكرها باسمها العلم فقال هذه المراة التي اتزوجها طالق وزينب التي اي التي
اتزوجها طالق فانه لا يصلح دالا لذلك على الشرط لان الوصف في المعين لغو ويبقى فيلغو الوصف المذكور فيبقى
هذه المراة طالق وزينب فيلغو لعدم المحلية وعدم ما يجعله في معنى التعليق بصيغة الشرط بخلاف
ما اذا كان التعليق بصيغته فانه يصح في المعين وغيرها كان تزوجت امراة او هذه المراة فهي
طالق فان الطلاق يتعلق بالشرط فيهما ويسمى هذا النوع مما يطلق عليه اسم الشرط شرطا محضا ليس
فيه معنى العلية لامتناع تحقق العلة بالتعليق اي بسبب التعليق لان ما يتحقق به لا يحصل بسبب
تعليق شي به وهو ظاهر بعد ما عرفت معنى العلة لا يقال قوله لامتناع الخ اشارة الى ما نقل
عند الحنفية من ان التعليق يمنع تحقق العلة فان قوله انت طالق علة للطلاق ولولا التعليق فان
هذا النوع لا دخل له في كون المعلق به شرطا محضا فتدبر ولما شابه الشرط العلة التوقف اي توقف
الحكم عليه كما ان العلة يتوقف الحكم عليها والوضع اي ولكونه وضع امارة على الحكم شرعا كالعلة
وقوله اضافوا اليه اي الشرط الحكم احيانا جواب لما ثم بين ان تلك الاحيان انما هي في مثال
التعدي لانه اذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف الحكم اليه ويسمى اي الشرط المضاف اليه
الحكم معطوف على الجواب شرطا فيه معنى العلة باعتبار تلك الاضافة كشق الزق الذي فيه مايع
تعديا فسال منه وتلف وحفر البير في الطريق تعديا فان كلا منهما شرط اضيف اليه الحكم فيضمن
الشاق والحافر لان العلة اعني السيلان لا يصلح لاضافة الحكم اي الضمان لعدم التعدي اذ لا تعدي فيه اي السيلان لانه امر طبيعي للمايع ثابت بخلق الله تعالى والشق شرطه اذ يتوقف
عليه السيلان وحكمه وهي ازالة المانع من السيلان وهو الزق تعديا على مالكه فيضاف
الضمان اليه اي الشرط وعلة السقوط في البير ثقل الساقط وهو ايضا طبيعي لا تعدي فيه فلا
يصلح لاضافة الضمان اليه والازالة للمانع من السقوط وهو الارض بالحفر وقع تعديا فاضيف

ذكر مع عدم علة صالحة للاضافة اي اضافة الحكم
اليها لان شيئا الشي فخلفه وزاد بعضهم عدم
سبب كذلك على ما ذكر

اليه

اليه الحكم لا يقال المشي سبب وهو اقرب الى العلة فيضاف اليه اذ لا تعدي فيه لانه مباح محض ولا
بد في ما يضاف اليه من صفة التعدي ولو تعمد المرور على البير فوقع فيها وهلك يضاف التلف
اليه لتحقق التعدي ح وكشهود وجود الشرط كدخول الدار بعد تعليق الطلاق به على رجل لم يدخل
بزوجته فاذا رجعوا اي شهود الشرط وحدهم بعد القضا بالطلاق ولزوم نصف المهر ضمنوا
نصف المهر للزوج بخلاف ما اذا دخل بها فانه ح تداستوفي بدل المهر منها فالشهود لم يتلفوا عليه
شيا وهذا التخريج في تضمين الشهود لفخر الاسلام والذي في الجامع الكبير لا يضمنون وعليه شمس
الايمة السرخسي وابو اليسر وفي الطريقة البرغرية نص اي ضمان شهود الشرط قول زفر والثلاثة ابو حنيفة
وصاحباه قالوا لا تضمين قيل في تعليل عدم الضمان وقايله صاحب الكشف لان العلة وانتم يكن صالحة
لايجابه اي الضمان لخلوها عن صفة التعدي صالحة لقطعه اي الحكم عن الاضافة الى
الشرط اذ كانت العلة فعلا مختار فبينه المكم بقوله اي القضا فانه لا يصلح علة لايجاب الضمان
والا لا يصلح له ضمان القاضي مع انه فعل ما وجب الله تعالى عليه بنسبة الضمان به اي بهذا التخريج ينبغي
ما قيل وقابله المحقق التفتازاني انه اي هذا المثال مثال ما لا علة فيه اصلا وهذا فيه اي من الشرط الذي
في معنى العلة ولا يصلح العلة لاضافة الحكم اليها شهادة شرط اليمين الاول صفة شرط اليمين في
قوله لعبده ان كان قيده عشرة من الارطال فهو حر وان حله فهو حر فشهدا بعشرة اي بانه
عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم حل ووزن فبلغ ثمانية نظهر كذبهما ضمنا قيمة العبد لمولاه عنده
اي ابي حنيفة لنفاذه اي القضا بالعتق باطنا اي فيما بينه وبين الله تعالى كنفاذه ظاهرا بالاجماع
وانما ينفذ باطنا لابتنائه اي القضا على موجب شرعي للقضا يعني الشهادة فلابد من صيانته ما
الامكان على وجه لا يتضرر المولي وذلك بالعتق والتضمين ومسئلة النفاذ باطنا عنده مشهورة
مفصلة في محلها ويرد عليه انه مما يمكن الوقوف عليه وفي مثله لا ينفذ باطنا فاشار الى الجواب بقوله
بخلاف ما اذا ظهروا اي الشهود عبيدا او كفارا لفقدان الموجب الشرعي لتقصير القاضي
في تعرف حالهم لامكان الوقوف عليه اي على كل من رقهم وكفرهم فلم ينفذ قضاه باطنا وفيما نحن فيه
سقط عن القاضي معرفة وزنه لتعذر تصديقهم لانه ابهم فان وزنه بحله اي القيد لبيوزن
وهو ايحله يعتق فلا سبيل اليه فينفذ بدون الحل واذا انفذ باطنا عتق قبل الحل فامتنع اضافته
اي العتق اليه اي الى الحل لتقدم العتق عليه والعلة وهي اليمين على الشرط من انعقادهما ولذا فسرها
بقوله اي الجزا وصوعلة لم تصلح فيه اي في التعليق المذكور غير صالح لاضافة الضمان اليها اي العلة
والتذكير باعتبار الجزا لانه تصرف المالك في ملكه لا تعدي منه فيه فتعين ان يضاف الحكم الى الشرط
وهو اي الشرط كونه اي العبد عشرة وقد كذب فيه الشهود تعديا فيضمنون وعندهما اي ابي يوسف
ومحمد لا يضمنون لانه اذ لا ينفذ القضا عندهما باطنا لان صحته بالحجة وقد ظهر بطلانها
والدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فلا نفاذ الا في الظاهر وهو رقيق باطنا بعد القضا ثم عتق بالحل

لا بالشهادة فلا يضمنون وما فيه أي وشال ما فيه علة صالحة لاضافة الحكم اليها مع الشرط شهادة
اليمين والشرط فيضاف الحكم اليها أي اليمين يعني الى شهادتها فيضمن شهود اليمين اذا رجع الكل
أي شهود اليمين وشهود وجود الشرط لان شهود اليمين شهود العلة اما باعتبار تقدم العلة بحيث
يشتمل ما فيه معنى السببية واما باعتبار انه يحصل المعلق بعد شهادة الفريقين والقضاء اتصال بالحكم
وأورد عليه ان شهود التعليق انما شهدوا بالعلة وهي قوله فأنت طالق مثلا على تقدير وجود الشرط
لا مطلقا فتحقق العلية موقوف على وجود الشرط فشهوده اولى بالضمان واجيب بانه كيف شهادة
على ذلك التقدير بل شهدوا بسماع التعليق مطلقا وحاصله بيان ان المراد بالعلة المشهود بها
التعليق المطلق لا المعلق المقيد وهو علة لولا المانع وانما قيل هو علة لاشتماله على العلة وهي
قوله فأنت حر مثلا والمانع انما هو انتفاء الشرط ولا تعلق لشهادة شهود الشرط بتحقق العلة وهي
الجزاء انهم يشهدون بشيء يترتب عليه العلة لان المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز وفيه نظر
لان الشهادة بسماع ما هو علة لولا وجود المانع لا يترتب عليه شيء بدون ما يدل على ارتفاع المانع وهو
شهود الشرط فكل منهما علة ناقصة والمجموع علة تامة ومقتضاه تضمين الفريقين جميعا عند الكل
ويرد الجواب بمثل الاترى انهم لو شهدوا بالتعليق ثم تحقق الشرط من غير شهادتهم ثم رجعوا
بعد الحكم ضمنوا ولو تحقق التعليق من غير شهادة باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا
لم يضمنوا فعرفنا ان تحقق العلة اثرا وتأثيرها غير مضاف الى شهادة الشرط بوجه انتهى ولا يخفى ان
فائدة ذكر الضمان في الصورة الاولى اذ شهود التعليق عند الانفراد يضمنون بخلاف شهود الشرط
فانهم عند الانفراد لا يضمنون على ما صرح في الصورة الثانية المبنية للمعتبر بدون الصورة الاولى
لانه لو ضمن شهود الشرط عند الاجتماع لضمنوا عند تحقق التعليق باتفاق الخصمين لان خصوصية
الاجتماع لا دخل له في التضمين وسموا ما لم يضف أي الشرط الذي لم يضف الحكم اليه اصلا كاول
المعطوفين من شرطين علق عليهما طلاق او غيره كان دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق شرطا
مجازا اصطلاحا لتخلف حكم الشرط الاصطلاحي عنه وهو وجود الحكم عند وجوده لان الحكم يترتب على
المجموع فهما شرط واحد في الحقيقة وعلاقة المجاز توقف الحكم عليه كالحقيقي وهو أي هذا القسم حد
بحقيقته أي الشرط لتوقف وجود الحكم عليه من غير تأثير لا افضاء وقد علم مما سبق انه قد اسقط
الشرط ولا يلزمه الوجود عند الوجود ويقال له ايضا شرط اسما لا حكما اما اسما فلما ذكر من علاقة المجاز
واما عدم الحكم فلما عرفت من التخلف وقد عرفت ما فيه ومن هذا القسم الطهارة وستر العورة والنية
وسموا ما أي الشرط الذي اعترض بعده أي توسط بينه وبين التلاف فعل فاعل مختار في فعل
سواء كان انسانا او غيره مما يتحرك بالارادة لم يتصل هذا الفعل به أي بذلك الشرط بان يتحقق بعده
تحققه بغير فاصلة حال كون ذلك الفعل غير منسوب الى الشرط ويجيء مثال المنسوب اليه كحل قيد
العبد فانه شرط لتحقق التلاف عليه واعترض بعده اباق العبد وهو فعل اختياري شرطا

معنى السبب مفعول ثان للتسمية وذلك لانه يفضي الى الحكم بلا تأثير فلا ضمان على من صدر منه الشرط
المذكور به أي بسبب صدوره منه لاعتراض ما يصلح لاضافة الحكم اليه بعده وهو اباق الآبق
فلا يضمن الحال قيمته أي العبد اذا ابق لان الحل انما ازال المانع والعلة الاباق بخلاف ما اذا اعترض
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع وما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فانه وان اعترض عليه فعل مختار فالامر استعمال للعبد متصل بالاباق فيصير
الآمر غاصبا به للعبد فعله على وفق استعماله كالآلة للآمر فكانه غير اختياري وكذا في فتح
القفص و فتح باب الاصطبل لا يضمنهما أي الفاتح قيمة الطير والدابة وان ذهبا منهما فورا
لان الفتح شرط اعترض بعده فعل اختياري من الطير والدابة خلافا لمحمد فانه قال يضمنهما
على الفور وبه قال الشافعي جعله أي محمد الفتح كشرط فيه معنى العلة اذ طبعهما أي الطير والدابة
الانتقال أي الخروج عنهما بحيث لا يصبران عنه عادة عند عدم المانع منه والعادة اذا تأكدت
صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنه فهو أي انتقالهما كسيلان للمائع من الزق عند الشق ولأن فعلهما
أي الطير والدابة هدر ساقط الاعتبار شرعا فصار اختيارهما كلا اذا صاح بالدابة فذهبت
مادامت فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف التلف الى الشرط وهو الفتح وهما أي ابو حنيفة
وابو يوسف منعا الالحاق أي الحاق فعل الطير والدابة بالسيلان المذكور بعد تحقق الاختيار
لهما فان الحيوان يختار بالارادة وكونه أي فعلهما هدرا لا يصلح لايجاب حكم به لان المعتبر محله
الذمة ولا ذمة لهما لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كالمرسل من ذوات الاسنان الى صيد فمال
معطوف على فعل مفهوم من صلة اللام أي الذي ارسل فمال عنه أي عن الصيد ثم رجع المرسل اليه
الى الصيد بعدما مال عنه فاخذه فعله هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة و مع هذا قطع
فعله النسبة أي نسبة ارساله الى المرسل فلهذا لا يحل اكل ما صاده فقتله اما لو نسب
ضرورتها اليه أي الفاتح كنفخه على وجه نفره أي كلا من الطير والدابة ففي معنى العلة أي فتحه
ليس في معنى السبب بل في معنى العلة فيضمن الفاتح والمختار للفتوى قول محمد صيانة لاموال
الناس وهو استحسان والقياس من قولهما واما انه لم يخرجا في فور الفتح بل بعده فكان ذلك
دليلا على ترك العادة الموكدة فكان ذلك دليلا على ترك العادة الموكدة وكان ذلك بحكم الاختيار
كل النية واما العلامة التي يتبين انها لمجرد الدلالة على الحكم فكالاوقات للصلاة والصوم فانها
ادلة على تحقق وجوبهما من غير افضاء ولا تأثير وعد الاحصان لايجاب الرجم منها أي العلامة
لثبوته وهو كون الانسان حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على
صفة الاحصان حتى لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة او صبية او مجنونة او كتابية ودخل
بها لا يصير بهذا الدخول محصنا وكذا لو تزوجت المحصنة بما ذكر من عبد او مجنون او صبي
ودخل بها لا تصير محصنة لثبوته أي الاحصان بشهادة النساء مع الرجال أي بشهادة رجل

وامرأتين وجمعهما اما باعتبار المواد او باعتبار ارادة الجنس مطلقا فاللام فيه للثلاثة وزفر ولو كان علة او سببا
او شرطا لم يثبت بشهادة نساء مع الرجال لوجود الشبهة في هذه الشهادة والحدود تندرئ بالشبهات ثم قوله
عد الاحصان مستدرك جزء مشكل بل هو اي الاحصان شرط لوجوب الحد كما ذكره الاكثر منهم مستندا بان الشارع
وعامة المتأخرين لتوقفه اي وجوب الحد عليه اي الاحصان بلا عقلية تأثير له في الحكم ولا افضا
اليه وهذا شأن الشرط لا انه علامة لتوقف مجرد العلم به اي بوجوب الحد عليه كما هو شأن العلامة ولما
اتجه على هذا تضمين شهوده اذا رجعوا بعد الرجم اجاب عنه بقوله وعدم الضمان برجوع شهود الشرط
هو المختار وقد سبق وجهه وانما جعله اي جعل البعض الاحصان علامة المضمن لشهود الشرط المنع
عنه لزوم تضمين شهود الاحصان على تقدير كونه شرطا وهو اي جعله علامة غلط لانه لو كان الاحصان
شرطا لم يضمن شهوده به اي بالرجوع وايراده كلمة لو كما هو لسان المتكلم والا فالتضمين عنده انه
شرط كما ذكر اذ شرطه اي شرط ضمان شهود الشرط عدم العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والزنا علة صالحة
لاضافة الحد اليه فلا يضاف الى الاحصان لكان شرطا ولما اتجه على كون الاحصان شرطا ان الشرط ما يمنع
ثبوت العلة حقيقة بعد وجود ما صورة العلة وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق
لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اجاب عنه بقوله وتقدمه اي الاحصان على العلة وهي
الزنا غير قادح في كونه شرطا اذ تأخره اي الشرط عنها اي العلة غير لازم اذ قد يتقدم كشروط
الصلاة من ازالة الحدث والخبث وستر العورة وغيرها فانها وان كان متأخرا من حيث الوجوب يعني ترتب
اي الخطاب بها او تضييق الوقت لكنه قد يتقدم من حيث الوجود وكالعقل فانه شرط لصحة التصرف يتقدم عليه
الا في الشرط التعليقي استثناء من عدم لزوم تأخر الشرط فان تأخره عن صورة العلة لازم بل قيل وقائله
المحقق التفتازاني بل قيل اي ولا يلزم تأخر التعليقي ايضا فقد يتقدم التعليقي ويكون المتأخر العلم اي التعليق
كالتعليق اي كالشرط التعليقي في التعليق بكونه فيه عشرة بان قال ان كان زنته فعبدي عشرة ارطال
فهو حر فان كونه عشرة متقدم بحسب الوجود على علة الحكم وصحة الجزاء او وصف له ونحوها وان كان العلم بالكون
المذكور متأخرا عن هذه العلة ثم افاد ان المعلق عليه في نفس الامر ليس نفس الكون المذكور بل الظهور ولتعـ
والظاهر ان التعليق في مثله يكون على الظهور وان لم يذكر اي وان لم يقل ان ظهر ان وزنه كذا
لان حقيقته اي حقيقة التعليق تعليق امر على معدوم كائن على خطر الوجود فعلا كان اي اذ المعتبر
في حقيقة التعليق كون المعلق عليه معدوما على خطر الوجود فالتعليق الصوري على امر موجود تنجيز
معنى والعبرة للمعنى وفيه كلام لانه لا فرق بين انشاء الطلاق مثلا بلا تعليق وبين تعليقه بامر موجود حال التعليق
في تحقيق الايقاع وانما قال الظاهر ولم يجزم لاحتمال انه لا يمكن تعليقه على الظهور وكونه اي الاحصان
علامة لوجوب الرجم مجاز لتوقف وجود وجوب الرجم على وجوده شرعا من غير تأثير ولا افضا
هو شأن الشرط واعتبار عدم التوقف في العلامة كما سبق والى ما اشار بقوله ولا يتقدم على العلامة على
ما هي علامة له كالاذان علامة للصلاة لا يتقدم عليها وجودا ومنها اي ومن هذا القسم المسمى بالعلا[مة]

ولادة المبتوتة اي المطلقة طلاقا بائنا والمتوفى عنها زوجها فانها علامة للعلوق السابق على الطلاق
والموت اذا كانت في مدة يحتمل ولو كانت تلك الولادة بلا تقدم حبل ظاهر ولا اعتراف من الزوج بالحبل
عندهما ابي يوسف ومحمد فتقبل شهادة القابلة عليها اي الولادة كما روي عن الزهري من انه مضت
السنة ان يجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن والى ما اشار بقوله
وهي اي شهادة المرأة مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال وبشهادتها تثبت اصل الولادة ثم يثبت
نسبه اي المولود من الزوج انما هو بالفراش السابق القوي الذي يثبت به النسب وان انكر الزوج
كونه منه الا مع الملاعنة وعنده اي ابي حنيفة ليست الولادة المذكورة علامة الا مع احدهما اي الحبل
الظاهر قبل الطلاق او الموت واعتراف الزوج فلا تقبل شهادة القابلة وحدها اي دون احدهما
لان الولادة والحالة هذه اي والحال ان كيفية الواقعة عدم ظهور الحبل وعدم اعتراف الزوج
بسابقها كالعلة لثبوت النسب خبر ان والجملة الحالية عن الضمير المستتر فيه متوسطة بين اسمها
وخبرها وانما قيد كونها كالعلة بها لان الولادة عند ظهور الحبل او الاعتراف سابقا او الفراش
القائم ليست كالعلة فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة
في علامة فقط فيلزم النصاب اي اذا كانت الولادة كالعلة فيشترط نصاب الشهادة
رجلان او رجل وامرأتان لاثباتها ومثله اي مثل هذا الخلاف واقع اذا علق طلاقها عليها اي على
الولادة واريد اثبات الطلاق بوجود المعلق عليه تقبل شهادة القابلة على الولادة عندهما
اي الصاحبين وعنده يلزم النصاب فلا تقبل لانها اي شهادتها شهادة على الطلاق معنى وان
كانت على الولادة صورة كما اذا شهدت امرأة على ثيابة امة بيعت بكرا لا تقبل اتفاقا للرد يعني
اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى انها ثيب وانكر البائع فشهدت امرأة فانها لا تقبل اتفاقا
لاستحقاق المشتري ردها على البائع لفوات الشرط المعقود عليه اي البكارة وان قبلت شهادتها
في الثيابة والبكارة حتى ثبتت الثيابة في هذه حتى توجه الخصومة فلا يندفع عن البائع قبل
التنقيح الا بحلفه بالله ما بها هذا العيب وبعده بالله لقد سلمها بحكم هذا البيع وما بها هذا العيب
فيشكل الشافعية القياس باعتبار القوة وما قبلها الى جلي فقياس جلي هو ما علم فيه
نفي اعتبار الفارق بين الاصل والفرع انما قال نفي اعتبار الفارق ولم يقل نفي الفارق لانه لا بد من
وجود الفارق بينهما في كل قياس لكن المقصود نفي فارق يستدعي زيادة اختصاص الحكم بالاصل فانه
المعتبر في الفرق لا غيره ولا شك ان القياس الذي علم فيه نفي اعتبار الفارق اقوى في الاحتجاج
من الذي لم يعلم فيه بل ظن كقياس الامة على العبد في احكام العتق من التقويم على معتق البعض وغيره فانه
من التقويم الى بيان ذلك انه قال صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ
به ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق العبد عليه والا فقد عتق منه ما
عتق فانا نقطع بعدم اعتبار الشارع الذكورة والانوثة وانه لا فارق بينهما سوى ذلك والى خفي

ثانيه بظنه اي نفي اعتبار الفارق ولا بعلمه جزما فلا يكون الاحتجاج به قطعيا مثال الاول كما لنبيذ اي كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه اي النبيذ فان كونه مثل الخمر في حرمة القليل غير معلوم بل مظنون
لتجويز اعتبار الفارق بينهما اي خصوصية الخمر فانه يجوز عند العقل ان يكون حرمة القليل فيها
لخصوصها باعتبار وصف يخصها كالنجاسة العينية او ان قليلها يدعوا الى الكثير اكثر مما يدعو قليل النبيذ
الى كثيره ولذا اي ولتجويز اعتبار خصوصيتها لم يحرم القليل من النبيذ دون نحوه باعتبار العلة
الي قياس علة وهو ما صرح فيه بها اي بالعلة كما يقال حرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس دلالة
وهو ان يجمع فيه بين الاصل والفرع بلازمها اي بذكر ما يلازم العلة وفي التعبير بالملازم دون
اللازم اشعار بان المعتبر اللزوم من الجانبين ثم مثل الملازم بقوله كرائحة اي ترائب المشتد بالشدة
المطربة المشتركة بين النبيذ والخمر لدلالته اي الملازم المذكور على وجود العلة وهي الاسكار في
الفرع لان وجود الملازم فيه يستلزم وجود الملزوم فيه والى ما اشار بقوله اذ كان ما ذكر من الرائحة
ملازما لها اي للعلة التي هي الاسكار والى قياس في معنى الاصل وهو ان يجمع بين الفرع والاصل
في الحكم بنفي الفارق بينهما اي بالظاهر اي الغاء وصف موجود في الاصل دون الفرع واظهار عدم
مدخليته في الحكم كالحاقه اي كون المقيس عليه وهو الذي جامع اهله في نهار رمضان فامره صلى
الله عليه وسلم بالكفارة على التفصيل المذكور في السنة اعرابيا وكونها اي التي جامعها اهلا اي زوجة
له ولذا النفي الخصوصيتان فتجب الكفارة اي كفارة الجماع في نهار رمضان على غيره اي غير الاعرابي
بالغاء الاول ويجب بالزنا اي بجامع غير الاصل بطريق الزنا بالغاء الثاني وكذا الحال في نفي نفية الحكم
عن من رد النص اذ النفي الخنفي كونه اي المفطر جماعا فتجب الكفارة بعمد الاكل اي بالاكل عمدا
اذ الاكل ما كول مما يقصد به التغذية ولو تعرض القايس لغير نفي الفارق من علة بيان التعليل
معه اي مع نفي الفارق يعني ذكر العلة للحكم ونفي الفارق بين الفرع والاصل وكان نفي الفارق
قطعيا خرج ما يعرض فيه لما ذكر مع النفي القطعي الى القياس الجلي او ظنيا فالى الخفي اي ولو تعرض
لما ذكر وكان النفي ظنيا فخرج الى القياس وليس المراد للخروج من احد الصنفين الى الاخر بل البروز من
عالم الامكان الى احدى الصورتين ولا يخفى ان هذا التقسيم تقسيم لما يطلق عليه لفظ القياس لا
للقياس المعرف بما ذكر في صدر المقالة اذ الجمع اي جمع بيان العلة بنفي الفارق ليس من حقيقته
اي القياس وقد يقال ان القيود التي يحصل بانقسامها الى المقسم الاقسام المتباينة لا يجب ان تكون
داخلة في حقيقتها لجواز تقسيم الماهية باعتبار اقترانها في التحقق بامور متباينة خارجة عن ماهية
كل قسم فالتقسيم اصحة تلك الامور داخل في كل قسم والتقسيم كتقسيم الانسان الى الابيض
والاسود فينبغي ان يكون المقسم القياس المذكور فتامل وقسم الحنفية القياس الى جلي وهو
ما تبادر اي يسبق الى الافهام وجهه والى ما هو اخفى منه اي مما تبادر فان قيل قوله اخفى
يستدعي وجود الخفاء في المتبادر قلت الخفا من حيث هو لا يخلو من نوع خفاء والجلاء والخفا

من الامور الاضافية فالاول وهو الجلي القياس اي يسمى بلفظ القياس فكانه لكماله هو القياس لا غيره
فلفظ القياس يستعمل في معنيين احدهما الاعم المقسم للقسمين والثاني ما يقابل الخفي والثاني
الاستحسان اي الاستحسان القياس الخفي بالنسبة الى قياس ظاهر متبادر وفيه اشارة الى
ما ذكرنا من الاضافية ويقال لفظ الاستحسان لما هو اعم مما ذكر وهو كل دليل واقع في مقابلة
القياس الظاهر لفظ كل مقحم تاكيد العموم المفهوم في مقام التعريف نص بدل البعض من كل دليل
كالسلم اي كالنص الدال على صحة بيع السلم فالقياس الجلي يفيد عدم جوازه لكون المبيع معدوما
حال العقد او اجماع كالاستصناع اي كالاجماع الواقع على جواز الاستصناع وهو طلب صنعة لما فيه
تعامل من خف ونحوه بان يقول للخفاف اصنع لي خفا من جلد كذا بكذا فان المعقود عليه وهو الخف
الموصوف بما وصف به الطالب معدوم حال العقد فالقياس عدم جوازه غير انه ترك للتعامل من غير
نكير من اهل العلم وتقريرهم على ذلك اجماع عملي ولم يجوزه الشافعي وزفر او ضرورة هي عموم البلوى
كطهارة الحياض والآبار اي كالضرورة الموجبة للحكم بطهارة الحياض والآبار المتنجسة فان
الحكم بطهارتها بالنزح مثلا لعموم البلوى والا فاجراء بعض الماء النجس من الحوض والبئر لا يؤثر
في طهارة الباقي ولو ان الحل فما ينبع من اسفل او ينزل من اعلى يلاقي نجسا من طين او غيره فتنكره
اي الاستحسان حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به اي بلفظ الاستحسان عند من يقول
به يعني القياس الخفي او كل دليل آخر وقسموا اي الحنفية الاستحسان الى ما قوي اثره اي تاثير علته
بالنسبة الى ما قابله والى ما خفي فساده وهو خلل المحل بالاحتجاج به بالنسبة الى ظهور صحته اي خفاء
فساده بالنسبة الى ظهور صحته نفسه لا بالنسبة الى ظهور صحة القياس لان الخفا بالنسبة الى القياس كانما
هو وظيفة ما هو اجلى منه وهو ظهور صحته والى اشار بقوله وان كان ظهور صحته خفيا بالنسبة
الى القياس المقابل له وظهور صحته عطف على خفي فاذا انظرت فيه ادنى نظر بحدته صحيحا واذا تاملت فيه
حق التامل وجدته فاسدا وقسموا القياس الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفي صحته
ذلك بان ينظر الى وجهه فيخفى وجهه فتتبين بورية قوته درجا ناظرا على وجه مقابله الذي هو استحسان فالاول
اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره مقدم على اول الثاني اي القسم الاول من القياس
وهو ما ضعف اثره ووجه التقديم ظاهر وثاني الثاني وهو ما ظهر فساده وخفي صحته مقدم على ثاني
الاول وهو ما ظهر صحته وخفي فساده لانه لا عبرة بالظاهر المبني على بادي النظر في مقابلة الباطن المبني
على التامل التام فثاني الثاني في التحقيق اقرب الى الصواب من ثاني الاول وان كان الامر بالعكس في
الظاهر وانما ترك بيان النسبة بين قسمي الاول لظهوره وبين قسمي الثاني اعتمادا على فهم المخاطب ان ما هو
صحيح في التحقيق اذا لم يكن ضعيف الاثر اولى مما هو ضعيف الاثر فقد بر مثال لما اجتمع فيه اول كل
من القياس والاستحسان سباع الطير اي سؤرها كالصقر والبازي اذ القياس نجاسة سؤرها قياسا
على نجاسة سؤر سباع البهائم كالاسد والنمر لاشتراكهما في نجاسة اللحم وحرمته والسؤر يتبع اللحم لاختلاطه

لا مخالطة باللعاب المتولد منه وهذا المعنى ظاهر غير قوي الاثر والاستحسان طهارة سورها وهو
القياس الخفي على طهارة سور الادمي بجامع عدم ماكولية لحم كل منهما وان كان في الادمي الكرامة
وفي سباع الطير النجاسة لان الحرمة لا للكرامة اية النجاسة لضعف اثر القياس المذكور فقليل
نتقديم القياس لقسم الاول من الاستحسان في المثال المذكور اي موثر الاضافة بادني ملابسة فان
المؤثر انما هو موثر الحكم واراد بالموثر لفظ الاثر من قبيل اطلاق المسبب على السبب وهو اي
موثره مخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس للماء في السور لانتفائه اي انتفاء المؤثر المذكور في سور سباع
الطير فقليل لضعف اثر القياس اذ تشرب سباع الطير فقليل لا انتفاء به بمنقارها العظم الطاهر
فيستثنا ان لمنقارها بيان لكونه جافا لا رطوبة فيه وانه طاهر من الميت فمن الحي اولى وهي تاخذ الماء به
ثم تبتلعه ولا ينفصل شي من لعابها في الماء فانتفت علة النجاسة وهي المخالطة المذكورة فكان طاهرا
كسور الادمي بجامع انتفاء علتها وهذا اولى من قوله بجامع عدم ماكولية اللحم كما ذكرنا اذ لا مدخل تاثير
في الحكم بطهارة السور دون ذلك على ان عدم الاكل في الادمي للكرامة وفي الملتبس للنجاسة على
ما مر انفا واثره اي القياس الخفي اقوى من ذلك القياس الظاهر لما عرفت من انتفاء موجب النجاسة
ثم ان كانت مخلوطة تتغذي بالطاهر فقط لا يكره سورها كما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف والمتأخرون
المشايخ وافتوا به وان كانت مطلقة يكره لانها لا تتحامي الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة وعن
ابي يوسف انه ما يقع على الجيف سوره نجس لعدم خلو منقاره عن النجاسة عادة واجيب بانا لا نسلم ذلك فانا
بالارض بعد الاكل فيزول ما عليه ولعدم تيقن النجاسة مع البلوي بها فانها تنقض من الهواء على الماء
فثبت الكراهة لا النجاسة فان قلت يرد عليكم اي الحنفية في شروط العلة انه لا تعليل بالعدم وهذا
الاستحسان قياس على العدم اي بالعدم لان حاصله تعليل الطهارة بعدم مخالطة النجس قلنا تقدم ثمة
علة متحدة اي استثنا التعليل بعدم علة ليس لحكمها علة سواها من عموم نفي التعليل بالعدم
فيستدل بعدمها اي بعدم العلة المتحدة على عدم حكمها لان الحكم لا يوجد بدون العلة والمراد
انه لا علة له سوي ما اضيف اليه العدم يعني ان التعليل بعدم العلة المتحدة عبارة عن الاستدلال
بالعدم على العدم لا انه تعليل حقيقي اذ التعليل الحقيقي بابراز علة موثرة مستجمعة
لشرائط المعتبرة في العلة الشرعية وذلك مفقود فيما نحن فيه ومثلوا لما اجتمع فيه ثانيهما اي
القياس والاستحسان وهما القياس الظاهر فساده الخفي صحته والاستحسان الظاهر صحته الخفي فساده
بسجدة التلاوة الواجبة في الصلاة القياس جواز ان يركع في الصلاة بها اي بسببها ناويا اداها
بسوا كان عقيب ركوع الصلاة او ركوعها اذا لم يتخلل بينهما فاصل وهو عندنا ثلاث ايات لظهور
ان ايجابها اي سجدة التلاوة لاظهار التعظيم لله تعالي بالخضوع لموافقة اهل عظم ومخالفة
لمن استكبر وهو اي اظهار التعظيم حاصل في الركوع ولذا اي لوجود التعظيم فيه اطلق عليها اي
السجدة اسمه اي اسم الركوع في قوله تعالي وخر راكعا اي سقط ساجدا لان الخرور السقوط على

على الوجه فتقيس سقوطها به على سقوطها بنفسها بجامع الخضوع تعظيما عن ان السجود افضل في
اداء الواجب وهي اي العلة المذكورة في القياس المذكور صحة الخفية اي وجه صحته
الخفية وفساده الظاهر لزوم تادي المامور به وهو السجود بغيره اي بغير المامور به وهو
الركوع والعمل بالمجاز اي بالمعنى المجازي للفظ السجود وهو الركوع مع امكانه اي العمل بالحقيقة
وهو السجود ولا يخفى ان لزوم ما ذكرنا انما هو بحسب الظاهر وبعد التامل تبين ان المامور به بحسب
الحقيقة اظهار التعظيم ولفظ السجود مستعمل في حقيقته غير ان الخضوع يحصل بالركوع بطريق القياس
والاستحسان الاخفي لكون القياس المقابل له خفي الصحة وكل استحسان اخفى مما يقابله انه
لا يركع بها كما هو قول الائمة الثلاثة قياسا على سجود الصلاة فانه لا ينوب ركوعها اي
الصلاة عنه اي عن سجودها مع كمال المناسبة بينهما لكونهما من الاركان ومن جانب التحريمة
وعلى عدم تاديها بركوع خارج الصلاة وايضا ركوع الصلاة مستحق لجهة اخرى وهو هنا وجها غير
مستحق لجهة اخرى وهو اي هذا المعنى صحته اي هذا القياس الظاهرة لوجه فساد ذلك القياس
متعلق بقوله لا ينوب من تادي الخ اي المامور به بغيره والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة
بيان لوجه فساد ذلك فصحة هذا بفساد ذلك حيث كان في الظهور سيان في الوجه وفساده
الباطن اي باطن هذا الاستحسان انه اي هذا الاستحسان قياس مع الفارق وهو اي الفارق ان
في الصلاة كلا من الركوع والسجود مطلوب بطلب يخصه على سبيل الجمع بدليل قوله تعالي يا ايها الذين امنوا
اركعوا واسجدوا فلعله لمكان خصوصية كل منهما مطلوبا وكان المطلوب اظهار التعظيم مطلقا سوا
تحقق في ضمن الركوع او السجود وكان حق الاداء اعني هذا الاسلوب بان يذكرا وبدل الواو وبحرف لكن
لمنع كون كل منهما مطلوبا بطلب يخصه تادي احدهما في ضمن الاخر بخلاف سجدة التلاوة فانما طلب
وحدها ولم يقل فيها معنى صالح للعلية وهو انه اي طلبها اذ كل الاظهار التعظيم ومخالفة المستكبرين
عن السجود على ما يفهم من النصوص الواردة في مواضع سجدة التلاوة وهو اي كل واحد من اظهار
التعظيم والمخالفة حاصل بما اعتبر عبادة اي بركوع اعتبره الشارع عبادة بغير ان الركوع خارج الصلاة
لم يعتبر عبادة فتعين ركوع الصلاة للاداء فان قلت تعليل الحكم المذكور بالمعنى الذي ذكر وهو
اظهار التعظيم والمخالفة تقتضي ان يودي الواجب فيه بكل ما اعتبر عبادة ولم يقل به احد قلت
اظهار التعظيم والمخالفة على وجه الكمال لا يتحقق الا في تعظيم يخص المعبود وهو منحصر فيهما وقد
ثبت بظاهر النص طلب السجدة بعينها وهي غاية في التعظيم وليس الركوع في رتبتها فقدم به
فترجح القياس على الاستحسان نتيجة اثر الباطن لما عرفت من دفع الايراد عنه وبعدم دفعه
عن الاستحسان ونظر في ان ذلك ظاهر وهذا خفي اي في ظهور ذلك القياس وخفاء هذا الاكتفا
نظر وهو اي وجه النظر ظاهر اذ لا شك ان في تادي المامور به اي امتثاله اي بغير المامور
به شرعا بغيره اقوى تبادر انه جواز تعليل الجواز المرجح اي لمشاركة بغير المامور به في اي للمامور

بدفالبا بمعنى اللام ويجوز ان يكون بمعنى مع وفي نسخة له وهو الظاهر في معنى نيط به الحكم كما نتطهر

المذكور او الاطلاق لفظه معطوف على قوله لما ذكره يعني لفظ عن المامور به كقوله تعالى وخروا لها

اي ساجدا فان في اطلاق لفظ الراكع على الساجد والعدول عن الظاهر ايما الى ان المقصود منهما واحد

ثم علل كون المنع اقتضى يتبادر ابتدأ الجواز المعلل بالاطلاق المذكور بقوله اذ لا يلزم من اطلاق لفظ

على غير معناه الحقيقي جواز ابقاع مسماه اي مسمى المستعمل فيه مجازا مكان اي محل جوازا شرعيا فاللفظ

مسمى اللفظ الاخر الذي وضع بازاء المستعمل فيه مجازا شرعا اي جوازا شرعيا فالاول الاول

الركوع والثاني السجود فلا يلزم من اطلاق الركوع على معنى السجود وجوازا ابقاع معنى الركوع مكان

معنى السجود في اداما وجب بالطلب المتعلق بالسجود وان كان المطلق بصيغة اسم الفاعل

الشارع الوصلية لدفع ما يتوهم من ان المطلق اذا كان الشارع والشرع في يده فما المانع من

حمل كلامه على جواز الابقاع لان الكلام في عدم لزوم جوازه من هذا الاطلاق ولا فرق في هذا

بين ان يكون المطلق الشارع او غيره فان طريق الاستعارة غير طريق القياس اذ مبنى الاول على علاقة

المجاز والثاني على وجود العلة الشرعية وانما لم يتعرض الا للاخير من وجهي الجواز لظهور الاول

ولو فرض قيام دلالة على ذلك اي جواز قيام الركوع في الصلاة مقامها لا يصيره اي القياس

الظاهر من الاستحسان فان وجه عدم جواز منابة الركوع في غاية الظهور وما ذكر في مقابله

ليس مثله في الظهور والمعروض اخفى من المذكور ولذا بقي في عالم الفرض ولم يعرض وعن ابن مسعود رضي

الله عنه انه سئل عن السجدة يكون في اخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت فاركع وان

شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة رواه سعيد وذكره ابن ابي شيبة عن علقمة وابراهيم والاسود

وطاوس ومسروق والشعبي والربيع بن خثيم وعمرو بن شرحبيل وحينئذ اي حين اذ كان في التأدي

اظهر من جوازه وجب كون الحكم الواقع اي الذي استقر رأي الحنفية عليه عندنا المعارضة من

تأديها بالركوع بيان للحكم الواقع والضمير لسجدة التلاوة حكم الاستحسان حرر الكون وذلك لان ما

ينبه اخفى مما ينبه عدم تأديها به لا يصح كونه اي كون الحكم الواقع مما قدم فيه اي في صفته القياس

عليه اي على الاستحسان بل هو مما قدم فيه الاستحسان على القياس وقيل المنبه للتأدي هو الاستحسان

بالاثر المروي عن ابن عمر وابن مسعود واجيب بان هذا على قول من يحتج بقول الصحابي مطلقا سواء كان

للرأي فيه مدخل اولا والمختار انه يحتج به اذا لم يكن للرأي فيه مدخل وظهر من هذه الجملة ان لا

استحسان كان موصوفا بوصف الا ما رجح القياس لما عرفت من انه عبارة عن القياس الخفي

بالنسبة الى قياس ظاهر ولزم ان لا يعدى من محل الى محل اخر ما اي حكم ثبت بغير قياس اي على

خلاف القياس وهو اي القياس الذي لا يعدى بعوله استحسان او لا اي اوليس باستحسان

يعني به القياس الجلي والخفي يحتمل ان يكون القصد راجعا الى غير القياس فالمراد نفي كل استحسان

الاستحسان بالاثر فقدم لانه اي ما ثبت بغير القياس معدول اي عن سنن القياس ومن شرط

علية اي على العامل [illegible]

حكم الاصل اذ لا يكون معدولا عنه كايجاب يمين البائع في اختلافهما اي عند اختلاف البائع والمشتري

في قدر الثمن بعد قبض المبيع مع قيامه بالاطلاق النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف

المتبايعان ولم يكن بينهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع او يترادان والقياس ان لا يمين

عليه فان قلت ليس في النص ايجاب اليمين قلت في عرف الشرع اذا قيل القول قوله في مقام

الخصومة يراد مع اليمين وايضا قوله او يترادان معطوف على محذوف اي يحلف البائع او يترادان

لان المشتري لا يدعي عليه اي البائع شيئا لتسلمه اي المشتري اياه اي المبيع وهو معترف به واذا لم

يكن ثمة دعوى من المشتري في حق المبيع ولا انكار من البائع لا يتوجه اليمين على البائع لان اليمين على المنكر

وقد يقال صورة الدعوى من المشتري حاصلة وقد اكتفى بها في قبول بينته فيكتفي بها في يمين البائع

اقول يمكن ان يجاب عنه بان قوله عليه السلام ولم يكن بينهما بينة يدل على انه اذا كانت تقبل فيعتبر

الاكتفاء بصورة الدعوى ثبت بالنص على خلاف القياس مقتصرا على مورده فلا يتعدى ايجاب

اليمين الى الاجارة فيما اذا اختلفا في مقدار الاجرة بعد استيفاء المنفعة بل القول قول المستأجر

مع يمينه لانه منكر الزيادة والى الوارثين بلفظ المثنى اي وارث البائع ووارث المشتري فيحلف

وارث البائع مع المشتري او بالعكس او الوارث مع الوارث بعد موتهما والسلعة قائمة بل القول

قول المشتري او وارثه خلافا لمحمد فانه قال يجري التحالف في جميع الصور وقوله اي محمد كل

من المتبايعين يدعي على صاحبه عقدا غير العقد الاخر او غير عقد الاخر وينكر ما يدعيه صاحبه

فيحلف كل على دعوى صاحبه وكان على سنن القياس فيتعدى الى الوارث دفع خبر قوله بان

اختلاف الثمن لا يوجبه اي اختلاف العقد كما لا يوجب اختلاف الثمن اختلاف العقد في

زيادة وحطه فان البيع بالف يصير بعينه بالفين اذا زيد الثمن بعد العقد والبيع بالفين يصير

بالف اذا حط منه بعده لانه لو كان الزيادة والحط موجبا لاختلافه للزم تجدد العقد بايجاب

وقبول على حدة بخلاف ما ثبت به اي بالقياس فانه يتعدى بشرطه وهو متصل بقوله ولزم ان

لا يعدى ما بغير قياس وهو اي ما ثبت به نحو ما اي تحالفهما قبل القبض فحكم المبيع اذا اختلفا

في قدر الثمن فانه على وفق القياس الخفي لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري

من الثمن والمشتري ينكر وجوب زيادة الثمن والقياس ان اليمين على المشتري فقط لانه المنكر

وحده ظاهرا فيعدي التحالف اليهما اي الى الوارثين في الصورة المذكورة لكونهما في مقام

مورثيهما في حقوق العقد والحكم معقول فيتحالف القصار ورب الثوب اذا اختلفا في قدر الاجرة

رب الثوب يدعي استحقاق العمل بما يعترف به من الاجرة والقصار ينكره والقصار يدعي زيادة الاجرة

ورب الثوب ينكرها وفسخت الاجارة بعد التحالف لانها تحتمل الفسخ قبل العمل وفي الفسخ

دفع الضرر عن كل منهما واستشكل اختصاص عدة الاثر وفساد الباطن مع صحة الظاهر بالاستحسان

اختصاص قلبهما اي ضعف الاثر وصحة الباطن مع فساد الظاهر بالقياس كما سبق اتباعا

للتقوم وقوله بالاستحسان متعلق بالاختصاص والمستشكل صدر الشريعة وقال لا دليل على اختصاص
ما ذكرته واجري بصيغة المجهول كما في استشكل تقسيمه ما يقتضيه العقل بغير التخصيص بالاعتبار
الاول اي قوة الاثر وضعفه الى اربعة اقسام لانهما اما قويا اي قويا الاثر او ضعيفاه او القياس
قويه والاستحسان ضعيفه او بالقلب اي القياس ضعيف والاستحسان قويه واما يترجح الاستحسان
اي في القلب و يترجح القياس في باقي القسم الثاني وهو ضعيفا للظهور كما في الاول والقوة كما
في الثالث والرابع اما فيه اي في الثاني فيحتمل سقوطهما اي القياس والاستحسان لضعفهما
وضعف التقسيم على هذا الوجه في التلويح تبعا لفخر الاسلام ولما صارت العلة عندنا علة
بأثرها فسمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بريد بيان وجه تسمية الاستحسان
وحاصله ان هذا اللفظ باعتبار اصله يبنى عن الحسن وليس في مقابله هنا الا هذا فلا بد له من
مزية وهي قوة الاثر المقصود بالذات في العلة التي هي مناط الاستدلال فعلم من كلامه ان قوة
الاثر مخصوص بالاستحسان وضعفه بالقياس ثم اشار الى ضعف التضعيف بقوله والكلام في اقسام
هذه التقسيمات في بيان الاصطلاح وهو اي الاصطلاح للحنفية واقع على اعتبار الخفاء
اي الاستحسان وقوة اثره معطوف على خفيه وفساده معطوف على اثره فعلم انحصار الفرق بين الاستحسان
والقياس في الاصطلاح على الخفاء والظهور لا على ضعف الاثر وقوته فانهم اعتبروا الخفاء في نفس
الاستحسان وفي اثره وفي فساده والظهور في جانب القياس على هذا الوجه وقد نقل لك في
فخر الاسلام ما يفيد هذا الذي ذكر وان القوة والضعف من حيث الاثر يوجد في كل من القياس
والاستحسان مما نقل عنه في وجه التضعيف يحتاج الى التأويل وبالثاني معطوف على قوله بالاعتبار
الاول اي واجري تقسيمهما باعتبار الثاني وهو الفساد او الصحة من حيث الباطن او الظاهر وصولا
بالتقسيم العقلي اما صحيحا الظاهر والباطن او فاسدهما او القياس فاسد الظاهر صحيح الباطن والاستحسان
قلبه اي صحيح الظاهر فاسد الباطن او قلبه اي القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن له
والاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن فصور المعارضة بينهما اي القياس والاستحسان ست
عشرة حاصله من ضرب اربعة للقياس صحيح الظاهر والباطن فاسدهما فاسد الظاهر صحيح الباطن
قلبه في اربعة للاستحسان نظيرها فانك اذا ضممت واحدا من اربعة القياس مع كل واحد من اربعة الاستحسان
حصل اربع صور تركيبية وهكذا الى اخرها فاذا كان صور المعارضة ست عشرة كان مجموع القياسات
والاستحسانات باعتبار الافرادات اثنين وثلاثين فاحتاج الى بيان حكم كل واحد منها باعتبار الترجيح
والاسقاط فقال فصحيحهما اي الظاهر والباطن من القياس يقدم لظهوره او صحته على سبيل
التحلل على جميع اقسام الاستحسان المعارضة له وهي اربعة ولا شك في رد فاسدهما اي الظاهر والباطن
منه اي من القياس سواء كان ما يقابله من الاستحسان صحيحهما او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او قلبه فان رد فاسدهما منه لا يستلزم قبول ما يقابله فتسقط اربعة من القياس بحاصله من تركيب

القياس الفاسد ظاهرا وباطنا مع كل واحد من اربعة الاستحسان كما سقط اربعة من الاستحسان حاصلة
من تركيب القياس الفاسد ظاهرا وباطنا الصحيح ظاهرا وباطنا مع كل واحد من اربعة الاستحسان
بسبب التقديم المذكور فقد علم بذلك حال ثمانية من صور المعارضة وحكم طرفي كل منها من حيث
الترجيح والسقوط فان بعض الاستحسانات المقابلة لهذه الاربعة ساقط كالفاسد ظاهرا
وباطنا او باطنا فقط وبعضها غير ساقط كما سواهما في بقي ثمانية من القياس او الصور
حاصلة من تركيب باقي حالات القياس اي حالته الاربعة المذكورة للمعارضة وحكم هذه الثمانية
انه يقدم صحيحهما اي الظاهر والباطن منه اي الاستحسان عليهما اي على باقي حالات
القياس وقد عرفت انهما يتحققان في الصور الثمانية لصحته ظاهرا وباطنا وعدم تحقق صحة كذا
ما يقابله ويرد فاسدهما اي الظاهر والباطن من الاستحسان لفساده ظاهرا وباطنا وما يقابله
ان كان فاسد الظاهر صحيح الباطن لا يرد وان كان عكسه يرد فتبقى اربعة من تركيب باقي كل
من القياس والاستحسان مع الاخرين فباقيا الاستحسان استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وباقيا القياس قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وحاصل ضرب الاثنين في الاثنين يكون
اربعة وكون هذين من الاستحساني وهذين من القياسي باعتبار هذا التركيب لا ينافي كونها كل منهما
مذكورا في التراكيب السابقة فالاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر اذا قوبل مع عكسه اي فاسد
الباطن صحيح الظاهر من القياس يقدم على عكسه من القياس وفي قلبه اي الاستحسان الفاسد الباطن
الصحيح الظاهر مع عكسه من القياس القياس يقدم على الاستحسان كما في الاستحسان الصحيح الباطن مع
اي الفاسد الظاهر مع مثله صحيح الباطن فاسد الظاهر من القياس يعني عومل مع قلب الصورة
الاولى كما عومل مع الاستحسان الخ من تقديم القياس عليه للظهور يعني لما استويا عليه من حيث الصحة
بحسب الباطن والفساد بحسب الظاهر ترجح القياس لظهوره ويرد قلبهما اي صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس والاستحسان لان القياس يقدم قيل والقائل صدر الشريعة والظاهر امتناع التعارض
في هذين الى الفصل من المشار اليهما بقوله كما مع الى قوله مع مثله والجل الاخر بقوله ويرد قلبهما
وكذا الظاهر امتناع التعارض في قوي الاثر من القياس والاستحسان للزوم التناقض في الشرع
حاصل كلام صدر الشريعة هنا ان الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن او بالعكس اذا وقع في مقابلة
قياس موصوف بهذه الصفة يعني التعديد ان اختلافهما مع تحققهما على هذه الصفة خلاف الظاهر ولم يجده
وذلك لان صحة القياس يستلزم تعيين الشارع علة تناسب الحكم الذي يفيده ذلك القياس فان
صح قياس اخر يخالف له حكمه خلاف الحكم الاول استلزم تعيينه علة اخرى مخالفة لتلك مناسبة
لهذا الحكم وهذا انما يقتضي في الشرع ثم قال فعلم انه تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما
يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد وكذا امتنع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
وكذا بين قياس صحيح الظاهر والباطن واستحسان كذلك وكذا بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن

وهما كونه فاسد الظاهر صحيح الباطن وقلبه مع اربعة الاستحسان
فالحاصل من تركيب كل واحد من حالتي القياس مع كل واحد من
اربعة الاستحسان اربعة فيتحقق في ثمانية من الصور المذكورة

واستحسان كذلك انتهى اقول ولا يخفى ان هذا الدليل انما يفيد عدم تحقق حقيقة التعارض منهما
في نفس الامر لا في نظر المجتهد كيف وكل من المجتهدين في المسئلة الخلافية يعتقد صحة قياسه
وقد لا يظهر عند احدهما فساد قياس الآخر مع انه يترجح قياسه بمرجح وحداد التقسيم على ما يؤدي
اليه نظره على ما في نفس الامر لانه خارج عما سيده الاجتهاد ولعل المصنف التعريض بتغيير الى
ما ذكرناه انه ذكر وانه بعض صور اتحاد النوع ترجيح القياس للظهور كما سبق ذكره فتأمل
وقيل تأمل ينبغي الترجيح بالظهور اي التبادر الى الذهن اذ لا اثر له اي الظهور مع اتحاد جهة الايجاب
للحكم بان يكون المتعارضان من القياس والاستحسان معين ظاهرا او باطنا مع فساد ظاهرهما
بل يطلب الترجيح ان جاز تعارضهما مع اتحاد جهة الايجاب بما يتعلق بالترجيح المطلب بترجح
بها الاقيسة المتعارضة والتبادر ليس منه فلا فرق بين المتبادر وغيره غير ان الذي
احدهما وهو المتبادر استحسانا اصطلاحا اي تسمية بحسب الاصطلاح وهذا امر لفظي لا يصلح
فارقا بينهما فلنتم المباحث بذكر الترجيحات عند التعارض فنقول وهذه اشارة الى ما سنذكر من
الوجوه فانها حاضرة في الذهن تتمة فيه اي فيما يترجح به الاقيسة المتعارضة يقدم القياس
الذي هو بان تكون علته ثابتة بالنص منصوص صريحا اي الثابت علته صريحا وبالاشارة من غير الصريح
لان النص الصريح اقرب الى القطع وتقدم ما ثبت عليه علته بقطعي اي بدليل قطعي على ما ثبت عليه
علته بظني وتقدم ما غلب ظنه اي علية علته على ما لا يغلب فان للظن مراتب بعضها اقرب الى
القطع وينبغي تقديم القياس المشتمل على العلة ذات الاجماع القطعي بان ثبت عليتها بالاجماع
القطعي لا الاجماع الظني كما عرفت في مباحث الاجماع على القياس المشتمل على العلة المنصوصة بغير
وان كان قطعيا كذا ذكره الشارح والظاهر ان المراد المنصوصة بنص قطع عن انه ايد ما ذكره بان
قطعي الاجماع لا يحتمل النسخ بخلاف غيره ويرد عليه ما ثبت بنص قطعي محكم لا يحتمل النسخ ونقل عن
السبكي تقديم القياس الثابت علته بالاجماع القطعي على الثابت علته بالنص القطعي وتقدم ما
ثبت علته بالايماء على ما ثبت علته بالمناسبة عند الجمهور لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى
بتعليل الاحكام وذهب البيضاوي الى تقديم المناسبة على الايماء لانها تقتضي وصفا مناسبا بخلاف
الايماء لان ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا اولى واذا اتفقا في الثبوت بالمناسبة
فما اي القياس الذي عرف بالاجماع تاثير عينه اي عين وصفه في عينه اي الحكم اولى بالتقديم
على ما عرف به اي الاجماع تاثير جنسه اي جنس وصفه في نوعه اي الحكم كما لا يخفى وهذا الذي
عرف بالاجماع تاثير جنسه في نوعه اولى من عكسه وهو ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في جنس
الحكم لان اعتبار شان المقصود اهم من اعتبار شان العلة وقيل بالعكس لان العلة هي العمدة في
التعدية فان تعدية الحكم فرع تعديتها وكل منهما اي هذين اولى من الجنس في الجنس اي ما عرف
فيه تاثير جنس الوصف في جنس الحكم ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من الجنس الغريب

في غير القريب ولا يخفى عليك ان القريب في احد الجانبين جبر عن البعد فيهما ثم الاقرب فالاقرب
في المرصد الاول في تقسيم العلة ان المركب اولى من البسيط وذكر هناك وجهه واقسام المركبات
تقدم فيها ما تركيبه اكثر على ما تركيبه اقل وما تركب من راجحين اولى منه اي من المركب من مساو
ومرجوح فضلا عن المركب من مرجوحين فيقدم ما اي المركب من تأثير العين في العين والجنس القريب
في العين على ما اي المركب من تأثير العين في الجنس القريب والجنس في العين ويظهر بالتأمل بينها
سبق اقسام اخر في التلويح كالمركبين المشتمل كل منهما على راجح ومرجوح فانه يقدم فيه ما يكون
الراجح في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى وقد اشرت بقولي ولا يخفى الى بعضها الغا
والشافعية ترجح المظنة على الحكمة اي التعليل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكم على التعليل
بنفس الحكمة لمكان الاختلاف في الثاني دون الاول وينبغي ان يكون هذا عند عدم انضباطها اي
الحكمة حكى الآمدي في جواز التعليل بالحكمة ثلاثة مذاهب المنع مطلقا عن الاكثرين والجواز
مطلقا ورجحه الرازي والبيضاوي والجواز ان كانت ظاهرة للعدمي او للوجودي ثم الوصف الوجودي
اي يترجح التعليل به على التعليل بغيره والحكم الشرعي اي ويترجح التعليل بالوصف البسيط على التعليل
بالوصف المركب لانه متفق عليه والاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب والحنفية على
ان البسيط كالمركب ولما كان هنا يوهم التدافع بينه وبين ما سبق من تقديم المركب قال
وليس البسيط مقابلا لذلك المركب المذكور انما فان المراد به ثمة وصف تعدد جهات اعتباره
من حيث العين في العين والجنس في العين او في الجنس الى غير ذلك وان كان في ذاته بسيطا والمراد
ههنا ذو جزئين فصاعدا وما بالمناسبة اي ويترجح التعليل بالوصف الثابت عليته بالمناسبة
اي الاخالة على ما بالشبه والدوران وقد مر تفسيرها وتفصيلها اي على التعليل بالوصف
الثابت عليته بالاخيرين لاشتمالها على المصلحة ثم ما بالشبه على ما بالدوران لقربه من المناسبة وما بالسبر
وقد سبق عليها اي على ما بالشبه وعلى ما بالدوران على ما اختاره الآمدي وابن الحاجب وعلل
ترجيح ما بالسبر عليهما بما فيه اي السبر من التعرض لنفي المعارض وقد يقال فكذا الدوران
يترجح الوصف الثابت به على الثابت بغيره لزيادة اثبات الاطراد والانعكاس لان العلة المستفادة
منه مطردة منعكسة بخلاف غيره ويلزمه اي تقديم الدوران لما ذكر تقديم ما بالسبر على ما بالدوران
لتحقق هذه الزيادة مع اخرى كما افاد بقوله لانعكاس علته اي العلة الثابتة به للحصر اي
لحصر السبر الاوصاف الصالحة للعلية في عدد ثم الغاء البعض لتعيين الباقي فان العلة لو لم تنعكس
لزم وجود الحكم بلا علة ويزيد على الدوران بنفي المعارض فيبطل ما قيل والقائل البيضاوي
ينعكسه بيان للموصول اي تقديم ما بالدوران على ما بالسبر في المحصل اذا كان السبر مقطوعا
بوجوب العمل به متعين وليس من قبيل الترجيح ولا ينصور ما ذكر من الترجيحات للحنفية لعدم
صحة هذه الطرق عندهم ومن قال بالسبر منهم فينبغي العمل به عنده وما عداه ساقطا لا يبطل

بترجيح على التعليل بغيره والبسيط اي ويترجح التعليل

خصوص العلة

ترجيح

للمعارضة والضرورية على الحاجية والدينية منها على غيرها اي عند تعارض اقسام المناسبة الثلثة
بقية المصلحة ترجح المقاصد الخمسة الضرورية حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال على
ما سواها من الحاجية وغيرها وترجيح الدينية من اقسام الضرورية على غيرها لما ذكر على ما سبق
في المرصد الاول في تقسيم العلة وهي اي الحاجية تقدم على ما بعدها من التحسينية ومكمل كل
من الضرورية والحاجية والتحسينية مثله اي مثل ما كمل به فمكمله اي الضروري يرجح على الحاجي
وعندنا اي عند كون مكمل كل مثله ثبت شرعا في شرب قليل الخمر من الحد ما ثبت في شرب
كثيرها ويقدم حفظ الدين من الضروريات على غيره لانه المقصود الاعظم به السعادة السرمدية
ثم يقدم حفظ النفس على حفظ النسب والعقل والمال لان الكل فرع بقاء النفس ثم يقدم
حفظ النسب على الباقي لانه لبقاء النوع بالتناسل من غير زنا فيحق بعد لا يحصل باختلاط النسب
فينسب الى المالي تخفف واصر فيهم تربية ثم يقدم حفظ العقل على حفظ المال لان الانسان
بفواته يلتحق بالحيوان ومن ثمة يجب بتفويته ما يجب بتفويت النفس من الدية الكاملة ثم
حفظ المال وقيل يقدم المال اي حفظه فضلا عن حفظ العقل والنسب والنفس على
حفظ الدين لاحكامه عنه واصله من حق الادمي الضعيف وهو يتضرر بفواته والدين حق
الله تعالى الغني المتعالي عن التضرر بفواته ولذا اي لتقديمه على الديني تترك الجمعة والجماعة
لحفظه اي المال ولابي يوسف يقطع الصلاة للدرهم في الخلاصة ولو سرق منه او من غيره
درهم يقطع الفرض ايضا وذكروا ان ما دون الدرهم حقير فلا يقطع لاجله الصلاة وقدم القصاص
على قتل الردة عند وجوب القتل بكل منهما لكونه حق العبد ويرد كون تقديم القصاص
لاجل ما ذكر بان في القصاص حقه تعالى ولذا يحرم عليه قتل نفسه فالتقديم باجتماع الحقين
وما ذكره الابهري من ان القصاص لو كان فيه حق الله تعالى لكان للامام ان يستوفي وان عفي
ولي الدم كما في قطع السرقة مدفوع بان الغالب فيه التقاص حق العبد واما حد السرقة فحق
الله تعالى على الخلوص والاول اي ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال لبس منه اي من تقديم المال
على الدين لانه اي لان لكل منهما خلف يجبر به وهو الظهر على الانفراد وقد ينال فضيلة الجمعة
مطلوبة والجماعة سنة موكدة ولنا باثم وان صلى الظهر اذا لم يكن له عذر وينقص اجره كثيرا
بالانفراد وقد ينال فضيلة اجره كثيرا بالانفراد فلا بد من فوات امر ديني في كل منهما وان لم
يفت اصل فرض الوقت فتامل واما ترجيح احد القياسين على الاخر المعارض له ترجيح دليل حكم اصله
على دليل حكم الاصل الاخر لكون دليل حكم اصلها قطعيا او مشهورا او متفقا عليه او صحيحا او غيرها
بخلاف الاخر فللنصوص بالذات اي فلان هذا الترجيح ثابت للنصوص بالذات وللقياس بالتبع
وقد تقدم في فصل الترجيح وذكرنا اشياء متبادرة الى الفهم من وجوه ترجيح الاقيسة لظهورها
للمتفقه مما سبق من المباحث كانضباط علة احدهما وجامعيتها ومانعيتها من حيث الحكمة بخلاف الا

الي غير ذلك وتتعارض المرجحات للمتعارضين من الاقيسة فيحمل الترجيح الاجتهاد اي يسوغه كالملائمة
والبسيطة يعني ان القياس بعلة تثبت عليتها بالملائمة ترجح على ما بالدوران فلو كانت الملائمة
مركبة والمطردة المنعكسة بسيطة تعارض المرجحان فاحتمل الترجيح الاجتهاد وكذا انتقال الشارع
عن المهم وعادة الحنفية ذكر اربعة من مرجحات القياس قوة الاثر والثبات على الحكم وكثرة الاصول
والعكس فاما قوة الاثر اي التاثير فما ذكر من في التنقيح من بعض اقسام القياس وفي بعض اقسام الالحاق
في ضمن التقسيم والتمثيل منه اي من ترجيح احد القياسين بقوة الاثر ما ذكر في جواز نكاح الامة
للحر مع طول الحرة اي قدرته على تزوجها بتمكنه من مهرها ونفقتها والاصل الطول على الحرة
فانتسع بحذف الجار واضافة المصدر الى المفعول بعد فيامه بملكه اي نكاح الامة العبد مع طول
الحرة بان يأذن مولاه له في نكاح من شاء من حرة او امة ويدفع ما يصلح مهرا لها نكحه الحر بجامع الطول
وقال الشافعي لا يجوز له قياسا على الحر الذي تحته حرة فانه يحرم عليه اجماعا فان قياس نكاح
الحر ايا ها على نكاح العبد المذكور اقوى من قياسه اي نكاح الحر على نكاح الامة على الحرة
بجامع ارقاق مائه مع غنيته عن ارقاقه اذ الارقاق اهلاك معنى لانه اثر الكفر والكفر موت حكما
فلا يباح الا عند الضرورة عن نكاح الحرة ثم علل كونه اقوى بقوله لان اثر الحرية اي حرية الناكح الحر
في اتساع الحل بان يحل له ما شاء من حرة او امة اقوى من اثر عدم الرق لا فيه اي اتساع الحل
بان ينفيه فلا يبيعه الا نكاح الحرة وانما كان كذلك لكون التاثير الاول اقوى تشريفا للحرية الاتساع كالطلاق
فانه يملك ثلاثا بتبع الحرية عندنا اعتبارا لجانب الزوج والعدة فانها في حق الحرة ثلاثة اقراء وثلاثة
اشهر والمتوفى عنها اربعة اشهر وعشرة ايام وفي حق الامة قرآن وشهر ونصف وشهران وخمسة ايام
والتزوج فانه يباح للحر اربع وللعبد ثنتان ولا شك ان قياسا يقتضي اثره بهذه الشواهد وكثير
يعطوف على الطلاق اي وكثير من الاحكام المشتملة على الاتساع تشريفا للحرية التمكنات وغيرها
فالتوسعة على العبد والتضييق على الحر قلب المشروع وعكس المعقول وما في التلويح من ان هذا التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من خطنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح
المجوسية للكافر دون المسلم انتهى دفع بانه لا خسة كالكفر وقد جاز تزويج المسلم القادر على الحرة المسلمة بالكافرة
الكتابية وفي كلام المصنف ايضا اشارة الى دفعه حيث قال ومنع الشافعي من الارقاق وان تضمنه
تكرمة اي التشريف لكنه اي الارقاق بتزويج الامة منتف لان اللازم من تزوجها الامتناع عن تحصيل الجزء الحر اذ الماء لا يوصف
بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الحر والرقيق فترتب مباشرة سبب الحرية وحين يخلق
يخلق رقيقا لا ان اللازم منه ارقاقه اي الجزء بان ينتقل من الحرية الى الرق ولو ادعى انه اي الامتناع عن
الجزء الحر هو المراد بالارقاق نقض بنكاح العبد القادر على طول الحرة امة لان مائه اذا خلق منه ولد
في الحرة حر اذ الرق مع الام لا الاب وهو جائز اتفاقا والفرق بين الامتناعين لا عبرة به ونقض بعزل
الحر عن امته مطلقا وعن زوجته الحرة برضاها وبنكاح الصبيرة والعجوز والعقيم فانها تلازم تفويت الارقاق

الخلاف هكذا ومنه اي من الترجيح بقوة الاثر ترجيح الشافعي استنان تثليث مسح الراس على القياس
لا استنانه كما ذهب اليه الشافعي وهو مسح الراس مسح فلا يثلث كالخف اي كمسحه فانه اقوى في
اثره من قياسه وهو ركن فيثلث كالمغسول اي كغسل الوجه او اليدين او الرجلين وقولنا اقوى في
اثره يعني تسليم تاثيره اي كونه ركنا في التثليث في الاصل وهو المغسول وهو ممنوع ثم بين كونه اقوى في
بقوله فان شرعه اي مسح الراس مع امكان ايجاب غسل الراس وهو ضائع عدم استيعاب
المحل اي الراس بالمسح فرضا ليس الا للتخفيف وهو في عدم التكرار فالحاصل انا لا نسلم ان كون الفعل
ركنا اثر في تثليث المغسول وعلى تقدير تسليم تاثيره يعتبر فيه عدم المانع وهو شرعه للتخفيف وهنا
المانع موجود في مسح الراس والا فهذه نقض طردا وعكسا يعني انما ذكرنا كان بحثا على تقدير التسليم
وان لم يسلم تاثير الركنية في التثليث فهو موجه لانه قد نقض تاثير الركنية فيه من حيث الاطراد كذلك
التثليث قد يفارق الركنية ومن حيث الانعكاس بكونه لا يستغني في كل ركن كما اشار اليه بقوله لوجوده
اي التثليث ولا ركنية في المضمضة اي في المضمضة الجار متعلق بالوجود والاستنشاق فان شيئا منهما ليس
بركن من الوضوء مع استنان التثليث فيهما ووجود الركن دونه اي التثليث كثيرا كما في اركان
الصلاة من القيام وغيره وما كان ناتجا الى غير ذلك فلا يصح التعليل بالركنية لا يقال المراد الركنية
في الوضوء لا المطلقة لان الخصوصية ملغاة والتاثير المفروض لاصل الركنية فان التثليث
تحقق الركن على وجه الكمال واما الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم الثابت به فكثرة
اعتبار الوصف من الشارع في جنس الحكم فيه فسامحة لان الكثرة ليست عين الثبات بل سببه
وذلك باعتبار الشارع علية الوصف في صور كثيرة من جنس الحكم فانه يحصل بذلك قوة في ثبوت
عليته له كالمسح فانه كثر اعتبار الشارع اياه في التخفيف الذي هو جنس عدم التثليث لاعتباره
في كل تطهير غير معقول كونه مطهرا كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فانه لم يشرع في شيء
منها التكرار للتخفيف بخلاف الاستنجا بغير الماء من الحجر ونحوه فانه مسح شرع فيه التكرار لانه معقول
فيه معنى التطهير بخلاف الركن فان اثره اي الركن في الاكمال وهو اي الاكمال فيما نحن فيه الابقاء
بالمسح في المحل لا التكرار الذي يكاد يخرج المسح من حقيقته الى الغسل وكقولهم اي الحنفية في
صوم رمضان صوم متعين في الوقت المتعين له فلا يجب تعيينه فيسقط بمطلق نية الصوم
اذ التعيين انما يجب في سقوط التبيين من الوصف المذكور في قول الشافعي صوم فرض فلا بد من [?] وهو اي
التعيين وصف اعتبره الشارع في سقوط التعيين في صور كثيرة كما في الودائع والغصوب ورد المبيع
البيع الفاسد اي المالك حتى لو وجد رد هذه الاشيا هبة او صدقة او بيع يقع عن الجهة المستحقة
لتعين المحل لذلك شرعا والايمان بالله وبما يجب الايمان به فانه لا يشترط في خروجه به عن عهدته [?]
تعيين نية الفرض به اي بالايمان او بشي مما ذكر من رد المذكورات والايمان مع انه اقوى الفرائض
فيحصل الامتثال المأمور به على اي وجه يأتي به وكذا الحج يقع بمطلق النية ويقع النفل

عنده واما كثرة الاصول التي توجد فيها جنس الوصف في عين الحكم او جنسه او عينه اي الوصف في
جنس الحكم او عينه على ما ذكرنا للشافعية في المقصد الاول في تقسيم العلة فقيل لا ترجح للوصف
المشتمل على كثرة الاصول على الوصف العاري عنها وهذا القول منسوب الى بعض اصحابنا واصحاب
الشافعي لانه اي الترجيح بها ككثرة الرواة اي كالترجيح بها اذا لم يبلغ حد الشهرة او التواتر
فان الخبر لا يترجح بها فكذلك لا يترجح بكثرة الاصول ولان كل اصل كعلة على حدة فكالقياس اي فالترجيح
بكثرة الاصول ترجيح للقياس بالقياس وهو المراد بالترجيح بكثرة العلل وهو غير جائز والمختار كما هو
قول الجمهور نعم ترجح لان مرجعه اي الترجيح بها الى شهرتها اي الدليل اي الوصف المعتبر علته في
اصول كثيرة كالخبر المشهور اي كالشهرة في الخبر فكما يرجح الخبر بالشهرة يرجح الدليل بها فازداد
بكثرة الاصول للوصف ظن اعتبار الشارع حكمه اي حكم ذلك الوصف بخلاف ما اذا لم يبلغها اي بخلاف ما
الوصف اذا لم يبلغ بكثرة الاصول الشهرة فلما عرفت من ان المرجح في الحقيقة الاشتهار وقياسه
الى ان المختار مقيد بهذا القيد والشارح لم يقيده وفسره بما اذا لم يبلغ الوصف بكثرة الاصول ولا يخفى
ما فيه من ان كثرة الاصول اذا لم يبلغها الشهرة لم يلحق بالخبر المشهور فتامل وذلك كالمسح في
وصف يشمله تاثيره في التخفيف وعدم التثليث اصول كثيرة اذ يوجد اي المسح مع تاثيره في التخفيف
في التيمم وما ذكرنا من مسح الجبيرة والجورب والخف فيترجح تاثيره في التخفيف على تاثير وصف
الركنية في التثليث فلذا اي لكون المسح ونحوه باعتبار تاثيره في التخفيف مثالا للثبات وكثرة
الاصول قيل والقائل فخر الاسلام وصدر الشريعة هو اي هذا الثالث قريب من الثاني عبارة
الملحوظ في الثالث جانب المؤثر وفي الثاني الاثر والحق ان الثلاثة قوة الاثر والثبات وكثرة الاصول
ترجع الى قوة الاثر المتفرقة بينهما بالاعتبار وهي اي الاول وهو قوة الاثر بالنظر الى نفس
الوصف والثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وعزاه سراج الدين الى المحققين
وعن الحنفية وابي زيد ما يقرب من هذا واما العكس ويسمى الانعكاس ايضا وهو عدم الحكم عند عدم
العلة المعينة فقد عند بعض المتاخرين فلا يصلح مرجحا ومختار عامة الاصوليين انه يصلح لكنه ضعيف
كما سياتي لم يذكر جوابا عما كان مختارا مثل الحكم فيما سنذكره كمسح اي كقولنا في مسح الراس
مسح لم يعقل فيه معنى التطهير فلا يسن تكراره بخلاف قول الشافعي هو ركن فيكرر لانه اي التكرار
يوجد مع عدم اي الركن كما ذكرنا من المضمضة والاستنشاق بخلاف عدم التكرار في المسح فانه
لا يوجد مع عدم المسح المذكور فترجيح قياسنا لانعكاسه فان قلت اذا اتصل الانقا في الاستنجاء
لا يسن التكرار فتحقق عدم التكرار بغير المسح مع انه يعقل فيه معنى التطهير قلت بعد مضي الانقا لا
نسلم معقولية التطهير بالمسح وقولنا في بيع الطعام المعين كالحنطة بالطعام المعين كل منهما بيع
عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما في سائر البياعات المعينة اذا بيعت بمثلها او بجنس فقد
الشافعي يشترط قبضه لان كلا منهما مال الربا بجنسه حرم التفاضل كما ان الذهب والفضة [?]

بجنسه حرم التفاضل واشترط القبض وانما قلنا اولى اذ لا ينعكس فعلة الى كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم التفاضل لا يشترط فيه القبض لاشتراط قبض راس مال السلم حال كونه غير ربوي من ثياب
وغيرها مع انه لو قوبل بجنسه لا يحرم التفاضل بخلاف الاول وهو قوله لنا بيع الخ اذ كلما انتفى
الوصف الذي هو التعيين انتفى الحكم الذي هو عدم اشتراط القبض ولنا اي لكون التعيين علة
عدم اشتراط القبض المستلزم كون عدم التعيين علة اشتراطه لزم القبض في الصرف وهو بيع
جنس الاثمان بعضها ببعض كبيع الدراهم بالدراهم او بالذهب لان النقد لا يتعين بالتعيين فلو صح
بدون القبض كان بيع دين بدين وهو غير جائز وفي السلم لانتفاء تعين المبيع وهو المسلم فيه
لكونه دينا فاشتراط القبض لراس المال لعدم التعيين فان قلت ان قوي يعترض بتعين النقد بالتعيين
فلا يتم الالزام عليه قلت يتم عليه نظرا الى دليل عدم تعينهما به وايضا ان المبيع في بيع انا فضة
او ذهب بانا كذلك يتعين بالتعيين ومع ذلك يشترط قبضه في المجلس وان راس مال السلم اذا
كان ثوبا بعينه يشترط قبضه في المجلس ايضا مع انه متعين بنفسه واجيب بانه كان ينبغي فيهما
عدم اشتراط القبض غير انه لما كان الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما
يقع على غيره وتعسر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين اشترط القبض فيهما مطلقا
احتياطا وتيسيرا فان قيل المبيع في السلم المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض راس المال وليس
بمبيع اجيب بان المراد كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى كل مبيع غير متعين
يشترط قبض بدله او كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى كل
بيع لا يتعينان فيه يشترط فيه القبض في الجملة فليتامل وهو اي العكس اضعفها اي الاربعة المذكورة
لان الحكم يثبت بعلل شتى فيجوز ان يوجد مع انتفاء علة معينة لثبوته بغيرها فان انتفاء الخاص
لا يستلزم انتفاء العام غير انه اذا كان بين الحكم والعلة تلازم وجودا وعدما كان دليلا على كونه
ثابتا له بما فصل مرجحا على ما ليس بهذه المثابة ويظهر ضعفها اذا عارضه مرجح من الثلاثة الا[خر]
ويبتني على ما سلف في فصل الترجيح من عدم الترجيح بكثرة الادلة والرواة عند ابي حنيفة وابي يوسف
انه لا يرجح قياس فاعل انتفى باخر متعلق بيرجح اي بقياس اخر بان خالفه ذلك القياس
المنضم اليه في العلة متعلق بخالفه لا الحكم على معارضه اي على قياس معارض له لانه لا ترجيح بكثرة الادلة
ولو اتفقا اي القياس المنضم اليه والمنضم فيها اي العلة كما في الحكم كان الترجيح بسبب هذا
الاتفاق من قبيل كثرة الاصول لا من كثرة الادلة لان الدليل في الحقيقة انما هو العلة ولا تعدد فيه
لا الاصل الذي يتحقق العلة فيه فتعدده من غير تعددها لا يوجب تعدد الدليل فيرجح القياس
المنضم اليه ذلك على مخالفه لان كثرة الاصول مرجح صحيح وكذا كل ما يصلح علة مستقلة للحكم لا يصلح
مرجحا لعلة مستقلة اخرى لذلك الحكم على علة معارضة لها اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة في ذاته
تابعة له والمستقل لا ينضم الى الاخر وعقد بنال كونه بحيث وافقه الاخر وصف لم يجز ان

بينه وهو حاله فتامل فلم يتفاوت الملك للشفيعين كما اذا كان لاحدهما ثلث الدار وللاخر
سدسها فيما يشفعان فيه وهما النصف الاخر منها فالموصول فاعل لم يتفاوت يعني اذا باع مالك
النصف نصيبه وطلبا اخذه بالشفعة فليس لصاحب الثلث مزية على صاحب السدس في الاستحقاق
لان كل جزء من اجزاء نصيبهما علة مستقلة في استحقاق جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث
الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح خلافا للشافعي فان عنده يكون المبيع بينهما اثلاثا ثلثاه لصاحب
الثلث فان قال اي الشافعي هي اي الشفعة من مرافق الملك اي منافعه كالولد للحيوان والثمرة
للشجرة المشترك بينهما فيقسم بقدر الملك اجيب بان ذلك اي انقسام المعلول بحسب التفاوت
في اجزاء العلة انما هو في العلل المادية وهي الاجسام التي تتولد منها جسم كالحيوان والشجر وعلة
القياس اي العلة المعتبرة في القياس ليست منها بل هي كالفاعلية اي كالعلة المؤثرة في العلل
العقلية باعتبار ان الشرع اعتبرها في كيفية التاثير كما عرفت فقد تقرر ان تاثير العلة الفاعلية
ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه وقد جعل الشارع الملك علة للشفعة قليله وكثيره
بالنسب بدلا من الملك فجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول وهو ما يحققه
الشفيع علة لجزء من المعلول وهو ما يستحقه الشفيع بالشفعة حتى يلزم بزيادة الاجزاء في
جانب العلة زيادتها في جانب المعلول نصب الشرع بالرأي من غير نص او اجماع او قياس لانه
ليس من ضرورة جعل الملك مطلقا علة للاستحقاق الفرق بين القليل منه والكثير بل الاطلاق
يناسب التسوية بينهما كيف والحكمة فيه دفع ضرر الجوار وضرر صاحب القليل مثل ضرر صاحب الكثير
ولو نوقش فيه قلنا لا يثبت الحكم بالتفرقة بهذا القدر المشكوك في اعتباره عند الشارع مع كون
التسوية تناسب الاطلاق ولو عجز المجتهد عن الترجيح لاحد القياسين عمل بايهما شاء بشهادة قلبه على ما مر
بيانه في فصل التعارض وقابلوا اي الحنفية اربعة الصحيحة اي الوجوه الاربعة الصحيحة المذكورة
للترجيح باربعة من وجوهه فاسدة احدها الترجيح بما يصلح علة لانه ترجيح بكثرة
الادلة وقد سبق في فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه اي بكون الفرع له اي للفرع
باصل او اصول متعلق بقوله وجوه شبه وهو مبتدأ خبره قوله له والجملة خبر الكون وكلمة او للتنويع
لافادة ان وجوه شبه الفرع تارة تكون بالنسبة الى اصل واحد وتارة بالنسبة الى اصول فلا
يرجح القياس المشتمل على فرع ذي وجوه عليها اي على القياس الذي له اي للفرع به اي باصل
شبه واحد ونقل عن كثير من اصحاب الشافعي نعم ترجح ما له وجوه شبه على ما له شبه واحد ونقله
صاحب القواطع عن نص الشافعي لان القياس انما جعل حجة لافادة الظن وهو يزداد عند كثرة الاشباه
كما عند كثرة الاصول وانما قلنا لا يرجح لانها اي الاشباه تعدد اوصاف وكل شبه وصف على حدة
يصلح علة فترجع الاشباه التي هي في الحقيقة تعدد الاوصاف الى تعدد الاقيسة فانه اذا وجدت الحاق
الفرع بالاصل باعتبار كل شبه هو وصف صالح للعلية حصل بذلك الاعتبار قياس على حدة قال

بها الترجيح بكثرة الادلة وهو غير جائز وفيه انه يجوز ان لا يصلح كل واحد من تلك الاشباه للاستقلال
ولكن بسببها يحصل للفرع زيادة مناسبة بالاصل بخلاف تعدد الاصول فان الترجيح بها
ليس بكثرة الادلة لان اتحاد الوصف فيها وكل اصل يشهد بصحته اي الوصف من حيث انه علة للحكم
مع الحكم في جميع تلك الاصول يوجب ثبات الحكم عليه اي على ذلك الوصف وترتبه عليه واعلم ان
كثرة الاصول يكون بوحدة الوصف الذي هو علة الحكم بان يتحقق في الكل وصف واحد صالح للعلية فلا
يتحقق ههنا كثرة الادلة لان الدليل هو الوصف وهو واحد وهو اي هذا القسم محل الترجيح
اي ما يتم به المرجحية من المرجح و يكون مع تعدده اي الوصف واتحاد الحكم بان يكون اوصاف
متغايرة متحققة في اصول مختلفة مجتمعة في فرع واحد يصلح كل واحد منها علة للحكم الواحد الذي
قصد اثباته في ذلك الفرع وهي اي كثرة الاصول حينئذ اي حين تعدد الوصف واتحاد الحكم
باعتبار ما يستنبط منها ادلة متماثلة لاتحادها من حيث الحكم لا ترجيح لواحد من تلك الاوصاف
لكونه منفردا منها اي مع كثرة الاصول لانها حينئذ ادلة متكثرة ولا ترجيح بها و يكون مع تعدده اي
الوصف حال كونها متباينة متعارضة وهي التي يجب فيها الترجيح والترجيح بغلبة الاشباه كالاخ
كالاخ من الاب والام في المرسة وابن العم في حل الحليلة اي في انه يحل لابن العم ان ينكح زوجة ابن
عمه بعده والزكاة والشهادة والقصاص من الطرفين اي وفي حل زكاة له وفي حل شهادة له وفي حل القصاص
من الطرفين بان يقتص كل منهما من الاخر وانما قال من الطرفين لان القصاص بين الوالد والمولود موجود
من احد الطرفين فان المولود يقتل بابيه دون العكس فيرجح الحاقه اي الاخ به اي بابن العم فلا يعتق
بملكه اياه كما لا يعتق ابن عمه بملكه اياه لان شبه الاخ بابن العم اكثر من شبهه بالابوين فيمنع ترجيح الحاق
الاخ بابن العم بكثرة الاشباه بانه اي الترجيح بها بمستقل اي ترجيح بوصف مستقل اذ كل من وجوه
الشبه مستقل وصفا جامعا بين الاخ وابن العم في الحكم ولا ترجيح بمستقل و الثالث الترجيح بزيادة
التعدية اي بكون احدى العلتين اكثر تعدية بان يتعدى الى فروع اكثر من الاخرى كترجيح الطعم
اي التعليل به لحرمة الربا في المنصوص على التعليل بالكيل والجنس لتعديه اي الطعم الى القليل كما الى
الكثير فيحرم بيع تفاحة بتفاحتين وتمرة بتمرتين دون الكيل فانه لا يتعدى الى القليل الذي هو
نصف صاع على ما قالوا كذا ذكره ... ولا اثر له اي لكن هنا لا اثر له بتبدل الاثر لدلالة الدليل
اي لقوة دلالته على الوصف باعتبار تاثيره في الحكم قلت جملة او كثرت ورابعها الترجيح بالبساطة
اي بكون احدى العلتين لا ترجيح لها على الاخرى ذا اتحاد السهولة اثباتها والاتفاق على صحتها كالطعم
على الكيل والجنس لتركب الكيل والجنس دون الطعم ولا اثر له اي لكونه بسيطا بل لقوة الدليل
كما ذكرنا قبيله حكم القياس اي ما يترتب عليه من ثمرته الثبوت اي ثبوت حكم الاصل في الفرع
وهو اي الثبوت فيه التعدية اصطلاحا فلا بد ان يحمل على صحيح لان التعدية صفة القياس او الجامع
او الحكم لكن في الثبوت فيه ولان الموجود في الاصل من الوصف والحكم لا يتعدى الى الفرع بل الكا بي

فيه

فيه نظر مانع الاصل فلزمه اي القياس من انه لا يثبت الحكم ابتداء لان التعدية وان كانت اصطلاحية لكن
لا بعينها من تحقق ما يعبر عنه بالتعدي من ثبوت الحكم في الفرع بطريق الالحاق له بالاصل
لما بينهما من الجامع وهنا مسائل تتفرع عليه كاباحة الركعة الواحدة وحرمة المدينة بان يكون لها
حرم كحرم مكة في الاحكام المعروفة ونحوها لان الحكم الثابت ابتداء او وصفه من الوجوب
والاستنان كصفة الوتر اي الوتر بالنظر الى كونه مطلوبا على وجه يحتمل الوجوب والندب
مطلوبيته من المكلف حكم شرعي وكونه سنة او واجبا كيفية لها وثبوت هذه الكيفية يحتاج الى الاجتهاد
وانما لم يثبتا بالقياس ابتداء لاحتياجه عند الثبوت ابتداء الى القياس لا يتحقق بدونها ولما
بين ان الخطاب الاقتضائي لا يثبت ابتداء بالقياس اراد ان خطاب الوضع كذلك بقوله وكذا
لزم انه لا يثبت الشرطية والعلية لكون الجنس فقط بان يكون البدلان من جنس واحد من غير ان
يكونا كيليين او موزونين لحرمة النسا اي البيع نسيئة الا انه لم يثبت كل منهما بالنص لا
وغيرها اي عبارة او اشارة او اقتضاء فان الثابت بهذه ثابت بالنص كما عرفت وكذا لزم انه
لا يثبت صفة السوم اي اشتراط صفة هي السوم في نصب الانعام في وجوب زكاتها والحل اي وكذا
لزم انه لا يثبت اشتراط صفة الحل للوطي الموجب حرمة المصاهرة في ثبوت حرمتها من الجانبين وشرطية
التسمية اي وكذا لزم انه لا يثبت اشتراط ذكر اسم الله تعالى على المذبوح للحل اي الحله وكذا لزم
انه لا يثبت اشتراط وصفية شرط النكاح اي موصوفية الشهادة التي هي شرط النكاح بالعدالة والعدالة
وصف الحكم الذي هو الشهادة من حيث انها شرط لان كون الشيء شرطا من خطاب الوضع والعدالة
في الحقيقة وصف متعلق الحكم فافهم ولذلك نص اصحابنا على ان كون الجنس وحده محرما للنسيئة واشتراط
السوم في النصب والذكر على الذبيحة انما هي بالنصوص والشافعية على ان اباحة الركعة وكون
المدينة حرما واشتراط الحل في حرمة المصاهرة والعدالة والذكورة في شهود النكاح انما هي بالنصوص
فلو اثبت بالقياس شيء منها ابتداء للزم نصب الشرع او ابطاله ونسخه بالراي ولا يخفى عليك ان
قوله بالقياس وقوله ابتداء يستغنى عنهما لتداخلهما ثم ان النسخ انما يلزم في اثبات الشرط لان الحكم بدون
ذلك قد كان مشروعا فبعد الاشتراط ابطل وانه لو ثبت بنص او اجماع مناط علية امر لشيء
او مناط شرطيته اي امر لشيء او ثبت مناط او وصفها اي وصف علته او شرطه في غيره اي
في غير ذلك الامر الثابت مناط علته او شرطيته وعين ذلك الوصف بعين وصف اخر من الطرف
يتعلق بثبت وجرى اي لو تعدد له كان ذلك الغير في مثله اي في ذلك الشيء الذي ثبت مناط عليه
علته الى علة وشرطا ووصفا لتحقق المناط فيه والى هذا اشار بقوله لا انتفاء التحكم يعني لو لم يجعل
ذلك الغير علة او شرطا او وصفا للزم التحكم لما ... المذكور ... لا امر فيها يوجب
العلية او الشرطية والحكم باطل فتنتفي ولا يخفى عليك انه تعقيب عطف قوله وانه لو ثبت كما هو
المتبادر ومختار الشارح لزوم معنى ... هذه الشرطية تحكم القياس المذكور ولا يظهر صحته بل

اي الحكم معطوف على الحكم اي يلزمه انه لا يثبت وصف الحكم ايضا ابتداء كصفة الوتر صح صح

تعليله بانتفاء الحكم يدل على ان ثبوت معنى فيما معلل بلزوم الحكم على تقدير تحقق نقيض معنى فيه
فالوجه ان يقال انه استيناف كلام يشتبه بكسر الهمزة في انه بمنزلة الاستثناء مما سبق من انه لا يثبت
القياس العلية والشرطية وتقديما الحكم المذكور كما يستلزم عدم اثبات القياس الحكم كذلك يستلزم
اثباته العلية والشرطية والوصفية عند ثبوت مناطها لان معه مع الحكم اي لزمه بسبب وجود المناط
في الاصل والفرع فاذا وجد ذلك لا فرق بين ان يكون المعدى خطاب الاقتضاء والتخيير او خطاب الوضع فان
الكل احكام شرعية والقياس يقبله لا انتفاء الحكم والخلاف في المذهبين الحنفي والشافعي شهير
اي مشهور فيه اي في هذا الاصل المذكور وانه لم يثبت الخ فخر الاسلام واتباعه وصدر الاسلام
وصاحب الميزان وطائفة من الحنفية قالوا نعم لو ثبت الخ كان علة وشرطا وجد بمعنى الشرط مرتبا
عليه الجزاء وهو اي ذلك الموجود الخلاف في اشتراط التقابض بحذف المضاف والتقدير وهو مبني الخلاف
الخ فان كلامن المخالفين يحتج في الاشتراط وجودا وعدما بالموجود في بيع الطعام متعلق باشتراط
التقابض بالطعام المعين الاتي بتقييد الثاني بالتعيين فان المراد تعيين كل منهما لانه وجد
لا ابانة اي اشتراط التقابض في هذا البيع كما هو مذهب الشافعي اصل هو الصرف فان التقابض
اشترط فيه بجامع انهما اي البدلين في كل واحد من بيع الطعام بالطعام وبيع احد الحجرين باحد
الحجرين مالان يجري فيهما ربا الفضل فيما اذا اتحدا ركنا في الجنس والقدر ووجد نفيه اي لعدم اشتراط
التقابض فيما ذكر كما ذهب اليه اصحابنا اصل هو بيع سائر السلع مما لا يجري فيه ربا الفضل
بمثلها او بالدراهم فانه لا يشترط فيها التقابض وقيل لا اي لا يثبت العلية والشرطية بما ذكر وهو
قول كثير من الحنفية كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة السرخسي ومن الشافعية كالامدي والبيضاوي
والمختار ابن الحاجب لانه لم يثبت كذلك اي لم يثبت علية امر او شرطيته بسبب تحقق مناط احد
منهما في غير لم يتحقق في الشرع اعتباره لكل ما ثبت بمحل فيه وصف اعتبر عليته او شرطيته معللا
باشتماله على الحكمة التي اشتمل عليها الوصف الثابت عليته لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين
وجواز عدم حصول القدر المعتبر شرعا من تلك الحكمة بالوصف الثاني قيل ولو ثبت ما ذكر من
العلية والشرطية لوصف بعين الوصف المعتبر فيه احدهما شرعا لاشتراكهما في المناط كان السبب
اي العلة او الشرط للحكم ذلك المناط المشترك بينهما لا الوصف الاول بخصوصه ان انضبط ذلك المناط
وكان ظاهرا فانه حينئذ يكون بمنزلة فعل الشارع كل ما تحقق فيه هذا المناط كان علة او شرطا وكل
من الوصفين يندرج تحته اندراجا اوليا من غير سبق احدهما والحاق الاخر به والا اي وان لم
ينضبط او لم يظهر فمظنته اي فالسبب مظنته اي الوصف الظاهر المنضبط الذي ضبط ذلك
المناط به وبطل اي وحدة تلك الوصف وايا ما كان فقد اتحد السبب فلا قياس اصلا وفرعا اي
بطل اصلا وفرعا من الوصفين المذكورين فيهما فراده اي المناط المذكور كما لو ثبت عليه الوقاع
عمدا من الصحيح المقيم في نهار رمضان للكفارة لاشتماله على الجناية الكاملة على صوم رمضان وهي

هتك حرمته ثم ثبت اي الجناية المذكورة العلة للكفارة وكل من الاكل والشرب والجماع عمدا بلا عذر
في صوم وجوده اي محصل للمعنى الذي هو العلة وهو الجناية الكاملة على صوم رمضان وكعلية
القتل بالمثقل للقصاص قياسا عليه اي على القتل بالسيف وانما قلنا انه يقال فيه اصلا
وفرعا من القتلين فرد امناط علة القصاص اذ ثبت انهما اي علة القصاص القتل العمد العدوان
بالمثقل اي فالقتل به حينئذ اي مناط القصاص كالاول القتل بالسيف منهما فان قلت
المعنى الفردية والدليل يفيد المحلية قلت المراد محلية الفرد للمفهوم الكلي على سبيل الاستعارة اذ لا
وجود للطبيعة بدون الفرد كما لا وجود للحال بدون المحل وقد يقال اي يظن عدم التوارد اي عدم
توارد النفي والاثبات في الخلافية المذكورة على محل واحد ثم يبنى هو على الاثبات فيقال فالاول اي
القول بجواز التعدية في العلية معناه تتعدى عليه الوصف الواحد لشيء اي الحكم الى شيء اخر
صلة التعدي فالمتعدي اليه وصف اخر فيصير علة للحكم المعلل بالوصف الاول فتتعدد العلة لا
الحكم والثاني اي القول بعدم جواز التعدية في العلية معناه عليته اي تعدي علية الوصف الواحد
الى وصف اخر تعدية لاخر اي لا يمكن اثبات حكم اخر غير الحكم المعلل بالوصف الاول فتتعدد
العلة والحكم قال المصنف رحمه الله كون معنى الاول ما ذكر ظاهر واما ان معنى الثاني ما ذكر فلا بل كل من العلة
والحكم متحد للاتحاد في النوع ولا يضر التغاير بحسب الشخص انتهى وانت خبير بان الاتحاد في العلة
متفق باتفاق الفريقين لانه لا يحتج للنزاع في تعدي العلية اثباتا ونفيا وايضا يرد عليه انه يصير
سلب التعدد في العلة في الاول مع الاتحاد في النوع ولما تعدد الحكم في الثاني فهو امر مبني على
تحقق ذلك المذهب وممن انكره اي جريان القياس في العلة من لا عرف بقياس انت حرام
لاثبات الطلاق البائن على الطلاق البائن وهو اي القياس المذكور فيقيس في السبب اي العلة فقد
نافقت فعله قوله وقيل لا خلاف في هذا اي في جواز التعليل لتعدية العلية من وصف الى
وصف اخر مشارك للاول في الاشتمال على مناطها لانه في الحقيقة ليس من اثبات العلة بالقياس
لان العلة حقيقة هي المناط المشترك بينهما وقد مر انفا بل الخلاف فيما اذا كانت علية الوصف
في الفرع لمجرد مناسبته اي العلة التي هي الوصف المذكور الحكم المطلوب اثباته في الفرع اي في
المحل الذي اريد اثباته فيه سمي فرعا لكون القياس في عدم ورود النص فيه فجعل لمجرد هذه
المناسبة العقلية علة للحكم ليحصل في ذلك الفرع من غير ان يتحقق في الوصف مناط للعلية وليس
له اي لذلك الوصف المناسب محل اخر تحققت فيه عليته لذلك الحكم لانه لو تحقق في محل اخر
مع ذلك الحكم هو ثابت فيه باعتبار انه دل على ما هو مبانه لما يجيء فيه للحنفي مجال ولم يتوهم فيه التعليل
لاثبات عليته لان الوصف الموجود في الفرع عين الوصف الموجود في الاصل وليس كلامنا فيه
لانا اعا نشت على تقدير اثبات العلية بمجرد المناسبة سببية وصف اخر مغاير للوصف
المذكور معتبرة عليته للحكم في اصل ليحصل اعتداد بشأن هذا الوصف ولما دار وصفا اعتبر عليته

لقتل مع صحة قياسا عليه اي على القتل بالسيف وانما قلنا انه يقال
فيه اصلا وفرعا من القتلين فرد امناط علة القصاص اذ ثبت
انهما اي علة القصاص القتل العمد العدوان فالقتل به

حكم في محل ووصفا اخر في محل اخر مناسب لذلك الحكم فاثبت به في هذا المحل زعموا انه عدى العلية من
الاول الى الثاني قياسا ولم يدروا انه لم يثبت كالح مناط لتمكن القياس **فليس ذلك** اي ما ثبتت سببيته
بمجرد المناسبة **الا المرسل** وقد مر تفسيره فيجوز عند من يقول بصحة التعليل به ولا يجوز عند من يشترط
التاثير والملائمة **وهذا** اي التعليل بالمرسل لا يصح **على قول الشافعي انا ما تقدم للحنفية سبب**
اي سببية وصف موجود مع حكم ككون البدل مما لا يجري فيه ربا الفضل مع اشتراط التقابض في
الصرف **بعينه لاخر** اي لحكم اخر كاشتراط التقابض في بيع طعام معين بطعام اذا قصد اثبات هذا الاثر
بذلك الوصف بعينه **فينبغي كونه** اي الوصف المذكور **الغريب من الاقسام الاول** للمناسب وهي المؤثر
والملائم والغريب والمرسل على ما سبق فان الغريب وصف وجد مع الحكم في الاصل من غير اعتبار عينه
او جنسه في عين الحكم او جنسه من الشارع **لوجود اصله** اي اصل الوصف المذكور كالصرف الموجود
فيه الكون المذكور مع اشتراط التقابض ووجود الاصل هو الفارق بين المرسل والغريب واليه
اشار بقوله **اذ كما تسببيته لشيء ثابتة شرعا** باعتبار وجوده مع الحكم في الاصل كما افاده بقوله
وهو اي شهدت شرعا **العين** اي وجود العين يعني عين الوصف **مع العين في المحل** اي مع عين الحكم
في الاصل كما بينا **لكن لا يشهد له اصل بالاعتبار** استدراك لدفع توهم ما ينشأ من ثبوت سببيته شرعا
وثبوت العين مع العين وحاصله انه ليس في الغريب سوى العين مع العين ومجرد هذا لا يثبت العلية
بل لا بد من اعتبار الشارع علية الوصف او جنسه في عين الحكم او جنسه في بعض المواد فتلك المادة اصل
يشهد باعتبار الشارع عليته **وكان الظاهر اتفاقهم** اي الحنفية **على منعه** اي منع هذا القسم المسمى
بالغريب **لانه بمنزلة الاخالة** وهي على ما مر ابداء المناسبة بين الاصل والوصف بلا نظر اليهما **ان لم يكنها**
اي ان لم تكن عين الاخالة وهذه العبارة بظاهرها تفيد التشكيك في كونه اخالة ولعل التشكيك بسبب
ان الابداء المذكور لا يستلزم وجود العين مع العين ثم ان الاخالة وما هو في منزلتها غير معتبر عند
الحنفية لاشتراطهم التاثير في ثبوت العلية على ما سبق **لكن الخلاف** في هذا ثابت **عندهم** اي الحنفية
ولو لم نعدم الارسال من نظر بقوله فليس الا المرسل وما بينهما تقريبي وتوجيه بطريق التنزل يعني ولو فرض
ان الوصف المذكور مناسب ليس بمرسل ابطلناه لكون التعليل به اثباتا للعلية بالقياس اذ **لا ينفي**
ذلك اي اثباتها به على ذلكما التقدير **ايضا** كما لا ينفي على تقدير الارسال **لان الوصف الاصل**
اي المعتبر مع الحكم في الاصل **ان تثبت عليته بمجرد المناسبة عند من يقول به** اي يثبتها بمجرد المناسبة
فاذا وجدت تلك **المناسبة في** وصف **اخر كان** ذلك الاخر **علة بطريق الاصالة** لان العلة في الحقيقة
انما هي تلك المناسبة والوصف الثاني مثل الاول فيها كما يشير اليه **لا** ان علية الثاني **بالالحاق بالاول**
اي المناسبة **باثبات عليته لتحقق** تلك المناسبة **فيه** وقد تحققت بعينها في الوصف الثاني غاية الامر
وجودها في الاصل في ضمن الوصف الاول لا الثاني وهذا الفرق لا يصح الالحاق **وان ثبتت** علية الاول
بالنص ثم عقلت مناسبتها اي مناسبة تلك العلة للحكم **ووجدت** تلك المناسبة **فيما** اي في

تحققت وصف

تحققت بعينها في الوصف الثاني غاية الامر وجودها في الاصل في ضمن الوصف الاول لا الثاني وهذا الفرق
لا يصح الالحاق وصف **لم ينص عليه** اي على عليته **فكذلك** اي كان ما لم ينص عليه علة بطريق الاصالة
لا **الالحاق** اي استقلال المناسبة باثبات علية ما تحققت فيه **وحاصله** اي هذا التعليل **في ثبوت علية**
وصف بالنص ثبوت علية وصف **اخر بالمناسبة** التي كانت علية الاول باعتبارها فلا ينبغي ان يقع
في مثله خلاف فتامل **فالوجه ان يقام الخلاف على مثل قول على رضي الله عنه** وهو اي المناط في مثل هذه
يعني قياسه **ان يقيم على علة منضبطة بنفسه** لا باقيام مقامها **فيلحق بها** اي بتلك العلة **ما يصلح**
ان يكون **مظنة لها** اي لتلك العلة **فيثبت معها** اي مع المظنة **حكم المنصوص كما الحق** رضي الله عنه
الشرب اي شرب الخمر **بالقذف** في الحد به ثمانين **بجامع الافتراء** بينهما **لكونه** اي الشرب مظنة اي الافتراء
لهذا الافتراء وهو نسبة المحصن الى الزنا علة للحد منضبطة بنفسها وهو ظاهر وقد نص على عليته ا
في الكتاب والسنة وشرب الخمر مظنة الافتراء والحاق الشرب بالقذف بجامع الافتراء يستلزم الحاق الافتراء
المظنون بالافتراء المتيقن في العلية للحد فقيل هذا ما قال فيه اثبات للعلية بالقياس والخلاف فيه وجه ظاهر
لتفاوت البين بين الافتراء المحقق والمظنون ولذا قال فالوجه الخ **مسئلة** قال **الحنفية لا يثبت**
اي بالقياس **الحدود ولا تقديراتها** اي الحدود **على تقدير الانفصال** كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف
فان العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكم الاصل **وما يعقل**
معناه من الحدود **كالقطع** لليد السارقة لجنايتها بالسرقة وزيادة اختصاصها في الاخذ بالنسبة
الى باقي الاعضاء **فللشبهة** اي فلا يثبت بالقياس لكان الشبهة في القياس لاحتمال الخطأ والحدود تندرئ
بالشبهات كما نطق به الحديث وقد سبق في مسئلة خبر الواحد في الحد مقبول وقال بعض الحنفية يثبت به وهم
اشار بقوله **قالوا ادلة القياس** الدالة على حجيته **معممة** للحدود وغيرها فيجب العمل بموجب تعميمها **قلنا**
لعموم حجيته انما هو **في مستكمل الشروط اتفاقا** اي في قياس استجمع جميع الشروط المعتبرة في صحة القياس
بالاتفاق وما يقع في الحدود من القياس ليس بمستكمل اياها فان من الشروط ان يكون حكم الاصل معقول
المعنى ومنها ان لا يكون هناك ما يورث شبهة في ان الحكم بما تقرر في الثاني **واثبات الصحابة على رضي الله عنه**
ومما ذكر من الحاقه الشرب بالقذف في اثبات حده **عليهم** اي الحنفية كما ذكر المجوزون **معترض على اجماع**
الصحابة على صحة طريقه الذي هو القياس على القذف **وقولهم** اي الحنفية في تقرير الاجماع المذكور ان اجماعهم
ليس على طريقه بل **انه** اي اجماعهم **على حكمه** الذي هو وجوب جلد ثمانين **باجماع دلالة سمعية علية**
اي على حكمه **ذكرناها في الفقه** في حد الشرب من شرح الهداية وفي اصول الفقه للامام ابي بكر الرازي
ان اتفاق الصحابة على اثبات حد الخمر قياسا ابطال لاصلكم في عدم اثبات الحدود قياسا والجواب
بانه صلى الله عليه وسلم ضرب في حد الخمر بالجريد والنعال وروي انه ضرب اربعين رجلا كل رجل بنعله
بنعلين ضربتين فتحرى واتبع اجتهاده في افتقه صلى الله عليه وسلم فجلده ثمانين ونقلوا الضرب عن
الجريد والنعال الى السوط ولم يثبتوا ايجاب الحد بالقياس وهو المنع ثم ان الكفارات في هذا

كالحدود بل قيل ان المراد بهما ما يتناولهما مسئلة تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم الشرعي ليحكم في محاله
اي محال تحقق المناط بحكمه اي بحكم المناط والحاصل ان الحكم يعني كون المجتهد مكلفا في كل حكم شرعي بان
يبذل جهده في تحصيل علته شرعا لان يحكم بثبوت ذلك الحكم في كل مادة تحققت تلك العلة فيها جايز خبر
لقوله تكليف المجتهد عقلا اذ لا يترتب على فرض وقوعه محذور وقولهم اي الاصوليين التكليف
بالقياس لا يصح بناء على انه اي القياس انما هو المساواة بين الفرع والاصل في علة حكمه والمساواة فعل الله
تعالى والعبد لا يكلفنا الا بما هو فعله وقد تقدم الكلام في هذا في اوايل القياس وقولهم ايجاب العمل
بموجب القياس في عنوان المسئلة كما في الشرح العضدي بدل قولنا تكليف المجتهد الخ فيه قصور
عن المقصود اي في كل من القولين قصور اما في الاول فباعتبار انه لو سلم كون القياس هو المساواة
لم يرد تكليف المجتهد بنفس المساواة بل بمعرفتها بالامارات واما الثاني فلان ايجاب العمل به انما يكون بعد
تحققه والنزاع في انه هل يكلف بالنظر والفحص ليظهر وجوده اولا وعلى الثاني هل يجوز التكليف
ام لا وهذا محصل ما نقله الشارح عن الهند في توجيه الثاني كما نقال معطوف على قوله جايزا اي التكليف
بما ذكر ليس بواجب عقلا كما قال الحسن الشاشي وابي الحسين البصري اي كوجوب ناء بدليل يلزم خلو
الوقايع عن الاحكام فانها لا تنحصر والنصوص محصورة والقياس كافل بها واشار الى جوابها بقوله
ولزوم خلو وقايع عن الحكم لولاه اي تكليف المجتهد بطلب المناط منتف لانضباط اجناس الاحكام ولا
اي افعال العباد التي تتعلق بها الاحكام وامكان افادتها اي افادة اجناسها المتعلقة بالافعال
العمومات بالرفع على انه فاعل افادتها وهي مضافة الى المفعول مثل كل ذي ناب من السباع حرام
وكل مسكر حرام وكل مكيل او مطعوم ربوي ولو لم تفدها اي العمومات الاحكام كلها ثبت فيها اي
في الوقايع التي لم تفد حكمها حكم الاصل وهو الاباحة فلو خلي لو اقعد عن الحكم فلا وجوب لعدم الخ
ولا ممتنع عقلا كما ذهب اليه الزيدية وبعض المعتزلة منهم النظام لكنه قال شرعا لكننا خاصة
وانا مكلفنا جايز اذ لا يلزم الزامه اي المجتهد بطلب المناط محال فاعل لا يلزم ولا نعني بالمحال الا عدم
لذدم محال لا لنفسه ولا لغيره وكون اتباع الظن ممنوعا عقلا لاحتماله اي الظن الخطا والقياس
لا يفيد الا الظن فيجب الامتناع عن محذوره فلا تكليف بما يفيد اليه ممنوع اذ لا يمتنع فيما نعلم فيه
جانب الصواب بل اكثر تصرفات العقلا لغايات مظنونة كيف والا يلزم ترك التسبب والتجارة والتنقل الى
غير ذلك لعدم تيقن حصول النتيجة وبه اي بكون اكثر التصرفات كذا ظهر ايجابه اي العقل العمل
عند ظن الصواب كيف ولولا ايجابه ذلك لما اتفق العقلا في مباشرة تلك التصرفات بكمال الاهتمام
لتحصيل الغايات مع امكان عدم ترتبها على العمل وثبت اي العمل عند ظن الصواب شرعا بما ذكر
بتتبع موارده اي الشرع كاستمرار حب الواحد العدل الى غيره مما من الادلة الظنية وثبوت
الجمع شرعا بين المختلفات كالتسوية بين قتل المحرم الصيد عمدا وخطا في الفدا وبين زنا المحصن
وردة المسلم في القتل الى غير ذلك وثبوت الفرق شرعا بين المتماثلات كقطع السارق للقليل دون

غاصب الكثير مع تماثلهما في اخذ مال الغير وجلد من نسب العفيف الى الزنا دون من نسبه الى الكفر مع
تماثلهما في نسبة المحرم الى المسلم فالتعبد بالقياس تابع لفرقه اي كون التكليف بما ذكر مستحيلا لكون القياس الحاق النظير
بالنظير وهو غير معتبر شرعا بل قد ثبت خلافه لولم يكن الجمع بين المختلفات في الحكم الواحد
بجامع وصف اشتركت فيه موجب التماثل بينها لان المختلفات يجوز اجتماعها في صفة بها يحصل
تماثلها وكون تلك الصفة علة الحكم فتشترك في الحكم او لم يمكن الفرق بين المتماثلات لوجود فارق بينها
يتضمنه اي الفرق بينها في الحكم مع علية ولا شك انه اشتراكها في الحكم انما يكون اذا كان ما به التماثل
علة له ولا يكون له في الاصل معارض يقتضي حكما اخر ولا في الفرع معارض اخر وفي كل ذلك غير معلوم
ولا ممتنع سمعا ايضا خلافا للظاهرية والقاساني بالسين المهملة نسبة الى قرية بتركستان
والنهرواني هكذا في الكشف وروى بعض الاصوليين عنهم انكار وقوعه شرعا وذكر الامدي انهم اتفقوا
على وقوع ذي العلة المنصوصة والمومى اليها وقال السبكي وهو الاصح في النقل عنهم كذا ذكره الشارح
لكن المصنف اختار ما في الكشف لما ترجح عنده من النقل واستدلالهم اي الظاهرية ومن معهم على الامتناع
بان في حكمه اي القياس اختلافا بين العلماء فمنهم من قال بجوازه ومنهم من لم يجوزه ويحتمل ان يكون
المراد اختلافهم في حكم حادثة واحدة بحسب ما يؤدي اليه قياس كل واحد منهم بل هنا هو الاظهر
وهو اي القياس مردود لانه من عند غير الله تعالى لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما هو من عند الله لا يكون فيه اختلاف وما هو من عند غيره يكون فيه
والا لم يصح الاستدلال بعدم الاختلاف على كونه من عند الله وما كان من عند غير الله فهو مردود ومدفوع
بما نعلمه لاستدلالهم بمنع كون الاختلاف الموجب للرد في الاية ما اي الاختلاف الكاين في بعض الاحكام
الشرعية فان هذا غير مردود بل هو واقع ومنقول اجماعا كما قيل اختلاف العلما رحمة وكون الاختلاف
المذكور في الاية موجبا للرد لانه ذكر في معرض الذم والنقص اللايق بكلام العباد وما كان بهذه المثابة
فهو غير مقبول بل الاختلاف الموجب للرد انما هو تناقض في المعنى والقصور عن البلاغة التي بها وقع التحدي
والالتزام بان يكون القران بعض اخباره منافيا للبعض او مستلزما لنقيض البعض او يكون بعضه
ركيكا من حيث المعنى او النظم او فصيحا لم يبلغ درجة الاعجاز فان قلت كثير من الكتب المصنفة لا اختلاف
فيه قلت لو سلم لعل المراد لتعم الاختلاف كتاب من عند غير الله مفترى به على الله عز وجل وهو
يتبين الكذب من الصادق وتبيانا لكل شي معطوف على قوله بان اي واستدلالهم بقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي ونحوه كقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين تقريره
لو اخذ بعض الاحكام من القياس لما كان كتابه تبيانا لكل شي ولما كان كل الاحكام في الكتاب المبين
والجز محذوف لقرينة ما سبق اي محمد فرع ممنوع ومدفوع بمنع افادة العموم اذ هو مخصوص قطعا ان اريد تفصيل كل
شي اذ ليس كل الاشيا مفصلة في القران وفي بعض النسخ وتبيانا لكل شي ونحوه مخصوص فلا حاجة
الى التقدير او هو اي كل شي فيه اي في الكتاب اجمالا ولو بالاحالة الى السنة او القياس فجاز

ان يكون فيه اي في الكتاب اجمالا حكم القياس وهو الحكم الحاصل في الفرع قياسا على الاصل فيعلمه المجتهد
سببا لاجتهاده كما جاء ان يكون التكلاي كل شي فيه اي الكتاب ويعلمه النبي صلى الله عليه وسلم
كما قيل جميع العلم في القران لكن تقاصرت عنه الافهام مع انه اي الاستدلال بالايتين مستلزم ان
يكون غير القران من السنة والاجماع ايضا حجة تعني ماذكره في نفي حجية القياس وهو اي
انتفا حجية غير القران منتف عندهم اي المانعين ايضا فما هو جوابهم فهو جوابنا وبه اي بهذا الاستلزام
او انتفا هذا اللازم يتبين هذا الاستدلال لهم اي النهم عليهم على وجه الاقتصار على نفي القياس
لبعد الغفلة عن ورود هذا النقض الظاهر واما الجواب بمنع الاستلزام بناء على ماذكره صدر الشريعة
من ان القران تبيان القياس باعتبار دلالته اي القران على حكم الاصل نصا وعلى حكم الفرع دلالة
فذ سبق ان دلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة يسمى دلالة في الاصطلاح
فليس بصحيح والا اي وان صح ماذكره فكل قياس ثم عموم موافقة اي فيلزم ان يكون كل قياس مدلول
اللفظ باعتبار حكمه الاصلي بمفهوم المخالفة وهذا احد المعنى
بمفهوم الموافقة كدلالة النهي عن التافيف على حرمته نصا وعلى حرمة الضرب دلالة وكون كل قياس كذا
باطل بالاتفاق مع انه اي كون القران دالا على احكام الاصول كلها ممنوع في الاشيا الستة الحنطة
بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة والملح بالملح اصول حكم
الربا المنصوص عليها في السنة عطف بيان للسنة وفي كثير من الاصول المعنية عليها بل بيان
انما هي بالسنة فقط وحديث لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا
وقاسوا ما لم يكن على ما كان فضلوا واضلوا اخرجه البزار وفي سنده قيس بن الربيع فيه منا
ورواه الدارمي وابن عبد البر باسناد صحيح من قول عروة ليس مما نحن فيه لان المراد منه تشبيه الشرايع
بالراي قياسا من غير المشروع على المشروع من غير جامع مناط للحكم دال على كون الثاني مثل الاول فيه
قالوا اي المانعون ايضا لو سمعنا الينا ارشد الى ترك اي القياس بايجاب الحمل على الاصل وهو الاباحة
والبراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه نص فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الاية فكل ما لم يوجد في الكتاب محرما لا يحرم بل يبقى على الاباحة الاصلية الجواب انه انما
يفيد ماذكر من الاية منع اثبات الحرمة اثباتا به اي بالقياس لانها نزلت لرد ما ذكر قبلها
من تحريم الكفار المذكورات من عند انفسهم افتراء من غير الحاق لها بما حرمه الله لا اشتراك في مناط
التحريم فان المحرم عند نزول الاية انما انحصر فيما ذكر فيها ولا شي منه يصلح لان يلحق به ما حرمه
الكفار فلو حرم الرسول ما حرموه لتم اثبات الحرمة ابتدا وبه اي بمنع اثباتها ابتدا نقول كما قلنا
فيما لم يدرك مناطه لانا شرطنا في القياس كون حكم الاصل معقول المعنى قالوا ايضا القياس ظني
فلا يجوز اثبات حكم التابع به وهو الحكم الشرعي لقدرته على البيان القطعي بخلاف حقوق العباد
فانها تثبت بما فيه الظن كالشهادة للعجز عن الاثبات بقطعي لانه كخبر الواحد فانه بيان من

الشرع قطعي والشبهة انما عرضت في طريق الانتقال الينا فلا يفيد القطع بالنسبة الينا وجوابه ما
في مسئلة تقديمه اي خبر الواحد عليه اي القياس من ان الاحتجاج بالخبر الحاصل الان وهو ظني
فلا ينفع كونه يفيد القطع بالنسبة الينا وجوابه ما في مسئلة تقديمه الى الصحابة التابعي بغير
واسطة والفرق المذكور بين الحقين ساقط لان المنصب الى جهة الشرك محض حق الله وقد اطلق لنا
العمل فيه بالراي لانه ليس في وسعنا ماهو اقوى من ذلك وهذا المعنى موجود في الاحكام ثم بعد جوازه
اي تكليف المجتهد بطلب المناط ودفع التكليف به سمعا قيل يثبت دفعه ظن وهذا القول
لابي الحسين ولنا اي لوقوعه قطعا عنده عمل في اثباته الى ماتقدم من الدليل العقلي المفيد
للقطع بتطلبه لانه اصل ديني لا يكتفى فيه الظن وقيل وقع قطعا وهو قول الاكثر لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشي الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ولذا سمي الاصل الذي يرد اليه
الظاهر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي وسياق الاية للاتعاظ فتدل
عليه عبارة وعلى القياس اشارة وكونه اي وكون عموم اعتبروا مخصوصا اي بمادة انتفت
فيها شرايطه اي القياس فانها خارجة عنه واحتمال كونه اي اعتبروا للشعب وكونه للحاضرين
من نزولها فقط واحتمال ارادة المرة الواحدة من الاعتبار وارادة العمل به في بعض
الاحوال والازمنة وغير ذلك مما يقتضي عدم ارادة العموم لا ينفي القطع به اي بوقوع التكليف به
اما الاول فمسقط بما عدا ما خص به لانه اي التخصيص المذكور تخصيص بالعقل والمخصص
بالعقل قطعي في غير ما خص به واما الباقي من الاحتمالات فكلها ليس بكل تجويز عقلي ينفي القطع فلا
عبرة بما في الاحتمالات وانما ينفي القطع بالشبهة الناشية عن الدليل كما تقرر في محله والا لانتفى القطع
عن السمعيات لانه لم يسلم شي منها عن تجويز ما عقلا فلا يتمسك بشي منها واما ظهوره كونه اي الاعتبار
في الاتعاظ بالنظر الى خصوص السبب لعموم الاية المذكور اليه بقوله ويبعد ان يراد بقولنا في
فاعتبروا تعبدنا له يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر كما هو لازم الامر
لعدم المناسبة فلا يحمل كلام الله تعالى عليه فالجواب عنه ما افاده بقوله فالعبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب فانتفى الاول وهو ظهور كونه للاتعاظ وبه اي بان العبرة لعمومه انتفى الثاني ايضا اذ المرتب
على السبب المذكور الاتعاظ الاعم منه اي من قياس الذرة على البر اي فاعتبروا الشي بنظيره في
مناطه الطرف متعلق بنظيره لما فيه من معنى الفعل في المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم
وضم المثلثة متعلق بالاعتبار وغيرها وهذا الطريق في اثبات التكليف بالقياس ايسر من اثباته اي التكليف
به دلالة كما ذهب اليه صدر الشريعة لان فهم الامر بالقياس من الامر بالاعتبار بطريق اللغة
من غير اجتهاد دليلا يلزم اثبات القياس بالقياس بعيد جدا فان من المعلوم انه لا يفهم كل من يعرف
اللغة ذلك كما افاده بقوله اذ لا يفهم في اللغة الامر بالقياس قايم مقام فاعل يفهم في الاحكام
متعلق بالقياس من الامر بالاتعاظ والشارح تعقب المصنف في هذا فليراجع اليه وظني ان ما ذكره غير متجه

وايضا فقد تواتر عن كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس عند عدم النص وان كانت التفاصيل احادا
فان القدر المشترك متواتر والعادة قاضية بان مثل ذلك اي في مثل العمل بالقياس من كثير من الصحابة
بانه اي العمل المذكور انما يكون عن قاطع خبر اي العمل به وان لم نطلع على التعيين وايضا شاع
مباحثتهم فيه اي في العمل بالقياس وترجيحهم بعض القياس على بعض بلا نكير لذلك فكان ذلك
اجماعا منهم على حجيته لقضاء العادة به اي بكونه اجماعا في مثله من اصول الدين لان سكوتا فان
ترك الانكار في امر منكر يحيل اصلا من اصول الدين على تقدير ان يتقرر فيما بين الصحابة مما تحيل
العادة وقوعه من الصحابة واتباعهم وحديث معاذ المعتمد حجية القياس في التوضيح ان النبي صلى
الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب
الله قال اقضي بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد بما قضى به رسول الله
قال اجتهد قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله يفيدها بنفسه الطمانينة
فوق الظن لانه ليس معه احتمال النقيض وان كان دون اليقين لاحتمال زواله بالتشكيك فانه اي
الحديث المذكور مشهور على ما روي عن الحنفية فيثبت به الاصول فان نقل المذكور عنه الا اجتهادا
وهو تشكيك في حجية القياس المتنازع فيه كالحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة والاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة قلت البراءة الاصلية لا تحتاج الى الاجتهاد ومنصوص العلة لا يفي
بالاحكام واما الاستنباط من النصوص فاجاب عنه بقوله وكونه اجتهادا كما يتحقق في القياس يتحقق
في النصوص فلا يتعين بارادة القياس لا يرد لانه داخل في قوله اي معنى انا نقضي بها في كتاب
الله وسنة رسوله فلم يبق محل للاجتهاد الا القياس وفي بعض النسخ واطلاعا على انه جزء الكل
وهو مجرور على انه معطوف على ما يفهم من السياق كانه قال لكونه مشهورا ولكون الاجتهاد الخ
وهذا اولى تقريبا والقطع حاصل بان الملاقاة اي الملاقة اجازته لمعاذ ليس الا الاجتهاد في الخصوص
فلا يرد انه يجوز ان يكون مخصوصا لمعاذ ثم اجماع على ويحكي عن بعض الصحابة ما يوهم نفيه بقوله
والمروي عن جمع من الصحابة كالصديق والفاروق وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم من ذمه اي القياس عن
الصديق لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كلام الله برأيي وعن
الفاروق اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنة اتهموا الراي على الدين
وعن علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن ابن مسعود لا اقيس
شيئا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها وعن بعضهم يحدث قوم يقيسون الامور برايهم فيهدم الاسلام ويثلم
ذكر الشارح مخرجها الا الاول ثم بعد صحته عنهم فالقطع بانه اي الذم في غيره اي غير القياس
الشرعي اذ كلهم اي الصحابة قاس وقال الا انت على حرام علي فقد انت طالق في وقوع
واحدة رجعية ونقل الشارح عن بعضهم ما يخالف هذا في تفصيل ذكره والعهدة على نقل المعم
وتحقيقه وقاس على الشارب للخمر على القاذف في الحد وقد سبق بيانه وقاس الصديق

الزكاة على الصلاة في وجوب القتال بالزكاة في الصحيحين ان عمر قال لابي بكر كيف تقاتل الناس فسيأتيه
اي تقاتل الذي والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة الحديث وفيه اي في قياس ابي بكر هذا
اجماع الصحابة ايضا وورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام لا ام الاب لما اجتمعتا فقال له
عبد الرحمن بن سهل الانصاري تركت التي لو كانت هي الميتة ورثها وهي ورث الكل منها اذا انفرد
اي هي بنت ام الاب اقرب اي اخص قرابة من ام الام فشرك ابو بكر بينهما في السدس على
السوية وورث عمر المبتوتة بالراي قياسا لها على الذي يطلق امراته وهو مريض انها ترثه في العدة
ولا يرثها وهو مشهور عن عثمان رواه مالك واثره في مسنده صحيح وقاس ابن مسعود موت زوج
المفوضة قبل الدخول بها في لزوم جميع مهر المثل على موت زوج غيرها قبل الدخول بها في لزوم
جميع المسمى والمفوضة التي زوجها بغير مهر وذلك اي العمل بالقياس للصحابة اكثر من ان ينقل
وان ذكر في النقل واختلافهم اي الصحابة في توريث الجد مع الاخوة لا بوين او لاب كل
منهم قال فيه بالتشبيه في مسند ابي حنيفة عن جعفر بن محمد الصادق ان عمر شاور عليا
وزيد بن ثابت في الجد مع الاخوة فقال له علي ارايت يا امير المؤمنين لو ان شجرة انشعب منها
غصن ثم انشعب من الغصن غصنان ايهما اقرب الى احد الغصنين اصاحبه الذي خرج منه ام
الشجرة وقال زيد لو ان جدولا انبعث من ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايهما اقرب
الى احد الساقيتين اصاحبتها ام الجدول انتهى ولا يخفى ان هذا ليس من القياس المتنازع
فيه مع انه يلزم من ثبوته ثبوته بطريق اولى مسئلة النص من الشارع على العلة يكفي
في ايجاب تعدية الحكم به اي بسبب العلة الى غير محل الحكم المنصوص المشترك له فيها ولم يثبت التعبد
بالقياس وفاقا للحنفية واحمد والنظام والقاساني ورأي اسحاق الشيرازي وابو عبد الله البصري
قال يكفي في ايجاب تعدية الحكم بها في النص المحرم اي اذا كانت العلة لتحريم الفعل ونحوه خلافا للجمهور
فانه لا يكفي عندهم ذلك في ايجابها مطلقا لنا اي الجمهور انه اي الدليل الوجوب لتعدية الحكم ثابت وهو
اي دليله الامر بالتعدية بها او الاجماع به اي بالوجوب فينتفي الوجوب واما الاستدلال
له كما ذكره ابن الحاجب وغيره بلزوم عتق كل اسود لو قال اعتقت عبدي غانما لسواده
مردود كما اشار اليه القاضي عضد الدين بانهم اي الحنفية ومن معهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع
من اللفظ ليلزم ذلك اللازم بل يقولون انه اي النص على العلة قال على وجوب اثبات الحكم
بها على المجتهد اين وجد الوصف الذي هو العلة وفيه انهم لو قالوا بثبوت حكم الفرع من اللفظ
للزم ذلك وليس كذلك لو جرد القصد من كلام الشارع وغيره فان النص على العلة كان معنا
انها علامة للحكم فيها وجدت وجد لكون احكامه معللة بالعلل وليس غيره كذلك فمعنى اعتقت الخ
دعاني سواده الى الاعتاق ولا يستلزم هذا ان يدعو سواد غيره الى ذلك فتفصيل من واجب
الامتثال مردود لما ذكرنا انفا من انهم لا يقولون بثبوت حكم الفرع من اللفظ والفرق بين ما نص

فيه على علية علة وما ذكره من مادة النقض من قبيل الحتمية بان القياس حق انه فيكفي فيه اي في ثبوت حكمه
الظهور اي كون اللفظ دالا عليه بظاهره من غير تصريح لمزيد الاهتمام ببيانه والعتق نعم لا يحصل
ادعي فالصريح اي فيثبت بالتصريح لا بالظهور فقوله اعتقت الخ ليس بصريح ممنوع بان العتق كذلك
اي يكفي فيه الظهور لتشوفه اي تطلع الشارع وكمال توجهه اليه اي العتق فانه احب المباحات
اليه ولان فيه اي العتق حق الله تعالى لكونه من العباد الخ وهذا ان ذكر العلة من حيث هي علة في الحكم
يفيد تعميمه اي الحكم في محال وجودها لانه يتبادر الى فهم كل من سمع حرمت الخمر لانها مسكرة اي
الدال على حرمتها معللة بالاسكار تحريم كل ما اسكر وهذه انه ينافي ما مر عن انهم لا يقولون بثبوت
حكم الفرع من اللفظ اللهم الا ان يراد نفي ثبوته منطوقا او يثبت حكم الفرع بخصوصه فتامل ولا
يتبادر من قول طبيب لا تاكله اي الشيء الفلاني لبرده منعه اي المخاطب من اكل كل بارد لاحتمال
كونه اي النص على العلة لبيان حكمته اي الحكم مع منع المجتهد من قياس مثله اي مثال محل الحكم
المنصوص على علته عليه او انه اي النص عليها في نحو حرمت الخمر لاسكارها لخصوص اسكار الخمر لا لمطلق
الاسكار لا يقدح في الظهور اي في كونه ظاهرا في الاطلاق والظهور كما في القياس المبني على الظن
كاحتمال خصوص العام بعد البحث والتفحص عن المخصص بعدم العثور عليه فانه اي العام
حج اي حين بحث عن تخصيصه ولم يعثر عليه ظاهر في عدم التخصيص فيعمل بمنعه اي بمنع ايجاب النص على
العلة التعدية بتجويز كونه اي النص على العلة لنكتة غائبة شرعية اي الحكم في ذلك المحل
قصره اي الحكم عليه اي ذلك المحل وحاصله بيان الحكمة لذلك الحكم المخصوص بمحله عند الله
فالفرق بين هذا وما تقدم عدم التقييد بمنع المجتهد ثمة صريحا والجواب منه اي عن التجويز
المذكور تعليل كونه اي تحريم الخمر معللا باسكارها خاصة لا بمطلق الاسكار بان حرمة الخمر لا تعلل
بكل اسكار بل بالاسكار المضاف اليها كما نور الشرح العضدي ونقل بان صلة تعليل لان المدعي
ظهور حرمتها لانها مسكرة في التعليل بالاسكار المطلق الدائر في كل اسكار دون الاسكار المقيد
بالاضافة الخاصة وهي الاضافة الى الخمر لتبادر الغاية اي خصوص الاضافة الى عقل كل من فهم معنى الاسكار
المضافة في حرمتها لانها مسكرة لا ينافي تقديمها المطلق بالتعيين وهي موجودة ههنا لان المطلق من
مغلطة فيناسب ان يكون جزء علة ايضا غلطة ولا نوجد تلك الغلطة في المطلق على الاطلاق لان
نقول هنا ما يتبادر اعتبار تنتفي وضع اللفظ من العموم على ان الاطلاق انسب بقصد الشارع
من حسم مادة الفساد الحاصل بكل مسكر ثم ايدا لا بعيد بتنزله واعترض هذا القايل ببني القاضي
بافادة قول الطبيب لا تاكله لبرده التعميم اي المنع من اكل كل بارد وهو اي حرمت الخمر الخ مثله
اي مثل قول الطبيب المذكور ودفع ان المنع فيه انما هو من ذلك البارد المخصوص فقبله دون كل
من قول الطبيب يبني ان قوله لبنيه النعيم حال كونه متجاوزا افادة ان المنع الخ ولا يبطل المنع
من ذلك البارد بقلب برودة بل ببرودة فقط لا يبطل الخصال من المنع المذكور بعده دون

دون الخ يفيد نفي افادة المنع من البارد المخصوص معللا ببرودته المخصوصة واعتراف هذا القائل
لما ادعاه في الخمر وفرق البصري بين التحريم وغيره بان ترك المنهي بارتكاب ما نهي عنه يوجب
ضده او هو نوع مفسدة نهي لاجلها فيفيد النهي عنه بهذا الاعتبار التعميم والشمول اي تنفك كل
تحصيل كالتصدق على فقير للمثوبة لا يوجب الفعل كل تحصيل اي كل
تحصيل اي كل تحصيل مصلحة حتى يلزم من فواته المصالح كلها لا يفيد مطلوبه بعد ظهور ان
اي النص على العلة في اعتبار الشارع يفيد اعتبار الوصف من حيث انه علة فيستلزم الايجاب
المذكور وجوب الترتيب اي ترتيب الحكم عليه اينما وجد والا اي وان لم يجب الترتيب لزم منه مخالفة
اعتباره اي اعتبار الشارع الوصف علة وهو اي خلاف اعتباره منتف كالنهي اي كالذي يخالفه
اعتباره في النهي نص وهذا الذي ذكرنا مما يخالف ما ذهب اليه الجمهور تفصيل رد دليلهم
اي الجمهور الاول يعني انتفاء دليل الوجوب واما ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره من
مسئلة لا يجري الخلاف اي بين مثبتي القياس في جميع الاحكام في الشرح العضدي قد
اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية واثبته شذوذ والمختار نفيه ثم نقل عن
المحصول ان النزاع في انه هل في الشرع جمل من الاحكام لا يجري فيها القياس او ينظر في كل مسئلة
مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا فحقوقه تحقق الشروط ككون حكم الاصل معقول المعنى وكون
الفرع لا يتغير فيه حكم نص او اجماع الى غير ذلك فلا حاجة الى افراد مسئلة فيه يعني انه علم من
الشروط ان ما لا يوجد فيه تلك الشروط لا يجري فيه القياس فلا حاجة فيه الى النظر هل يجري
فيه ام لا فتبين ان في الشرع جملا لا يجري فيها ويجب الحكم على الخلاف المنقول على الاطلاق بان
نقل البعض بانه لا يمنع جريانه في مسئلة من المسائل والبعض الاخر باستناعه في بعضها بالخطا
مثله الحكم يعني نقل الخلاف على هذا الوجه خطا قطعا فيجب ان يحكم عليه بالخطا

فصل الاول

في بيان ما يرد على الاقيسة من الاعتراضات يرد على افراد القياس مسئلة مرجع ما سوى الاستفسار
منها الى المنع او المعارضة فالمرجع مصدر لا اسم مكان والا يلزم حذف كلمة الى وانما قيد بما سوى
ردا على من اطلق وهو بعض واحد واليه ذهب اكثر الجدليين وما فهم ابن الحاجب وذهب السبكي الى ان
مرجع الكل الى المنع وحده كما ذهب اليه بعض الجدليين لان المعارضة منع للعلة عن الجريان ولا يخفى
ان ادراج النقض الاجمالي في المنع له وجه لانه متعلق بالدليل واما المعارضة فلا تعرض فيها
للدليل بل هي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم اولها اي الاسئلة الاستفسار وهو
طلب بيان معنى اللفظ ولا يختص بالقياس به بل هو جار في كل ما فيه المراد وهو متفق عليه ولم
يذكره الحنفية لثبوته بالضرورة اذ طلب المخاطب بيان ما لا يفهمه من معنى اللفظ وكونه موجها بحسب
الاداب بعيد عن خفي وانما يسمع الاستفسار ويقبل في لفظ يخفي مراده اي ما اريد به والا اي
وان لم يكن خفيا فتعنت اي فالاستفسار تعنت وعناد فلا يسمع مردود لانه خلاف ما شرط

لتحصيل مصلحة كالصدقة على فقير المتعنت لا يوجب

في المناظرة من كونهما لاظهار الصواب ولم اي المستدل ان لا يقبله اي استفسار المعترض حيث
يبينه اي المعترض هنا المراد لانه اي الخفا خلاف الاصل لان وضع الالفاظ للبيان والظاهر
من حال المتكلم ان يراعي ذلك والبينة على من يدعي خلاف الاصل ويكفيه اي المعترض في بيان
الخفا صحة اطلاقه اي اللفظ لمتعدد ولو كان اطلاقه على المعاني المتعددة او ولو كان ذلك
المتعدد بلا تساو بان يكون بعضه اظهر بكونه حقيقة بخلاف غيره او مجازا واضحا فيه قرينة صارفة
ومعينة لانه اي المعترض يخبر بالاستبهام عليه لتكافؤ الصحة اي يدعي ان صحة الاطلاق المتعدد
وعارف سببا لكون المراد منها عندي غير ظاهر وكون المراد ظاهرا في نفس الامر فانه هنا اسند فرع
عن ظن التعنت ويصدق لظاهر عدالته وجوابه اي الاستفسار والمستفسر بيان ظهوره اي
اللفظ في مراده منه بالوضع اي ببيان وضع اللفظ لذلك المراد دون ما يقابله او القرينة
بان يبين ان مراده المعنى المجازي ويعين قرينته او ذكر ما اراد من غير تعرض للوضع او القرينة
بلا مشاحة لكن نقل اللغة لبيان الوضع لما فيه من الكلفة المستغنى عنه لحصول المقصود بتفهيم
المراد او العرف فيه ببيان القرينة الثابتة من العرف ونحوه ويجوز ان يراد به الوضع العرفي
الذي هو مع الوضع اللغوي وعند البعض كان الحاجب يجب ان يفسره بما يجوز استعماله فيه
كتفسير الثور في من لم يخرج في صدقة الفطر الثور بالقطعة من الاقط لا بما لا يجوز فانه
من جنس اللعب الخارج عن قانون المناظرة الموضوعة لاظهار الصواب فلا يسمع ويقبل ويسمع
لان غاية الامر انه ناطق بلغة غير معلومة وعليه ما عليه والا فان لم يمكن بيان ظهوره بلزم ظهوره
اي اللفظ في احدهما اي المعنيين اللذين يطلق على كل منهما والا اي وان لم يكن ظاهرا في احدهما
فالاجمال اي فيلزم الاجمال لذلك وهو اي الاجمال خلاف الاصل اذ يلزم ظهوره فيما
نقصده اذ ليس ظاهرا في الاخر بما اقتضيك اباي علي ذلك فان قلت يرد على الاول انه على تقدير
تسليم لزوم ظهوره في احدهما لا يفيد المقصود لجواز ان يكون ما هو ظاهر فيه غير المراد وعلى الثاني
انه يجري في عدم ظهوره في شيء منهما قلت لا يرد شيء منهما اما الاول فلا بد من الظهور
في احدهما وليس بظاهر في غير المراد اتفاقا والثاني يلزم ظهوره فيما قصده اذ ليس ظاهرا في الاخر
وقد يثبت لزوم ظهوره في احدهما ولا يخرج انه يصير مجملا او كان اما للترجيح باعتبار الشرع
فالحق تفسيره جواب اما اي فالحق في صحة هذا الدفع والا اي وان لم يكن الحق تفسيره فات
الغرض من المناظرة وهو اظهار الصواب عند الخصم فانه اي المعترض ذكر عدم فهمه مراد
المستدل فلم يبين له مراده ومثله اي مثل سؤال الاستفسار في عدم الاختصاص بالقياس
سؤال التقسيم وهو منع احد ما تردد اللفظ بينه وبين غيره وحاصله منع بعد تقسيم
ولما كان ما يحتمله اللفظ متعددا يصدق على كل واحد منه انه ما تردد اللفظ بينه وبين غيره كان
مفهوم ما تردد الخ كليا ذا افراد وصح اضافة احد اليه وعلم ان المنع ينبغي صرفه الى احد قسميه مع تسليم

الاخر سواء كان المانع مقتصرا على ذكر منع ذلك الاحد بعد منعا وسكت عن ذكر تسليم الاخر صريحا بعد انه يفهم
منا او صرحا بذكره اي بذكر التسليم ايضا كما في الصحيح المقيم اي كما يقال في تعليل اجازة التيمم
للصحيح المقيم فقد الماء وجد سبب التيمم وهو فقده فيجوز التيمم فيقال السبب الفقد اما مطلقا او
الفقد في السفر الاول اي كون السبب الفقد مطلقا ممنوع فيسكت عن ذكر تسليم الثاني او يقول بعد
ذلك والثاني مسلم ولا شك انه لا يفيد المقصود اذ الكلام في الصحيح المقيم وفي الملتجي اي وكما يقال في
القاتل عمدا عدوانا اذا التجأ الى الحرم فيقتص منه لان القتل العمد العدوان سبب اي سبب
الاقتصاص منه فيقتص فيقال القتل العمد العدوان سبب مطلقا التجأ او لم يلتجئ او هو سبب
ما لم يلتجئ الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يفيد لان الكلام في الملتجي وقد اختلف في هذا السؤال
فقيل لا يقبل لعدم تعين الممنوع مرادا للمستدل ولا يعين المنع الا اذا توجه الى مراده ولان
حاصله اي السؤال المذكور ادعا المعترض مانعا لثبوت مطلب المستدل وهو عدم صحة بعض
متعلقاته وبيانه اي المانع يجب عليه اي المعترض لادعائه ما هو خلاف الاصل والمختار قبوله
اي السؤال المذكور لجواز عجزه اي المستدل عن اثباته بعد ما يبين مراده على وجه يتوجه اليه
المنع اذ ربما لا يمكنه اثبات ما منع والمنع اي لفظ السائل يفيد نفي السببية يعني لان ما جعله
سببا لثبوت الحكم ليس بسبب لا وجود المانع مع السبب اي لا ان المانع موجود مع تحقق السبب
حتى يقال له انك بعد ما اعترفت بوجود المقتضي لا يسمع منك مجرد دعوى المانع من غير بيان واما
كونه اي المستدل الحكم المختص به اي بسبب الى ضعف اختصاصنا السؤال بتبيين مراده كما في الشرح العضدية
فليس كذلك بل اختيار تبيينه اي تبيين مراده اذ تبيينه اي المستدل الحكم المناسب على الفقد
اي فقد الماء والقتل مطلقا متفق بهما على سبيل التنازع فيهما اي مراده معلوم وفي هذا فيه عليه
سائر الامثلة ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لو كان المراد معلوما لما كان لترديد
السائل وجه اجاب عنه بقوله وترديد السائل لتجاهل عن مراد المستدل مع كونه عالما به في نفس
الامر او لتحصيل الترتيب اي ترتيب الحكم على الفقد المقيد بالسفر والقتل المقيد بالالتجاء مبالغة
في الاستيضاح اي طلب الزيادة الوضوح ويكفيه اي المستدل ان يقول اذا المطلوب بيانا فعدم
المانع لا الاصل عدم المانع يعني اذا قال السائل انك تستدل بوجود المقتضي لا يجوز ان يكون معه
مانع يكفيه ان يقول الاصل عدم المانع وهذا الكلام ههنا تقريبي هذا ومثل هذا السؤال واذا اشترك
اي الاحتمالان اللذان يتردد اللفظ بينهما في التسليم وعدمه اذا اقتلنا فيما يرد عليهما من الاسئلة
التنازع فيهما والا لكان التقسيم عبثا وليس من شرطه ان يكون احدهما ممنوعا والاخر مسلما كما
قال الحنفية العلل طردية ومؤثرة ومنها اي من المؤثرة الملائمة وهو ما ثبت مع الحكم في
الاصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص او اجماع او قلبه او جنسه في جنسه كما مر يعني
من جملة المؤثرة عند الحنفية الملائمة المقابلة للمؤثرة عند الشافعي وليس للسائل اي

المؤثرة **الا الممانعة** اي منع مقدمة الدليل فيعم منع ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او منع صلاحية علية الوصف للحكم الى غير ذلك **والمعارضة** هي لغة المقابلة على سبيل الممانعة واصطلاحا اقامة المعترض لدليل المعلل والمستدل على نفي مدلوله **لانهما** اي الممانعة والمعارضة **لا يتجهان في الدليل بخلاف فساد الوضع** كون العلة مرتبا عليها نقيض الحكم **و فساد الاعتبار** كون القياس معارضا بنص او اجماع كما سيجي فانهما يتجهان فيه فان قلت لا فرق بين الاولين والاخيرين في القدح على تقدير الورود من غير اندفاع وفي عدم القدح على تقدير الاندفاع قلت الاولان لا يخلو عنهما دليل من الادلة فيندفعان تارة واخرى لا فلا يخرج التعليل بهما عن دائرة الاعتبار بالكلية وان لم يندفعا بخلاف الاخيرين لندرتهما وكونهما افحش عند عدم الاندفاع وقد علم بالتتبع انه لا يتوجه على الاستدلال بالعلل المؤثرة ما يخرجه عن الاعتبار بالكلية وفيه ما فيه ولم يسد الكل **والمناقضة** معطوف على فساد الوضع وانما قال **اي النقض** لان المتبادر من المناقضة منع المقدمة المعينة كما هو اصطلاح الجدليين والمراد نقض العلة بتخلف الحكم عنها في صورة **اذ** في كل منها **تناقض الشرع** على تقدير عدم الاندفاع اذ التاثير انما ثبت بالنص او الاجماع موجود وكذا النقض وقد يقال هذا انما يقتضي عدم تحقق فساد الوضع والا فمنافاة بحسب نفس الامر لا بحسب السايل والدعم كاف لدفع جواز السوال اللهم الا ان يقال معنى قوله ليس للسايل انه لا يتحقق لعدم ما بطن فيه ذلك الاعلى سبيل الندرة والنادر كالمعدوم **وهذا** الذي قلنا من انه ليس للسايل الخ مبني **على منع تخصيص العلة** اما على القول بتخصيصها فله ذلك لانه يجوز ان يكون مع لم المستدل من الوصف الذي جعله علة تقييده بقيد وقد يكون للمطلق باعتبار تقييده بقيد يستفيد حكما وباعتبار تقييده باخر بقيد خلاف ذلك الحكم **واما وجود الحكم دونها** اي العلة **وهو العكس** اي المسمى بالعكس اصطلاحا **فعدم الانتفاء** عن المرتبة والطردية عند شارطي الانعكاس في العلة وقد مر في شروطها الخلاف فيه **وكذا المفارقة** اي منع علية الوصف في الاصل بابداء وصف اخر صالح للعلية او منع استقلاله بالعلية بادعاء ان العلة مركب منها ومن غيرها ولم يوجد في الفرع عام الانتفاء في المؤثرة على قول من يجوزه وهو خلاف المختار **فان وجدت صورة النقض دفع باربع** من الطرق **نذكرها وعلى** اصل **الطردية ترد** الخمسة المذكورة **مع القول بالموجب** اي التزام السايل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود **ولا وجه لتخصيصها** اي الطردية **به** اي بما ذكر من الخمسة في السوال بالموجب كما بينهم من كلا بعضهم **ودفع** هذا التخصيص **بان الايراد** اي الاعتراض انما هو **باعتبار ظنه** اي المستدل **العلية** **لانكار ظنه** بمعنى ان الاعتراض بحسب الحقيقة متوجه الى ظنه لكون المعترض منكرا لمطابقة ظنه ما في نفس الامر فيرد على ظنه **لا على العلل الشرعية** الثابتة **في نفس الامر** المعتبرة عند الشارع **والا** اي وان لم يكن باعتبار ظنه وكان على الشرعية **فيجب نفي المعارضة ايضا** على المؤثرة **اذ** فيه

تاثير الوصف يلزم **في المعارضة المناقضة** للشرع **خصوصا** المعارضة **بطريق القلب** وهي على ما سيجي معارضة فيها مناقضة **واذ لا تخصيص** لبعض الاعتراضات بالمؤثرة دون الطردية وبالعكس **نذكرها** اي الاعتراضات **بلا تفصيل و** بلا **تعرض لخصوصياتها** اي الحنفية منها فان اختلافهم فيها مبني على التخصيص **الاول فساد الاعتبار** وهو **كون القياس معارضا بالنص او الاجماع** فلا وجوه اي القياس **حج** لان صحته مشروطة بان لا يكون في مقابلة احدهما **لا لنظرية مقدماته** متعلق بالوجود يعني النظر في مقدماته فرع ان يكون له وجود وحيث علم انه وقع في غير محله كان لا يلتفت بعد ذلك اليه والى مقدماته وسمي بذلك لان الاعتبار هو القياس ونفيه فساد القياس فساد الاعتبار **وتخلصه** اي المستدل من هذا الاعتراض **بالطعن في السند** للنص **ان امكن** بان لا يكون كتابا ولا سنة متواترة او مشهورة وكان في سنده من لم يكن عدالته متفقا عليها او كذب فيه الاصل الفرع الى غير ذلك **او** بالطعن **في** **دلالته** اي في دلالة النص على مطلوب المعترض **او انه** اي النص معطوف على الطعن **مأول** غير محمول على ظاهره **بدليل** اي بدليل التاويل المفيد لترجيحه على الظاهر **او انه خص منه** اي من عموم النص **حكم القياس** مع بيان دليل التخصيص وهذا ايضا من التاويل وهو من عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام **و بمعارضته** اي المستدل نص المعترض **بمثله** اي بنص مساوله **في النوع** كالكتاب بالكتاب والسنة بالسنة **والترجيح** لاحد النصين على الاخر **بعد ذلك** التساوي **بالخصوصية** المتان بها احدهما على الاخر كالمحكم على المفسر وهو على النص وهو على الظاهر واذا انتفت الخصوصية تساقطا وسلم قياس المستدل **باحدهما** اي بنص من نوع الاول **من غير نوعه** اي غير نوع الاول **وجب ان يبني** ترجيح الاول بالثاني **على الترجيح بكثرة الرواة** وتقدم ما فيه من الخلاف اذا لم يبلغ صاحبهما في فصل الترجيح قال الشارح والمصنف الرواة يعني بدل الرواية ولا يخفى انها لا تستلزم بان عنهما ان المشهور بكثرة الرواة **و بناء على** القول بان **لا ترجيح** بكثرة الرواة **لا يعارض النص** اي نص المعترض المنضم معه نص اخر **النص والقياس** اي نص المستدل وقياسه لان بانضمام النص الاخر يحصل المحض للاول زيادة القوة لانه مثل كثرة الرواة واما نص المستدل فلا شك في تقويه بقياسه فلم يتحقق معارضة بين النص المنضم اليه النص وبين النص والقياس **ليتقدم القياس** عن عمله وافادته للحكم بسبب المعارضة **المعلم بسقوط هذا الاعتبار في نظر الصحابة** فانهم كانوا يرجعون عند تعارض النصين الى القياس ولا يلتفتون الى جانب فيه اصل النصين من نص اخر عرف ذلك بتتبع احوالهم **ومن ثمه** اي فلو عارض المعترض نص المستدل بنص من نوع الاول مع الاول **لا يرجح** بعضه الاول به **الثاني** بل تعارضهما جميعا نص المستدل بانفراده كما يعارض شهادة الاثنين شهادة الاربع لمعارضة شهادة الاثنين اصل الحق به معارضة النص الواحد للنصين اللذين من نوع واحد بالاتفاق وفي الثاني معارضة النص الواحد لنصين احدهما ليس من نوع الاول اختلاف **ولو قال المستدل** للمعترض **عارض نصك قياسي فسلم نصي فيه** انه اي

فلو عارض الاصل اي المعترض المعلل الذي عارض به المستدل

هذا الجواب هو الانتقال الممنوع لانه ثبت بالنص لا بالقياس بعد ما كان متنبا به فهو ح معترف بفساد الاعتبار اي يرد وروده على قياسه ولا نعني بالالزام الا هذا امثاله نحو قول الشافعي في حل ذبيحة المسلم المتروك التسمية عمدا ذبح التارك للتسمية ذبح من اهله اي اهل الذبح المعتبر شرعا وهو المسلم في محله وهو المأكول اللحم فيحلها اي الذبح الذبيحة كالناسي اي كذبح ناسي التسمية فانه ذبح من اهله في محله يحلها فيقال في جوابه هذا منا في فاسد الاعتبار لمعارضة قوله تعالى ولا تأكلوا الاية اي مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واضافة المعارضة الى ولا تأكلوا اضافة المصدر الى الفاعل اي بمعارضة هذا النص القياس المذكور على ما يقتضيه تعريف فساد الاعتبار فالمستدل مأول على صيغة المفعول والتفسير فيل هذا ماعقل او الفاعل اي يؤول الاية بذبح الوثني وعلى ما ذكره البيضاوي بالميتة او بما ذكر غير اسم الله عليه بقرينة صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم نقله الشارح في تعليقته عن انه اشبه ما في معناه مرسلا عن تابعي صغير وما قيل في دفع قول الشافعي من انه خرق لما نسب بالاجماع من نفي لا تأكلوا بالاجماع فلا يقيس عليه اي الناسي العامد اوجب القياس عليه كونه اي القياس ناسخا للنص لا مخصصا اذ لم يبق تحت العام يعني مالم يذكر اسم الله عليه شي الا انه لم يبق تحتها الا الناسي والعامد وقد اعلم بتنفيض فانه اذ لم يلزم كون النص منسوخا لا تاسيه ضلالا عن المخصص حاصله ان للحنفية في اثبات هذا القياس طريقتين الاول فساد الاعتبار فان الشارك في ان النص مأول اندفع الثاني ان قياسه ح ناسخ للكتاب وهو ايضا مندفع بالتأويل يعني بما ذبح للنصب وهو اهمه فسمي العامد فانه ينتقص الى نادك فتأتونا نكم مع النبح للنصب فاذا انه بما لانه الثاني يبقى تحت العام صنف العامد وهذا امر المعروف في فصل الشروط بقوله وفيه نظر بان قد قال المستدل بعدم لزوم فساد الاعتبار قياسي ابيح من نفسك فلا ينبغي فساد الاعتبار لان الرجوع لا يبطل الراجح فليس للمعترض ح ابدا فرق بينهما اي العامد والناسي لدفع الارجحية واثبات فساد الاعتبار بانه اي العامد صدف اي اعرض عن الذكر مع التحفظ بطلوبيته اي الذكر شرعا فكان مقصرا بخلاف الناسي فانه معذور ولم التفريع معتبر في العلة وانما لم يكن لذلك لانه اي بيان الفارق مستقل بفساد القياس فالجواب بيان الغرض عن دفع المستدلة فساد الاعتبار انتقال من فساد الاعتبار الى بيان فساد القياس بطريق اخر وهو ممنوع في المناظرة كما ذكر وللمعترض منع معا خبر الواحد كالحديث الذي ذكره الشافعي لعام الكتاب كما في الاية فلا يتم كونه مأولا للمستدل وللمجيب اثباته اي اثبات كون خبر الواحد معارضا لعام الكتاب انه قدر على ذلك بان يثبت دلالة العام على العموم ظني كما ان خبر الواحد ظني وتمام بحثه فليس اثباته انتقالا عما كان المناظر فيه وان كان المجيب وهو المستدل منتقلا عما كان فيه الى دليل اخر يحتاج فيه اي في الاخر الى مثل مقدماته اي الدليل الاول او اكثر من مقدماته وانما لم يكن انتقالا لانه

اي المجيب بما ساع في اثبات نفس مدعاه وهو اثبات الحكم بقياسه المذكور خلافا لما بردان من قال عارض نفسك قياسي فسلم نصي ايضا لبدني في اثبات نفس مدعاه وقد حكمت ان انتقاله ممنوع فانه اراد اثبات الحكم بالنص لا بقياسه الذي وقعت المناظرة فيه لكن اذ اخذ بالقياس في حرانه اي جواز الاحتجاج بالقياس فاحتج المحتج به بنقله عمر لابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك في مانع صواب الاحتجاج به حجية قول الصحابي فانتسب اي كونه قول الصحابي حجة بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر في منع المانع المذكور حجية خبر الواحد فاثبته اي كون خبر الواحد حجة بما يدل عليه واذ يتردد اي واذ يقع التردد في الاجوبة عن الاعتراضات من هذا اي من اجل الانتقال من كلام الى اخر بان يشك في خصوصياتها من حيث الانقطاع وعدمه احتاج الناظر الى تفصيل فهذه اشارة الى الموجود في الذهن من المباحث الاتية مقدمة وهي ما يذكر امام الشروع في المقصود مما يحتاج اليه في بيان الانتقال من كلام الى اخر في المناظرة قبل ان يتم المستدل اثبات الحكم الاول مر اما من علة الى علة اخرى لاثباتها اي العلة الاولى التي هي علة القياس او باخرى اي بعلة اخرى معطوفة على تلك العلة فالحكم المنتقل اليه تارة يثبت بعلة القياس وتارة بينهما وهذه الثلاثة صحيحة اتفاقا فانه لا اشتغال بما يضر لمن ادعا علية العلة للحكم الاصلي وهذا انما يحقق في الممانعة فان السائل قد يمنع عليتها واما الاعتراضات فانما يحققان عند نقض الفرع في الحكم الاول وادعائه انه انتقل في حكم اخر فينتقل لاثبات الحكم المتنازع فيه بالعلة الاولى او باخرى او من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول قال الشارح وهذا انما يحقق في الممانعة فان السائل قد يمنع عليتها واما الاعتراضات ففساد الوضع والمناقضة انا لم يكن دفعها ببيان الملائمة والتاثير والطرد واختلف في هذا الرابع قيل نقبل لمحاجة الخليل عليه السلام نمرود المشار اليها بقوله تعالى الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان اتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي وأميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر فانتقل عليه السلام من حجة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وقد حكى الله ذلك على سبيل المدح بتصحيحه ودفع هذا بان حجته عليه السلام الاولى ملزمة له اي نمرود وما نقض اللعين له الا تمويها بقتل انا احيي واميت ثم بيانه باحضار شخصين من السجن وجب قتلهما واطلاق احدهما وقتل الاخر كما اشار اليه بقوله بترك التسبب في ازالة حياة شخص وازالتها فلا وحاصله التسبب انها باطلة يبين ظاهر البطلان يجب لا يحتاج الى الرد اذ المراد بالاحياء في حجة الخليل ايجادها منه اشارة الى ان الحياة موجودة في الخارج فيها ليست الحياة فيه و بالاماتة ازالتها بلا مباشرة محسوسة اي بتفريع الروح بغير علاج محسوس والحاضرون مجلس اللعين ضلال قاصرون عن التأمل بسرعة الفهم الزام مالا يلزم محتاجون الى قاطع لا خفاء فيه بوجه فانتقل الى دليل اخر بعد تمام الاول لا يجهله ذلك الاخر الملبس والمغالطة فهو انتقال الى دليل

اوضح

والحق ان لا انتقال اصلا فان الاول اي قوله ربي الذي يحيي ويميت انما هو الدعوى فان المراد
به ان رب العالمين انما هو القادر المطلق الذي لا يعجز عن شيء لظهور انه لم يرد اختصاص ربوبيته
بنفسه ولا قدرته بالاحيا والاماتة فقط والمراد بالموصول المعهود المشهور بصلته فكانه
قال الرب هو الله سبحانه لا غير فلما انكر اللعين ذلك مثبتا لنفسه تلك القدرة المطلقة اراد الزام
والخامه على وجه لا يبقى له مجال مجادلة فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الخ والى هذا اشار
المص بقوله واستلزامه اي الخليل لم يبق الا بعينا الالزام اي بالمعنى الذي هو الالزام الكلي في قوله
فان الله ياتي بالشمس الى اخره وعن الامام نجم الدين النسفي ان هذا ليس بانتقال من حجة الى اخرى
في المناظرة لان ابراهيم عليه السلام ادعى انفراد الله بالربوبية واحتج لذلك بكمال المقدرة ودل
عليه بالاحيا والاماتة فلما اراد نمرود التلبيس اظهر كمال القدرة بجذب الشمس والدليل واحد
والصورتان مختلفتان انتهى وكان المص اراد بلا سنده لا الملزوم الذي لا يبقى معه مجال المجادلة
فلذلك فرعه على القول الثاني فلا ينافي في كون الاول دليلا ايضا مع افادته اصل المدعي والكلام الذي
نحن فيه فيما اذا ظهر بطلان الدليل الاول فانتقل المستدل الى دليل اخر فانه اي انتقاله
من انقطاع في عرفهم اي النظار واستحسنوه اي الحكم بالانقطاع الممنوع عنه في الانتقال المذكور
كيلا يخلو المجلس اي مجلس المناظرة عن المقصود وهو ان تنتهي المناظرة لتخاصمهما الى اصحاب الجانبين
وفسره الشارح بان ظهار الحق ولا يخفى ان هذا يقتضي ان لا يمنع من الانتقال وبالغ في التحقيق كما
يدل عليه قوله والا اي وان لم يمكنه الداعي المذكور ففي مقتضى العقل له اي المستدل ان ينتقل
من الدليل الاول الى دليل اخر ومن الدليل الاخر الى دليل اخر وهكذا اذا لم يثبت ما عينه
من الحكم بما ذكر من الدليل حتى يعجز عن اثباته ولو كان ذلك في مجالس كان المدعي في معترض
الناس الانتقال من سنة الى اخرى وهو مقبول اجماعا فالانقطاع للمعلل او السائل بعد تعليله
اي العجز عن اثبات المطلوب او ما هو بصدده سكوت بدلالة العجز من دليله كما اخبر الله تعالى
عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر وهو اظهر انواع الانقطاع او انكار ضروري اي بديهي فانه
يدل على كمال عجزه او منع بعد تسليم لا يقال يحتمل ان يكون تسليمه لسهو او غفلة لان عند ذلك
يبين سنده ويذكر انه سهى وغفل لتسليم لما ادعاه الخصم فهو المبتدا اعني فالانقطاع وفي انتقال
للمعلل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه وعجزه عن اقامة الدليل
انقطاع فاحش واضطراب بحيث لا يدري ما يقول فالاول اي الانتقال من علة الى اخرى لاثبات
الاولى مثاله للحنفية في اثبات ان ايداع الصبي عن الماذون ما لا ليس بصبي تسليط للصبي على
استهلاكه عند تعليله اي الحنفي به اي بتسليطه عليه لنفي ضمانه اي الصبي اذا تلفه وهو قول
ابي حنيفة ومحمد لان الاتلاف مع التسليط لا يوجب الضمان كما اذا اباح له طعاما فاتلفه وقال ابو يوسف
والشافعي يضمن الصبي ولا نفي بالتسليط الا هنا فهذا الانتقال لا يكون انقطاعا والثاني اي
الانتقال من حكم الى اخر يحتاج اليه ليثبت بتلك العلة مثاله لهم اي الحنفية في صحة اعتاق مكاتب
لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة وبالعجز عن اداء البدل

فلا يمنع التكفير بما تعلقت الكتابة به استحسانا خلافا لزفر والشافعي كالبيع بالخيار للبايع والاجارة
فانه يجوز اجماعا لمن باع عبده بشرط الخيار له ولمن اجر عبده اعتاقه بنية الكفارة فكذا هنا فعند احتمال
الفسخ علة القياس فيقال من قبل المعترض انما نقول بموجب هذه العلة ان الكتابة من حيث انه
عقد يحتمل الفسخ لا يمنع التكفير به بل المنع عن التكفير لغيره اي غير عقد الكتابة ثم بين ذلك الغير
بقوله من نقصان الرق به اي بعقد الكتابة لان العتق للمكاتب مستحق به قضاء كام الولد فانها
استحقت العتق بالولادة منع ذلك التكفير بها بل اولى لان المكاتب احق بالكسب والاولاد دونها
فيجاب باثبات عدم نقصانه اي الرق بعقد الكتابة وهو حكم اخر بالاولى اي العلة الاولى فيقال
احتمال الفسخ بعقد الكتابة دليل عدم اجابة اي عقدها نقصانه اي رقه لانه لو اوجبه اي نقصان
الرق لما صح عقده لا يحتمل الفسخ بوجه اذ هو اي نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه فكما ان ثبوتها
من كل وجه لا يحتمل الفسخ كذلك ثبوتها من وجه لا يحتمله فان قلت في لم الكتابة عن بعد
رقبته بنية شبهة الحرية من وجه قلت هذا امر اعتبر ضرورة ليتمكن من تحصيل بدل الكتابة فلا يعتبر
في غيره فيتوضيحه ان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق بشرط اخر لا يثبت به
استحقاق العتق انما فكذا هنا الشرط بل اولى لان التعليق بساير الشروط يمنع الفسخ وبهذا
الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد فانه به يتمكن النقصان في الرق حتى لا يعود الى الحالة الاولى والثالث
اي الانتقال من حكم الى حكم يحتاج اليه ويثبت بعلة اخرى مثاله ان يجيب المستدل في جواب الاعتراض
المذكور انا لا نزل الكتابة عند معارضة فلا يوجب نقصانا فيه اي الرق كالبيع بالخيار والاجارة
فيجوز انما قد كان في البيع بشرطه فانه يجوز اعتاقه في مدته وكذا في مدة الاجارة فالكل اي جميع الانتقالات
الثلاثة جايز الا ان الاخيرين لا يخلوان عن ضرب غفلة حيث لم يبين موضع الخلاف ابتداء حتى
احتاج الى الانتقال الخ هذا يشبه الاستفسار في عمومه للقياس وغيره وفي يشبه فساد
الاعتبار في عدم القياس اي في اختصاصه بانتفاء القياس في الواقع القول بالموجب حاصله اي
القول بالموجب دعوى النصب اي نصب الدليل في غير محل النزاع ولا زم المساوي اي وفي غير
لازمه محله كان فساد الاعتبار دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع لان ما يخالف النص والاجماع باطل
بلا نزاع وانما قال ولازمه لانه لو لم ينصب في غير محل النزاع وينصب في لازمه بان يثبت احدهما ذلك
اللازم وينفي الاخر استلزم ذلك النزاع بالملزوم وهو ظاهر ثم بين كون ما ذكره حاصله بقوله
اذ هو اي القول بالموجب في اصطلاح النظار تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع اي في الحكم المقصود
للمستدل فان القياس حينئذ اي حين كان مدلوله غير محل النزاع بالنسبة اليه اي بالنسبة الى
المحل المقصود منتف فظهر من هنا انه لا وجه لتخصيصه اي المخصص القول بالموجب بالطرد كما ذكر الحنفية
لا ستوا نسبة القول بالموجب على ما عرفته الى الطردية وغيرها وهو اي القول بالموجب ثلاثة الاول
في اثبات الحكم يعني ان المعترض يثبت الحكم الذي اثبته المعلل ثم يدعي ان النزاع لبس فيه بل

في غيره واستناده اي اعتماد المعترض فيه اي في هذا القسم من القول بالموجب الى لفظ المعلل لكانه
نقول هذا استدلالك سلمناه ولكن لا يفيدك ويشبه به الى انه ليس عندك امر مسلم غير هذا كقوله
اي المعلل وهو الشافعي في المثقل اي في ان القتل به يوجب القصاص هو قتل بما يقتل غالبا فلا
ينافي القصاص كالحرق اي كالقتل بالنار فانه قتل بما يقتل غالبا فيسلم المعترض وهو الحنفي
عدم منافاته اي القتل بما يقتل غالبا وجوب القصاص مع بقاء النزاع في ثبوت وجوب القصاص
اذ لا يلزم من عدم منافاته اياه وجوبه به وهو اي وجوبه المتنازع فيه وكانه ليس بمتنازع لاستلزام
المتنازع فيه او استناده فيه الى جملة اي لفظ المعلل على غير مراده كالمسح اي مسح الراس ركن
فيسن تثليثه كالغسل للوجه فيقول المعترض بموجبه وهو استحسان تثليث المسح ونقر
عملنا بموجبه اذ سنتنا الاستيعاب في مسح الراس وهو اي الاستيعاب فيه ضم مثلي الواجب
فيه اي الربع وزيادة معطوف على مثلي الواجب اليه اي الى الواجب وحمل الشي عليه امثاله لا
يتبعض لاتحاد المحل ومقصوده اي المستدل من التثليث ليس هذا بل التكرار وهو الظاهر اي
المستدل مراده انتفى القول بالموجب وتبينت الممانعة اي لا نسلم ان الركن يسن تكراره بل المسنون
فيه الاكمال وهو يحصل بالاطالة في محله كما في القراءة والركوع والسجود وكذا قول الشافعي لتبيين
نية العموم في رمضان صوم فرض فيشترط فيه التعيين بان يتعلق قصده بخصوصه صوم رمضان
فرضا فيقول المعترض الحنفي بموجبه اي موجب التعليل المذكور لزوم التعيين عطف بيان
لموجبه والنزاع في غيره اي غير الموجب المذكور وهو كونه الاطلاق للنية بان ينوي الصوم المطلق
بعد تعيين الشرع للوقت الحاصلة اي للعموم تعيينا بعين ما يتعين المنوي على وجه الاطلاق
بحسب نفس الامر في حكم الشرع بسبب تعين الوقت له شرعا كما يتعين بتعيين الناوي وقصده
الخصوصية ام لا بل لا بد من تعيين الناوي حملا للتعيين المذكور في قول المستدل فيشترط
التعيين على التعيين الاعم من ان يكون بتعيين المكلف الناوي او بتعيين الشارع ومراده اي
المستدل من التعيين تعيين المكلف فاذا اظهره انتفى القول بالموجب وتعينت الممانعة والزم
الذي لا يجد مانعا بلزومها بالنسبة اليه ثابت للشارط في التعيين كونه بقصد المكلف لان كون
الاطلاق الناوي في المنوي تعيين بعض محتملاته اي المطلق من غير ان يتعلق قصده بذلك البعض
بخصوصه بمجرد تعيين الشرع تعيينا لا عين الاخص يرد عليه بانه ان اراد بالتعيين المذكور
ان يتحد في ذهن الناوي فذلك لا يقول به الخصم وان اراد به الاتحاد بحسب نفس الامر
باعتبار الشرع فلا محذور فيه وقد يجاب بانه اشارة الى انه يلزم على الخصم ان يقول بالشق
الاول من الترديد لان صحة الصوم المعين موقوفة على التعيين في نية الناوي وعلى هذا فيه
فيلزم المحذور فتدبر وقد تقدم تمامه في القسم الثاني من الوقت المقيد به الواجب والثاني
من اقسام القول بالموجب ابطال ما ظن ماخذ خصمه ويعني مذهبه في المسئلة الخلافية

يعني ابطال من حيث كونه ماخذا فيجوز ان يكون في صدد ذاته صحيحا غير انه ليس ماخذا للخصم وههنا
تسامح اذ الثاني منه ليس نفس الابطال اذ حقيقته تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع على ما مر
لكنه انما سمي الابطال المذكور على ما يجي كقوله في القتل بالمثقل اي كابطال ما ظن ماخذا في مسئلة
القتل بالمثقل في استدلال الحنفي على نفي القتل به المعترض المدعي بطلان مذهب الخصم في نفي القصاص
بالمثقل يظن ان ماخذه التفاوت بين المثقل والسيف اللذين هما وسيلتان للقتيل التفاوت في
الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيقول الحنفي قائلا
بالموجب اني اقول بان التفاوت فيها لا يمنع لكن المانع من القصاص غيره اي غير التفاوت
في الوسيلة ونفي مانع خاص ليس نفي الكل اي كل الموانع ولا يثبت مقصدك الا بنفي الكل وبعد
ان قال هذا ليس ماخذي او ما خذا مائي لعدالته وكونه اعرف بمذهبه او منصبه لعدالته وقيل لا
يصدق الا ببيان ماخذ اخر لاحتمال ان يكون قوله على سبيل المعاندة ولا يخفى ان مثل هذا لا يتوهم
في حق العدل الطالب للصواب فقد ابطل القائل بالموجب كون التفاوت المذكور ماخذا للمذهب
اليه من عدم القصاص لتسليمه عدم ما نفيته وامثاله ما نفاه الخصم والثالث من اقسام القول بالموجب
ان يسكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة نظرا لعلم بها اي بظن ان الخصم يعلم تلك المقدمة
فلا حاجة الى ذكرها فيسلم المعترض المذكور من المقدمات ويبقى النزاع في المقدمة المطوية
لنفي المذكور كما في قول المستدل ما ثبت شرعا من فعل المكلف كونه قربة وعبادة فشرطه
النية كالصلاة فان صحتها مشروطة بالنية وطوى ذكر قوله والوضوء فيقول المعترض ماذكرته من
اشتراط النية فيما ثبت قربة مسلم ومن اين يلزم ان الوضوء شرطه النية ولو لم يطوه الصغرى لنفي
النزع وهو انه لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة بحيث لا يخلو عن وصف القربة ولا يكون من القول بالموجب
قالوا اي الجدليون لا بد فيه اي في القول بالموجب من انقطاع احدهما اي المتناظرين اذ في القسم
الاول لو بينه اي المعلل كونه موجب دليله محل النزاع بحيث لا يبقى للخصم مجال ادعاء ان النزاع
في غيره ويحتمل ان يكون في الكلام حذف وايصال والتقدير لو بين لاي للخصم محل النزاع او لزومه
اي لزوم محل النزاع فان بيان اللزوم بيان للازم او بين المعترض المدعي بطلان الماخذ في القسم
الثاني انه اي ما ظن انه ماخذ المعلل ماخذه اي ماخذه في نفس الامر يبني ما اخذ بيانا سوى بالدليل
او بين المعلل في القسم الثالث كيفيه المقدمة المحذوفة على وجه ينتج مطلوبه انقطع المعترض القائل
بالموجب جواب لو بين اذا لم يكن له مجال بعد ذلك اعتراض القول بالموجب فلا اي وان لم يتحقق شي
مما ذكر من بيان محل النزاع او الماخذ والكيفية انقطع المستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله
الى مطلوبه واستبعد انقطاع احدهما في القسم الاخير والمستبعد ابن الحاجب اذ مراد
المستدل ان المتروك المطوي ذكره كالمذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيده
فاذا ذكر المستدل انه اي الدليل المجموع من المذكور والمسكوت لا المذكور وحده وصف

المعلوم شايع كان له اي للمعترض المنع اي منع استلزام المجموع او كون ذكر المطوي حقا ويسمي الي
وان سلم القطع وكذا لا يخفي نسبتي لهم اي لا يخفي تعين بيان انقطاع احدهما في القسم الثاني او
بين المستدل انه اي ملائم كونه ماخذ الخصم ماخذه في نفس الامر بل يقول المعترض ماخذي
غيره من غير تعيين فانه يكفي في اندفاع ذلك لا ابطال او كذا بتعيين ماخذه فيما ذهب اليه
ومتعلق الجار بقوله انقطع المستدل ان لم يكن له مجال طعن فيما بين ما لا اي وان لم يبين ان ماخذ
غيره او كذا انقطع المعترض ان لم يدفع ابطال المستدل لما ذكره وجه انقطاع المعترض لما ظن
ان ماخذ المستدل فيما ذهب اليه كذا فابطله تعين ان ينزل المستدل في دفعه ان ماخذي غيره
او كذا ان تيسر له والا انقطع هذا علي ما هو الظاهر واما اثبات المستدل انه لا ماخذ له سوي
هذا او هو باطل فلا يخفي بعده لانه لا يعرف بماخذه ينبغي ان يفوض اليه بيان الماخذ ثم لم يظهر
وجه اختصاص انقطاع اصل المناظرين بالقول بالموجب بل يجري في غيره ايضا وظهر من تفصيل
اقسام القول بالموجب ان قول الحنفية انه اي القول بالموجب يلجئ اهل الطرد وقد مر تفسيره
الي القول بالتاثير المستلزم عدم ثبوت العلية بمجرد الطرد لانه اي المعترض تعليل للاجل
لما سلم موجب علته اي المستدل لعزله عما اقتضته علته كعدم مانعية القتل بالمثقل القصاص
لعدم تاثيره نفيا وتتبع الوسيلة مع بقا الخلاف بينهما في المسئلة احتاج اهل الطرد الي
معني مؤثر في الحكم حاصل فيما يدعي علته غير واقع جزافا ومعني عدم وقوع القتل عمد وقوع
منقلد وهذا الالجا المذكور او القول بمعني المفعول ثم علل عدم التتبع بقوله لان غاية ما يلزمه
اي المعلل الجواب عن القول بالموجب بما ذكرنا من بيان انه محل النزاع او ملزومه او ماخذه
او كيفية المحذوف وليس منه اي مما ذكرنا ذلك اي القول بالتاثير او المعني المؤثر والحاصل
انه لا يلزم المعلل الا ما ذكرنا وما قاله الحنفية ليس منه وبعد التمكن من القياس بالجواب عن
الاستفسار والتنبيه علي ما عرفت وتحرير محل النزاع يمنع المستدل فيه اي القياس واول
مقدماته حكم الاصل ثم علته اي علة حكم الاصل ثم ثبوتها اي علته في الفرع مع الشرط المعتبر
في العلة والحكم الاول اي حكم الاصل يرد عليه منع حكم الاصل اي منع ثبوت ما هو حكم الاصل في
ظن القايس في الاصل في نفس الامر كان فمقتضي الظاهر ان يرد عليه المنع من غير ذكر حكم الاصل
لان ارجاع ضمير عليه اليه يغني عنه لكنه عدل عنه لان هذا المركب اعني منع حكم الاصل تقصار
كالعلم لهذا النوع من المنع وكذا منع وجود العلة ومنع كونه علة فالمنع اساس المناظرة فلا
يتجاوز الي غيره الا بسبب داع اليه وهل هو قطع للمستدل قيل نعم اذ الاشتغال باثبات ما منع
انتقال الي حكم اخر الاول والصحيح انه مجرده ليس قطعا للمستدل وانه اي هذا المنع يسمع
الا ان اصطلحوا اي اهل بلد المناظرة علي عده قطعا او علي عدم سماعه كما قال الغزالي
من انه يتبع عرف المكان واصطلاح اهله وهذا امر وضعي لا مدخل للعقل والشرع فيه ولا مشاحة

في الاصطلاح وهو اي عدم سماعه اذا اصطلحوا عليه محمل قول ابي اسحاق الشيرازي علي ما ذكره ابن
الحاجب من انه لا يسمع هذا المنع من المعترض ولا يلزم المستدل الدلالة علي ثبوت حكم الاصل بل ينبغي
استجادة بان يعرض للمستدل اقامة الحجة علي خصمه ولا يتوجه عليه مع كونه اصله ممنوعا وان قيام الدليل
عليه جزء الدليل ولا يثبت الدليل الا بثبوت جميع اجزائه وانما قلنا ليس قطعا لانه اي هذا المنع منع
بعض مقدمات دليله اي المستدل وكما لا يكون منع غير هذا البعض قطعا فكذا هذا ولانه
لو كان قطعا فكل منع قطع اذ لا فرق بين الممنوع وكونه اي المستدل به اي بهذا المنع ينتقل
الي حكم شرعي هو حكم الاصل مثل الاول وهو حكم الفرع لا يضر اذا توقف الاول عليه اي المنتقل
اليه سواء وسعه اي اثبات ما منع مجلس واحد او مجالس متعددة كما لو منع علية العلة او وجودها
ولم تفارقه اي كونه هذا المنع قطعا طائفة اخري غير طائفة المستدل لا بجزء اذ لم يلزم المستدل
عرفهم اذ لم يلتزمه ثم لا ينقطع المعترض باقامة دليله اي دليل حكم الاصل من المستدل من غير ان
يكون مقدماته مسلمة عنده علي المختار اذ لا يلزم صحته اي الدليل من صورته فله اي للمعترض
الاعتراض علي مقدماته اي الدليل المذكور وقيل ينقطع لانه يستلزم الخروج عن المقصود الاصلي
وقد عرفت ما فيه واما معارضته اي حكم الاصل باقامة المعترض دليلا علي خلافه بعد ما اقام المستدل
دليلا عليه فاختلف فيه فقيل لا تسمع لانه غصب لمنصب الاستدلال الذي هو حق المستدل
والاضافة بيانية وذهب جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين الي قبولها واليه اشار بقوله
وليس الايراد بالمعارضة بغصب والا لو كان غصبا منعت المعارضة مطلقا لعين ما ذكر
وليست بممنوعة اتفاقا وقوله اي المانع لقبولها يصير المعترض بها مستدلا في نفس صورة المنا ظرة
من غير تبديل بصورة اخري ان اراد في غير دعوي المستدل فمنتف اي فالاستدلال في
غير دعواه منتف كيف وهو يستدل علي خلافها او اراد في تلك المناظرة فلا باس به كما رضة
الدليل وهي اقامة الدليل علي خلاف مدعي دليل الخصم ولا تتم المناظرة اي لا تنتهي الا بانقطاع
احدهما انقطاعا اعتبره المناظرون مثاله اي مثال الاول اعني منع حكم الاصل الشافعية
جلد الخنزير لا يقبل الدباغة اي لا يطهر بها لنجاسة عينه والدباغة لا تزيل العين
بل طهارة النجسة كالكلب اي كما ان جلد الكلب لا يقبلها لنجاسة عينه فحكم الاصل الذي هو
جلد الكلب عدم قبوله اياها فيمنع كون جلد الكلب لا يقبلها ومثاله في حكم الاصل العلل
الطردية المتنازع فيها قول الشافعية في المسح ركن فيسن تكريره كالغسل اي كما
ان الغسل يسن تكريره لركنيته فيمنع سنية تكرير الغسل الذي هو الاصل بل المسنون في
الغسل اكماله بالزيادة انه اي الغسل استغرق محله الذي هو تمام الوجه واليدين والرجلين الي
المرفقين والكعبين فلا يتصور اكماله باستيعابه محله فان اصل الفرض لا يتادي بدون الاستيعاب
فكان اكماله اي الغسل بتكريره بخلاف المسح فانه لم يستغرق محله من حيث الفرضية فان

المفروض فيه في الراس فتكميله اي المسح باستيعابه اي المحل به فان قلت اذا كان السنة
الاكمال المطلق وهو يحصل باحد الامرين فلم عين الاستيعاب قلت ثبت من الشارع الاستيعاب
لا التثليث وقولهم اي الشافعية صوم رمضان صوم فرض وفي بعض النسخ وفي جواب
مورده فيه اي ومثاله في جواب من يرد قولهم فيجب تعيينه بالنية كالقضاء اي
كما ان قضاء رمضان صوم فرض يجب تعيينه بالنية فيقال ان كان المراد وجوب تعيينه
بالنية بعد تعيين الشرع الزمان له فهو ممنوع في الاصل اي القضاء فان الشارع لم يعين
له زمانا والا اي وان لم يكن المراد ما ذكر بل وجب تعيينه بالنية من غير تعيين الشرع
الزمان له ففي الفرع اي فهو منتف في صوم رمضان لتعيين الشرع الزمان له الثاني
اي علة حكم الاصل يرد عليه ممنوع او لها منع وجود العلة في الاصل مثاله الشافعية في الكلب
حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغة كالخنزير فانه حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فيمنع كون الخنزير يغسل الاناء من ولوغه سبعا و مثاله لهم ايضا في العلل الطردية
في استنان تثليث المسح مسح الراس مسح فيسن تثليثه كالاستنجا فانه مسح سن تثليثه فيمنع كون
الاستنجا طهارة مسح بل الاستنجا طهارة من النجاسة الحقيقية تقصد به ازالتها فلا يقاس عليه
ما قصد به ازالة النجاسة الحكمية لعدم وجود العلة التي هي طهارة مسح في الاصل وهو الاستنجا
ومن ثمة كان غسلها بالما افضل ولا استنجا عليه اذا لم يتلوث شي من ظاهر بدنه وجوابه
اي هذا المنع باثبات وجوده اي الوصف الذي هو العلة في الاصل حسا اي بوجوده حسيا
ان كان الوصف من الحسيات او عقلا اي عقليا ان كان من العقليات او شرعا ان كان اي ان كان من الاو
التي اعتبرها الشرع ثانيها اي المنع منع كونه اي الوصف المدعي عليته في الاصل علة وهو
اي هذا المنع قول الحنفية اي المراد بقولهم منع نسبته اي الحكم اليه اي الوصف هكذا نسخة
الشارح وفي نسخة الشيخ ظني منع نسبة الحكم اليه وهو الاظهر واختلف في قبوله فقيل
لا يقبل والصحيح قبوله لان القياس المورد عليه هذا المنع مساواة في وصف مشترك موجود في
الاصل والفرع تظن الاناطة اي اناطة الفرع به اي بذلك الوصف المشترك من مناط الحكم
بحسب ظن المجتهد وهذا لا يستلزم كونه مناطا لحكم في نفس الامر فلا يقبل المنع والمساواة فرع
الاصل في علة حكمه عند الشارع فالقياس اي حقيقة القياس في نفس الامر وهو ليس بالمورد عليه
في الشرع المعنوي قالوا ان القياس حده وحقيقته الحاق فرع باصل بجامع وقد يحصل واذا
ثبت معناه فلا يكلف اثباته ما لم يرده والجواب لا نسلم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق
فرع باصل بجامع بظن صحته ولم يوجد هذا القيد قالوا اي المانعون قبول هذا المنع عدوله
اي المعترض من الابطال الى المنع المجرد عن السند دليل عجزه عن ابطاله اي ابطال كون الوصف
علة للحكم اي نقضه وفي الشرع المذكور قالوا انا نبادر عن ابطال دليل صحته اذ طرق عدم

العلية من كون الوصف طرديا او ابدا وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفي على المجتهد والمناظر فلو وجد
لوجده ولو وجده لا ظهره فالعدول الى مجرد المنع يكون دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل
بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان والمصنف اشار الى بعض مقدمات دليلهم الاول في ضمن تعليلهم
للصحيح والى البعض الاخر في ضمن دليلهم الثاني مع تغيير في التعبير كما ترى لان مرجعه اي النقض
الى منع مقرون بسنده فانه رد النقض الاجمالي الى منع مستند كما سيجي وهنا تعليل لكونه هذا
المنع عدولا عن النقض الذي لا بد له من مستند فانه قد ادعي ضمنا او كونه اعم كون الوصف المذكور طرديا
لانا نزله في الحكم معطوف على نقضه فان الابطال كما يحصل بالنقض يحصل ببيان كون الوصف طرديا
فان التاثير لا بد منه في وصف القياس اما المنع بعجزه اي عن ما ذكر من النقض والطردية فعجب
من المعترض لانه اي المستدل لم يستدل عليها اي حكم الاصل بان يدعي ثبوت الحكم في الاصل معللا
بمجرد ما هو علة الحكم فيه حتى يكون عليته من مقدمات الدليل فيتجه عليها المنع وانما ادعى الحاق
الفرع بالاصل لاشتراكهما في العلة والعلية للحكم امر معقول فيه فاذن علمان منصب المعترض ليس
سوى النقض ببيان تخلف الحكم عن العلة وبيان طردية الوصف وما سواه غصب والمنع المذكور ليس
منهما وارتكاب الغصب دليل العجز وهذا عند البعض وعند غيره ليس بغصب لانه وان لم يستدل
عليه لكنه مما يتوقف عليه صحة ما استدل عليه من حكم الفرع ويرد عليه ان تعليله على هذا الوجه بافي
اتفاقهم على تقديم لا سند الا علينا الا ان يقال انه لا نسلم هنا المنع مطلقا عند انه ينكر
لعدم القبول في كل صورة بدليل بطريق ما لا لو فرض انه استدل عليه فعند ذلك لم يسمع المنع اتفاقا
من الجدليين المانعين لقبوله هنا المنع وغيرهم لانه اي المنع بعد اقامة الدليل غير منتظم عقلا لانه اي
المنع طلبه اي الدليل وقد حصل الدليل فطلبه تحصيل الحاصل ويرد عليه انه لو لم يستدل على علية
العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل بل على حكم الاصل فالوجدان لا ينبغي الصغير منه لم يستدل عليه بحكم
الاصل كما ذهب اليه الشارح بل على علية الوصف بل المنع انما يكون في مقدماته اي الدليل فان
قلت قد سبق ان المنع نقض بسنده فالفرق بينه وبين المنع بلا سند الموجب سماع احدهما قبل
الاستدلال دون الاخر قلت الفرق ان المنع بلا سند مورده المقدمة المعينة وحيث لا استدلال
لا تعين للمقدمات واما التصحيح بالسند فمورده مقدمة لا على التعيين والسند لا بد له من دليل
قبل ابرازه الدليل فهو عنده مانه معلوم اجمالا وهنا القدر يكفي في النقض الاجمالي قلنا الملازمة
التي ادعاها المانعون بين العدول الى المنع والعجز عن الابطال ممنوعة لجواز العدول مع القدرة
عليه لنكتة كالامتحان للمستدل هل يقدر على اثبات العلية ام لا ولو سلمت الملازمة لا يلزم من
عجزه عن ابطال كون الوصف علة صحته اي صحة كونه علة في نفس الامر لانتفاضه اي هذا الدليل
بكثير من الصور التي يعجز فيها المعترض عن ابطال المدعي ولم يقل بصحته احد واذا كانت منه الملازمة
التي جعلت دليل الصحة ممنوعة كانت غير مستلزمة لها فيبقى صحة العلية مشكوكة والعلم بصحة

الحدوث

القياس موقوف علي العلم بصحتها ثم في نسخة اذ يلزم صحة كل ما عجز المعترض عن ابطاله حتي دليل
وفي الشرح العضدي والجواب انه لا يقتضي ان كل صورة عجز المعترض عن ابطاله فهو صحيح حتي دليل
الحدوث والاثبات بل حتي دليل النقيضين اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر انتهي
قال المحقق التفتازاني يعني حدوث العالم واثبات الصانع فان المطلوب وان كان حقا لا يصح ال
دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد من وجه دلالة وصحة ترتيب واذا بينه اي السند
كون الوصف علة بنقض له اي للمعترض الاعتراض بما يمكن الاعتراض به علي ذلك السمعي من
منع دلالته وصرفه عن الظاهر بدليله وطعنه في السند الي غير ذلك ومعارضته بنص اخر معاوم
له معطوف علي الاعتراض فعلم ان المعارضة لا يسمي اعتراضا بل لا بد فيه من التعرض لدليل المستدل
وكذا الاجماع اي اذا ابين كون الوصف علة بالاجماع للمعترض الاعتراض عليه بما يمكن من منع وجود
الاجماع لصريح المخالفة ومنع دلالته علي كون الوصف علة وطعنه في طريق الاخبار عنه ويزيد في
بيانه بالاجماع الاعتراض بنفي كونه اي الاجماع دليلا بنحو كون السكوتي بنفيه اي الوفاق المستلزم
للاجماع والباني قوله بنحو للسببية متعلقة بكونه دليلا فان قسما من الاجماع صيرورته اجماعا
الاصلي بثبوت الحكم الشرعي انما هو بقول البعض وسكوت الباقين وبعدم الامكان علي القايل في
العلم بقوله قبل استقرار المذاهب وفيه اختلاف علي ما بين في موضعه وانما قال بنحو ليشمل اقساما
اخر منه مما اختلف فيها فالمعني ان المعترض بنفي كونه دليلا او اجماعا بسبب ما ذكر فالسبب فيه
للنفي لا النفي ويحتمل ان يتعلق ايا بالنفي فيكون قيد النفي ان كان الاجماع المثبت به العلية منه
اي من نحو الاجماع السكوتي او بنفيه بغيرها اي النص والاجماع من مسلك مختلف فيه كالدوران
له اي للمعترض منع صحته اي ذلك المختلف فيه وللاخر اي المستدل اثباتها اي صحته وقول
بعض الحنفية كصاحب المنار هذا النوع يلجئ اهل الطرد القايل بالدوران الي القول بالتاثير واعتبار
الشرع علية الوصف علي التفصيل المذكور وعدم الاكتفاء بمجرد الدوران لانه اي المعترض لا يتبدل
غيره اي غير المؤثر فيضطر الي اثباته لكنه الزام الخصم بتبديله الضمير المنصوب للمبتدا والفاعل
قوله نفي تمكينه اي تمكين المعترض المستدل من اثباته اي اثبات صحة غير المؤثر وهو الوصف
الطردي والحاصل انه لما قال للاخر اثباتها اتجه ان مقتضي قول البعض انه ليس له ذلك لان القول
بالتاثير اذا كان لازما عليه لا يتمكن من اثبات صحة غير المؤثر فقال ان ذلك القول يريد به
ويدل عليه نفي التمكين وفي بعض النسخ بتبديله نفي تمكينه ومعناه ظاهر ومقتضيها ذكر في الانتقال
المذكور فيما سبق من انه لا يلزم المستدل عرف طايفة المعترض بخلافه اي القول المذكور لان اذا
لم يلزم عليه مراعاة مذهب المعترض فله ان يثبت صحة الوصف الطردي بما يقتضيه مذهبه لا
ان حمل قول البعض علي انه اي الوصف الطردي لا يتمشي اي لا يعتمد صحته لا وجه ابطلان اي
وجوه بطلان علية الوصف الطردي متظافرة ظاهرة بحيث لا يقدر اهل الطرد علي اثبات عليته

٤
ثم يرجع اهل الطرد بالضرورة الي التاثير والاتيان بالمؤثر ان امكنه والا ينقطع لكنه اي الرجوع
الي المؤثر انتقال من علة الي علة اخري لا لاثبات الحكم الاول وهو اي الحكم الاول علية الوصف
لاثبات الحكم الاصلي هنا اي فيما نحن فيه من جواب المنع المذكور وعلمت ما فيه اي ما في هذا
الانتقال من اختلاف النظار هل هو انقطاع اولي ومن ان المختار ما هو مثاله اي مثال
المنع الذي كلاما فيه في القياس المذكور للشافعية في ذلك المثال السابق ذكره يعني ان له الكلب
حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغة كالخنزير منع كون الغسل سبعا علة عدم
قبوله اي جلد الخنزير الدباغة شرعا ومثاله للحنفية في قول الشافعية الاخ لا يعتق علي
اخيه بملكه اياه اذ لا بعضية بينهما اي الاخوين كابن العم فانه لا يعتق علي ابن عمه اذ لا بعضية بينهما
منع انها اي البعضية العلة في العتق لينتفي الحكم الذي هو العتق بانتفا العلة المتحدة في
صورتي ملك الاخ وملك ابن العم وهي البعضية ولا يخفي ان محل المنع في المثال المذكور انما هو علته
عدم البعضية لعدم العتق غير انه لما كان منع علية العدم للعدم فرع منع ما ذكر صرح به ليفهم ذلك
ضمنا علي الطريق البرهاني بل العلة للعتق القرابة المحرمة وهي موجودة في الاخوين دون ابني العم
ثالثها اي النوع عدم تاثيره اي الوصف في ترتب الحكم عليه وفيه مسامحة لان عدم التاثير لا دم
المنع لا عينه للشافعية لعل افراد هذا النوع بالذكر لما اي عدم اعتباره علة للحكم شرعا تفسير لعدم
تاثيره وتسميه اي هاك فعينة عدم تاثيره اربعة من الاقسام منصوب بتسميه علي تضمين الجعل
لانه لا يخلو من ان يظهر عدم تاثيره اي الوصف مطلقا في حكم الاصل وغيره او ان يظهر في حكم ذلك الا صل
الذي جعل الوصف علة له او ان يظهر عدم تاثيره فيه منه اي من الوصف اي في حكم ذلك الاصل وغيره
او لا يظهر شيء من ذلك بل يستدل عليه اي علي عدم تاثيره بعدم اطراده اي الوصف في محل النزاع
وهو الحكم المتنازع فيه فيجتمع معه تارة في بعض المواد وتخلف عنه اخري في بعض اخر ورد وا اي الشافعية
القسم الاول اي عدم تاثيره مطلقا والقسم الثالث اي عدم تاثيره فيه منه في ذلك الاصل وغيره
الي المطالبة بعلية الوصف المعبر عنها فيما سبق بمنع كونه علة وجوابه اي جواب المردود اليه المتقدم
جوابه اي المردود وردوا الثاني اي عدم تاثيره في الاصل والرابع اي ان لا يظهر شيء من ذلك
الي المعارضة في الاصل بما بعلة اخري علي ضلال في الرابع يأتي قريبا وفي الشرح العضدي ان
حاصل الاول والثالث منع العلية وحاصل الثاني والرابع المعارضة في الاصل بابداء علة اخري
وقد يقال ان ذلك لعدم التمييز بين ما يقصد به منع العلية ليدل عليها وبين الدليل علي عدمها
وكذا بين ابداء ما يوجب احتمال علية الغير وبين ما يوجب الجزم بها مثال الاول ويسمي اي الاول
عدم التاثير في الوصف ان يقال في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانها علي وقتها
ويذكر الصبح باعتبار لفظ الصبح كالمغرب فانه صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه فيرد عليه ان يقال
عدم القصر لا اثر له في عدم تقديم الاذان اذ لا مناسبة بينهما يقتضي ذلك ولا شبه وهو علي ما ذكر ان لا يكون

المناسبة بين الوصف والحكم بالنظر الى ذات الوصف بل باعتبار شبهة الوصف المناسب للحكم به
ومثال الثاني في منع بيع الغائب عند الشافعية ويسمى اي الثاني عدم التاثير في الاصل الغائب
مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء اي كما ان الطير في الهواء مبيع غير مرئي لا يصح
بيعه فلا يصح الوصف وهو كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة اذ لا تاثير له في الاصل كذا
في نسخ الشارح وفي نسخة مصححة فيرد هذا وان ناسب اي فيرد هنا المنع وان ناسب الوصف
ما ذكر والمعنى فيرد ان يقال وان ناسب الوصف ففي الاصل ما يستقل بمنع الصحة ففيه تقديم
وتاخير اي ففي الاصل ما يستقل وان ناسب وعلى الاول قوله ففي الاصل لتفصيل لبيان العلة المغنية
عن المناسب المذكور المعلوم تاثيرها اثرها وهو اي ما يستقل بمنع الصحة العجز عن التسليم وكذا
اي لما ان في الاصل ما يستقل به يرجع هذا القسم الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وبه اي
بهذا البيان قد ينكشف ان اعتبار جنسه اي جنس هذا الاعتراض ظهر معه عدم التاثير غير واقع اذ اي
كون البيع غير مرئي هو الوصف الذي ابداه المستدل مما ابداه اي بسبب ما ابداه المعترض
من العجز عن التسليم بل جوزه اي جوز المعترض ما ابداه معه اي مع ما ابداه المستدل وهو كونه
غير مرئي ومثال الثالث ويسمى عدم التاثير في الحكم بحيث لو قال الحنفية في المرتدين اذا اتلفوا اموال
هم مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون ما اتلفوا ان الاسلام اكسابهم المشركين فيه لانه لا تاثير
لدار الحرب في نفي الضمان عندكم للانتفا اي لانتفا الضمان في غيرها اي بغير دار الحرب عندكم فان المرتد
بعد اللحاق بدار الحرب لا يضمن ما اتلف من حقوق العباد اذ الاسلام بعد ذلك وان اتلف في غير دار الحرب
ايضا كسائر المشركين من الحربيين فهو اي هذا القسم كالاول في ان مرجعهما الى المطالبة بتاثير
الوصف في الاصل ومثال الرابع ويسمى عدم التاثير في الفرع ما يقال لم زوجت نفسها من غير كفو فيبطل
تزويجها كما لو زوجها الولي الصغيرة من غير كفو فيقول المعترض لا اثر لغير كفو في الرد لتحقق النزاع فيه اي فيما
اذا زوجت نفسها من كفو ايضا فيرجع هنا الى المعارضة بتزويج نفسها فقط وحاصله ان المستدل ابدا
علة وهو التزويج للنفس بغير الكفو والمعترض ابدا غيرها وهو تزويج نفسها من غير تقييد بالكفو وغيره
ولا يخفى رجوعه اي الرابع الى الثالث وهو عدم تاثير قيد ذكر معه فيرجع الى المطالبة بتاثير
ذلك فيه وظهر انه اي هذا الاعتراض ليس سؤالا مستقلا بل هو اما مطالبة بعلية الوصف او هو ما
بعلة اخرى فتركه الحنفية لا محل هنا ولما تذكر المختار ان الثالث مردود وان اعترف المستدل اي بطردية
اي بطردية ذلك القيد وغير مردود ان لم يعترف بطرديته لجواز وجود غرض صحيح للمستدل في
ايراد ذلك القيد في الشرح العضدي لما كان حاصل القسم الرابع يعود تبطرديه في الوصف المعلل
به ذكر لذلك قاعدة تتعلق بروح كل ما فرض حصل وصفا في العلة من طردي هل هو مردود ومنعه
المناظرين فلا يجوز وندما اذا كان المستدل معترفا بانه طردي فالمختار انه مردود لانه كونه جزء العلة
كاذب باعترافه وانه كجدل تنبيه وقيل ليس بمردود لان الغرض استلزام الحكم فالجزء اذا استلزم

فالكلام مستلزم قطعا واما اذا لم يكن معترفا بانه طردي فالمختار انه غير مردود لجواز ان يكون فيه غرض
صحيح كدفع النقض الصريح الى النقض المكسور وهو اصعب بخلاف الاول فانه معترف بانه غير موثر
وان العلة هو الثاني فيرد النقض كالعلم بيكره دفع النقض به لا يجدي نفعا في دفع النقض ويقال مردود
لانه لغو وان لم يعترف به وقد عرف الفرق واليه اشار بقوله ان يدفع النقض المكسور وهو اصعب على المعترض
قال المحقق التفتازاني من سبق الى ذهنه من نسب المقام بما يشهد انه لم يفهمه واظهر ان عدم فهمه
فانه ابالغ المحقق في توضيحه بما لا مزيد عليه فقوله وهو اصعب يريد ان ايراد النقض المكسور
اصعب على المعترض من ايراد النقض الصريح لانه فيه بيان عدم تاثير بعض اجزاء الوصف وبيان بعض الاجزاء
في النقض الصريح ليس الا بيان نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم وقوله بخلاف
الاول متعلقة بقوله لجواز ان يكون يعني ان المستدل اذا لم يكن معترفا بكون الوصف طرديا يجوز
ان يكون له في ضم الوصف الطردي الى العلة غرض صحيح بان لا يوجد الجميع مع عدم الحكم بخلاف ما اذا
كان معترفا بان الوصف المضموم طردي فان ذلك اعتراف بان لا مدخل له في العلية وان العلة هي ذلك
الامر الذي فرض الطردي وصفا فيه فيتبع بسهل النقض بايراد صورة يوجد فيها مجرد ذلك ولا يوجد الحكم
ويلفظ بان العلة هي المجموع مع اعترافه بذلك لا يفيده انتهى وسرد رسما تحقيقا لمواضع يحدث منها
المتعلم ووقفت منها التحول فقد علم بذلك ان المراد بقول المصنف الثالث محل السؤال الثالث ونقول
ان يدفع النقض المكسور ان يدفع النقض الصريح الى النقض المكسور فالنقض منصوب بنزع الخافض والمفعول
به محذوف او المعنى ان المستدل اراد بذكر القيد دفع النقض الاصعب اذ هو يتعين بعد ذكره فالغرض
في الحقيقة الاصعب على المعترض حيث الزمه وللشافعية بعده اي بعد ما ذكر اربعة من الاعتراضات
مخصوصة بالمناسبة اولها القدح في المناسبة بابداء مفسدة راجحة على مصلحة لا جلها تفضي على الوصف بالمناسبة
او مساوية لما تقدم في تقسيم العلة بحسب الافضاء الى اخرام المناسبة لمفسدة راجحة او مساوية وجوابه
اي هذا الاعتراض ترجيح المصلحة اجمالا على المفسدة بان يقال لو لم تقدر رجحانها لزم التعبد الباطل
وتقدم ذكره في التقسيم المذكور وتفصيلا بما في الخصوصيات اي بخصوصيات المسائل من المرجحات مثل
ان يقال في الفسخ في المجلس بخيار المجلس وجد سبب الفسخ في المجلس وهو اي سبب الفسخ دفع الضرر عن
الفاسخ فيثبت اي الفسخ فيعارض بضرر الاخر الذي لم يفسخ فيقال ضرر الاخر مفسدة مساوية لتلك
المصلحة فيجاب عن المعارضة بان هذا الاخر يجلب باستبقاء العقد نفعا وذاك الفاسخ يدفع ضررا
عن نفسه وهو اي دفع الضرر اهم ولذلك يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع ومثله اي مثل ما ذكر
التخلي اي تفريغ النفس للعبادة النافلة افضل من التزوج لما فيه اي في التخلي من تزكية النفس
الناشئة بالتوجه الى الله تعالى فيعارض بفوات اضعافها اي اضعاف المصلحة المذكورة فيه
اي في التخلي من كسر الشهوة وغض البصر واعفاف النفس وايجاد الولد وتربيته وتوسعة الباطن
بالتحمل في معاشرة بني النوع الى غير ذلك فالتزكية ايضا حاصلة في التزوج فيرجح التزوج لما ذكر

بزجرها اي صحة العبادة المناط الامر بها لحفظ الدين ونحو ذلك المصالح التي في التزوج لحفظ النسل
وحفظ الدين الدافع بمنع الزنا وما يقرب منه من المحرم وانما قال فرض المسئلة كذا الوجوب التزوج
عينا عند الخشية فلا يعارضه التخلي للنوافل وتاسعها القدح في الافضا اي في كون الوصف مفضيا
الي المصلحة المقصودة في شرعه اي الحكم عنده كتحريم المصاهرة المحارم على التابيد فيقال صاهرهم
اذا صار بينهم صهرا والصهر زوج البنت والاخت والمراد هنا اهل الزوج للحاجة الي رفع الحجاب فان
المذكور من الحكم والحاجة الي رفع الحجاب بين المحارم لكثرة المخالطة هو الوصف العلة والمصلحة التي
يفضي اليها المنكورة في قوله اذ يفضي الوصف المذكور باعتبار ما شرع عنده من تابيد التحريم الي رفع
الفجور فيمنع افضاؤها الي دفع الفجور بل يسد باب العقد اي عقد النكاح للخوف من المذكور انتهى
الي الفجور لحرص النفس على الممنوع فيدفع هذا المنع بان تابيد التحريم يمنع عادة عن مقدماته
والنظر اذ يصير الامتناع بهذا السبب كالطبيعي لانه شرع من ابتداء وجود بني ادم ولم يكن عند ذلك
تحريم الاخوات لضرورة التناسل ثم لما وجب غض المحارم ارتفعت الضرورة فالحق بالامهات سائر المحارم
وثانيها كون الوصف خفيا كالرضى في العقود فانه امر قلبي ويجاب هذا السؤال بضبطه اي بضبط
الوصف بظاهر اي بفعل ظاهر كالصيغة الدالة على الرضى فيدور الحكم عليها كصيغ العقود ورابعها
كونه اي الوصف غير منضبط جمع حكمة وهي الامر الباعث من المقاصد كالحكم اي ما يكون لذة
او وسيلة لها والمصالح فان في نفسه لذة كالحرج فانه وسيلة للذة الدنيوية والاخروية ثم علل عدم
انضباطها بقوله لانها اي الحكم والمصالح مراتبها اي كائنة على مراتب على ما تقدم في الكلام على العلة
بحسب المقاصد وتختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها وجوابه بابداء الضابط
بنفسه اي باظهار المراد من غير المنضبط بوصف منضبط بنفسه عن محتاج الي ضابط اخر كالمشقة
المشقة والمعرفة ان المراد بها ما يطلق عليه المشقة والمعرفة عرفا كالذات الدائرة وفيه ما فيه او ان الوصف منه
منضبط معطوف على ابدا كالسفر نيط قصر المشقة به والحد المحدود شرعا نيط القدر المتيقن
في حصول الزجر به ولم يذكرها اي الاعتراضات المذكورة الحنفية لاختصاصها بالمناسبة وهم لا يثبتونها
فلا يرد لها عندهم لان هذا اي اعتبار المناسبة في الوصف اتفاق اي محل اتفاق او ممنوع عليه
بل لانها اي الاعتراضات المذكورة حاصلها انتفا لوازم العلة الباعثة مطلقا اي بأي مسلك كان
كما تقدم في فصل العلة ومعلوم ان بانتفا لازمها اي العلة الباعثة يتجه ايراده اي ايراد انتفائها
اذ يجب انتفاؤها لانتفاء لازمها اي ايراد انتفائها معلوم من الشروط لان كلا منهم عرف ان الشرط اذا
انتفى فللمعترض الايراد الراجع الي منع العلية ولبعضهم اي الحنفية بعضها اي بعض هذه الاعتراضات
معطوف على مدخول بل ومنه علة اخرى لعدم الذكر في البعض والمراد بالمنع الحكم بعدم وروده من
حيث المناظرة وهي اي البعض الممنوع مرجع الثاني والرابع من الاربعة الاولى لمنع المعارضة لعلة
الاصل كما سنذكر ان شاء الله تعالى وذكروا اي الحنفية منع الشروط للتعليل لا شرط التي سابق عليه بلا

أي من حفظ النسل لمن اذ فرض المسئلة حالة الاعتدال
أي عند النفس في الشهوة وعدم الخشية أي خشية

أي كالامتناع والمنافرة التي اقتضتها الطبيعة فلا يبقى
المحل مشتهى اصلها اي اصل هذا التحريم المؤبد الامهات

فانه في نفسه لذة والزجر

به من ابانة ثم القاضي ابو زيد وشمس الائمة السرخسي لم يثبتا كما كونا الشرط متفقا عليه وفخر الاسلام
حمله اي منع الشرط المجمع عليه فقال وانا اجب ان يمنع شرطا ما هو شرط بالاجماع وتقدم في الفرع
او الاصل فيتجه للمنع عند عدمه اي الشرط المذكور فيفيد بطلان التعليل فاما اذا ادعى شرطا
محتملا فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي فلا يفيد عدمه وقد يقال ان كان معتقد المعترض
دفع الزام المعلل عن نفسه ففي هذا المنع ضرر ظاهر اذا قصد المعلل ذلك وقيل المراد بالاجماع
الاتفاق بين السائل والمجيب لا الاجماع المطلق ورابعها اي المنوع الواردة على علة الحكم النقض
وتسميه الحنفية المناقضة وهي في الاصطلاح الجدليين او المصطلح لهم منع مقدمة معينة وهي ما
يتوقف عليه صحة الدليل شطرا كانت او شرطا سواء كان مع السند او بدونه وهو ما يذكر لتقوية
المنع وغير المعينة اي منعها بان يلزم الدليل ما ينفيه بان يقال لانه دليلك كذا وهو باطل وذلك
فاسد فيفيد لزوم ذلك له بطلان مقدمة غير معينة لانه لو لم يكن شي من مقدماته باطلا لكان
صحيحا بالضرورة والفرض انه فاسد للبطلان لا ذكره وعندهم غير المعينة مقدمة اجزاء النقض الاجمالي
ورده الاصوليون النقض الذي هو رابع المنوع الي منع مستند اما كونه منعا فلانه منع علية
الوصف وهي ما يتوقف عليه صحة القياس واما كونه مستندا فلان بيان التخلف سند له والا اي وان لم
يرد عليه كان النقض معارضة قبل الدليل لانه اذا لم يكن منعا مستندا كان اقامة للدليل على عدم
العلية والمستدل لم يتم بعد دليله على العلية فلزم كونه معارضة قبل الدليل وعلى هذا الذي ذكر من
ان الصارف عن كونه استدلالا لا وهو الظاهر انما هو لزوم المعارضة قبل الدليل يجب ان يكون
معارضة لو كان بعده اي بعد اقامة المستدل الدليل على صحة علية الوصف لارتفاع المانع عن الحمل
على المعارضة ووجود ما يقتضيها واليه اشار بقوله لانه اي المعترض استدل على بطلانه اي بطلان
كون الوصف علة بالتخلف اي بوجوده في صورة ليس فيها الحكم ويجيب الاخر اي المستدل على المنع
المذكور بمنع وجودها اي العلة في محل التخلف فيستدل المعترض عليه اي على وجودها في محل التخلف
فيه اي بعد منع المستدل وجودها فيه او يستدل عليه ابتداء اي قبل منع المستدل اياه ولو اذا
استدل تبدل حالهما فانقلب المعترض معللا والمعلل معترضا وقيل لا يقبل من المعترض اقامة الدليل
على وجود الوصف اذا منع المستدل وجوده في صورة التخلف لانه انتقال من الاعتراض الي الاستدلال
بعد اذ المحكي عن الاكثر منهم الامام الرازي وقيل لا يقبل ان كان ذلك الوصف حكما شرعيا لان الاشتغال
باثبات حكم شرعي هو بالحقيقة الانتقال الممنوع والا فيقبل لانه به يتم دليل المعترض ويبطل قياس
المستدل وقيل يقبل ان لم يكن له اي للمعترض قادح لدليل المستدل اقوى من النقض فان كان
لا يقبل لانه غصب وانتقال من منصب الجيب البصر ورة وليست هذه الاقوال بشي ووجهه
ظاهر فلو كان المستدل استدل على وجودها اي العلة في الاصل بموجود اي بدليل موجود في محل النقض فنقضها اي
المعترض العلة بان ذلك الدليل الذي اقمته على وجود العلة في الاصل موجود في محل التخلف فيلزم منه

وجودها فيه فمنع المستدل وجودها اي العلة في محل النقض فقال المعترض فيلزم عليكما احد الامرين اما
انتقاض العلة ان كانت موجودة في محل النقض في نفس الامر او انتقاض دليلها ان لم تكن موجودة
فيه مع جريان الدليل بعدم وجوده فيه وكيف كان اللازم اي انتقاض العلة او دليلها لا تثبت العلية
اما على الاول فلما مر من ان النقض يبطلها واما على الثاني فلانها لا تثبت الا بمسلك صحيح فهل بالاتفاق
جواب لو فان عدم الانتقال فيه ظاهر لانه لم يخرج عن نقضها او نقض المعترض دليلها اي العلية حينئذ
من غير تردد بين نقض العلة ونقضه فالجدليون قالوا لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقال
من النقض اذ نقضه اي نقض دليلها المعين ليس نقضها لجواز اثباتها بدليل آخر فلا يلزم عليه
الانتقال عن وظيفته اعني نقض العلة ونظر فيه اي في عدم سماعه والناظر ابن الحاجب مستندا بان
بطلانها اي دليل العلية بطلانها اي العلية اي عدم ثبوتها اذ لا بد لها اي العلة من مسلك صحيح
ويفتقر عدم المسلك الذي تمسك به المستدل ووجود غيره غير معلوم والاصل عدمه وهي اي بطلان
العلة مطلوبه اي المعترض والا اي وان لم يكن مراد الناظر بالبطلان عدم الثبوت فبطلان الدليل المعين
لا يوجبه اي بطلانه لكنه اي بطلان الدليل المعين يحوجه اي المستدل الى الانتقال الى دليل آخر
لاثبات مطلب الدليل الاول يعني علية الوصف ويجيب المستدل ايضا بدل منع وجودها
بمنع انتفا الحكم في ذلك اي في محل النقض اتفاقا وللمعترض الدلالة باقامة الدليل عليه اي على انتفا
الحكم في المذهب المختار اذ به يحصل مطلوبه وهو ابطال دليل المستدل وقيل ليس ذلك له لانه انتقال
من الاعتراض الى الاستدلال وقيل نعم ان لم يكن طريق اولى من النقض في القدح والمختار عدم وجوب
الاحتراس على المستدل عن النقض في الاستدلال بذكر قيد يخرج محل النقض وقيل يجب الاحتراس عنه بما ذكر
وقيل يجب الا في المستثنيات اي يجب الاحتراس في التعليل عن كل نقض الا عن النقض الذي يرد على كل
ما ذهب اليه مجتهد من الاوصاف نحو الشرع العندي هي ما ترد على كل علة فاذا قال الشافعي العلة في الربا
مطعوم [illegible] فيه التساوي كالبر فلا حاجة الى ان نتنزل ولا حاجة تدعو الى التفاضل فيه [illegible]
فانه وارد على كل تقدير سواء علل بالطعم او القوت اما الكيل فلا تعلق له بابطال مذهب وتصحيح آخر
والى ما اشار بقوله كالعرايا عند الشافعية وهي عندهم بيع التمر على رؤوس النخل بقدر كيله من التمر
خرصا فيما دون خمسة اوسق واما الحنفية فليست العرية عندهم الا العطية وهو ان يعري
الرجل نخله من نخله فلا يسلم ذلك حتى يبدو له فرخص له ان يحبس ذلك ويعطيه مكانه بخرصه تمرا
وليس بين المعري له والمعري بيع حقيقي فلا يصلح هنا التمثيل عندهم لنا على المختار انه اي المستدل
تم الدليل يعني يتم دليل العلية فرضي به اذ انتفا المعارض له ليس منه اي الدليل يعني ان النقض
دليل عدم العلية فهو بالحقيقة معارضة ونفي المعارض ليس من الدليل فهو غير ملتزم له فلا يلزمه
ولانه اي الاحتراس عنه بما ذكر لا يدفعه اي دفع الاعتراض بالنقض اذ يقول المعترض المنبه النكتة كذا
احترازا طرد اي طردي كالتاثير في العلية والباقي بعده وهو المؤثر في العلية منتقض لانه بدون

ذلك القيد الطردي موجود في محل التخلف وهذان اي منع وجود العلة ومنع انتفا الحكم دفعان
لتحقق النقض لا يحسمان مادة الشبهة بالكلية والجواب الحقيقي الحاسم لها بعد الورود اي ورود
النقض وتبين وجود العلة وانتفا الحكم في محل النقض انما يتحقق بابدا المانع من تاثير العلة في
محل التخلف اي المانع معارضا اقتضى نقيض الحكم الذي اثبته المستدل فيه اي في محل التخلف لا لا
اقتضا والمراد بالنقيض ما ينافيه سلبا او ايجابا او ما يساويه او اقتضى خلافه اي الحكم الذي
اثبته المستدل والمراد به الضد الذي هو اخص من نقيضه وهذا المقتضي انما يثبت لتحصيل
مصلحة اهم من مصلحة حكم الاصل كالعرايا وقد عرفتها لو اوردت مادة النقض على الربويات او على
العلل المنسوبة شرعا بحسب اختلاف المذاهب للحكم الثابت في الاصول الاموال الربوية فان تلك
المصلحة دفع الحاجة العامة الى الرطب والتمر وعدم وجود ثمن آخر عند اصحاب الاموين وكذا الدية
اي وكذا ضربها على العاقلة لو اوردت نقضا على الزجر الذي هو علة وجوب الدية المغلظة على
القاتل لمصلحة اوليائه متعلق بضرب الدية فانه لمنفعة اولياء المقتول وجبر الايراد ان الحاجة
الى الزجر موجودة في القتل خطا مع تخلف الحكم وهو وجوب الدية المغلظة على القاتل والجواب الحقيقي
الحنفي ابدا المانع الذي هو معارض يقتضي خلاف الحكم من الدية المخففة عليهم مركب من امرين
ضرب الدية وكونها مع عدم تحميله اي القاتل لعدم قصده القتل المقصود متعلق بضرب الدية
على العاقلة بهذا الحكم الذي هو ضرب الدية المخففة عليهم مركب من امرين ضرب الدية وكونها على
العاقلة دون القاتل فالاول وهو اصل ضرب الدية انما هو لمصلحة اولياء المقتول والثاني وهو
كونها على العاقلة لانهم ينتفعون بكونه مقتولا فليغرموا بكونه قاتلا ولذا قال عليه السلام ما لكم غنمه
فعليكم غرمه واما انها ليست على القاتل فلما ذكر من عدم قصده القتل وهذا الذي ذكرنا من عدم التحميل
على القاتل انما هو للشافعية واما عند الحنفية فيردي القاتل كاحدهم او بثبت ما ذكر من نقيض
الحكم او خلافه لدفع مفسدة اعظم من مفسدة شرع حكم الاصل لدفعها كالاضطرار لو ورد على تعليل
حرمة الميتة بالاستقذار نقضا اي اضطرار اقتضى خلافه اي ما يقتضيه الاستقذار من التحريم من
الاباحة بيان لخلافه فان دفع هلاك النفس اعظم من مفسدة اكل المستقذر وهذا كله اذا لم تكن
العلة منصوصة بظاهر عام فلو كانت العلة منصوصة بعام لا يجب ابدا المانع بعينه بل وجب
تقدير المانع وتخصيصه اي العام بغير محل النقض جمعا بين الدليلين وهذا اي تخصيصه بغير ما ذكر
اذا كان النص على استلزامها اي العلة للحكم في المحال لا على عليتها اي العلة فيها اي المحال اذ لا
ينبني عليها ابدا المانع فان قلت ما معنى عدم انتفا العلية به دون الاستلزام قلت معنى عليتها للحكم
في المحال كونها بحيث يترتب عليها الحكم لو لم يتحقق معها مانع عن الحكم وهذا الكون موجود في محل
النقض فان صدق مضمون هذه الشرطية لا يستلزم وجود الحكم بالفعل بخلاف ما اذا نص
على الاستلزام وهو كونها بحيث متى تحققت تحقق معها الحكم بالفعل فافهم او كانت منصوصة

بخاصة قطعي الدلالة على عليتها فيه اي في محل النقض فانه في وجه تقديره اي المانع فقط لانه
لا مجال لتخصيص الخاص في محل النقض واما وجه تقديره المانع لان عليتها للحكم في محل النقض ثابتة
والحكم منتف فيه بالنص او الاجماع فلا بد من مانع هناك لا محالة تخلف المعلول عند وجود المقتضي
بعدم المانع وجب الحكم بعليتها اي العلة فيه اي في محل النقض لدلالة النص الخاص عليه قطعا
وهذا الجواب على قول من يجوز تخصيص العلة اما مانعو تخصيص العلة فبعدم وجودها اي يجيبون بعدم
وجود العلة في محل النقض اذ هي اي العلة اما هو الباعث على الحكم مع عدمه اي المانع فالعلة عند
لا يتحقق الا بامرين المقتضي وعدم المانع فهو اي عدم المانع شرط عليتها وحيث انتفى شرط العلية
في محل النقض انتفى العلة وغيرهم اي غير المانعين لتخصيصها وهم الاكثرون جعلوا عدم المانع
شرط ثبوت الحكم لا شرط علية العلة وتقدم في المرصد الثاني في شروط العلة ما فيه من الكلام
فليراجع اليه وقال بعض الحنفية لا يكون دفع النقض عن العلل الطردية لانه يبطلها حقيقة اذ الاطراد
لا يبقى بعد النقض يعني لا دليل على عليتها سوى كونها بحيث متى وجدت وجد الحكم معها وحيث
وجدت في محل النقض بدون الحكم انتفت تلك الحيثية وهي الاطراد فانتفى لعدم ما يدل عليها
وهو اي ما قاله البعض من عدم امكان دفع النقض عنها بعد كونه على تقدير تحقق النقض في
نفس الامر لا بمجرد ايراد المعترض اياه لجواز ان يكون ايراده على خلاف ما في الواقع فيدفعه
المجيب بدفع شبهته وعرف ما فيه حيث قال في اول الفصل وعلى الطردية ترد مع النقل بالمعنى
الخ فارجع اليه هنا لعله بني جوابه على قصر العلل الطردية على ما اي الطردية الثابتة بالدوران
فقط من غير مناسبة ولا ملاءمة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل الطردية هي غير المؤثرة فيتم المناسب
والملائم باصطلاح الحنفية وجه الاسناد ان النقض يجب نفس الامر اما في الدوران بحسب المناسبة
والملائمة فلو لم نقصر الطردية على ما بالدوران لا يصح قوله لا يبقى بعد النقض لانه لا ينتفي عليتها بحيث
انتفاء الدوران لوجود المناسبة او الملائمة وعلى تقدير الورود اي ورود النقض على الطردية يجوز
وروده على الثابتة كطهارة اي كقول الخصم في الوضوء طهارة فتشترط لها اي للطهارة التي هي الوضوء
النية كالتيمم لانه تنقلع في محلها نجاسة فينتقض الطهارة المذكورة حيث وجدت بالنسبة الى النية
تعبدا بالمعنى المتيقن الذي لم يشترط لابه اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلافه اي غسل الثوب
من النجاسة لتعلقه نفسه الازالة واذا علم ان المقصود منها ازالة النجاسة لا التعبد بها وبالا
اي باستعمال ما يزيل النجاسة يحصل الازالة التي هي المقصودة فلم يفتقر غسله الى النية
وفقه مزيد في شروط الفرع جواب الحنفية عن هذا واما العلل المؤثرة فيقدم مخبر وروده النقض عليها
وحيث ورد النقض صورة عليها دفع باربع من الاجوبة اولها ابداء عدم الوصف في صورة النقض
كالخارج نجس اي كما يقال في الخارج النجس من بدن الانسان من غير السبيلين انه ناقض للوضوء
لانه خارج نجس من البدن فحدث اي فهو حدث كما في الخارج النجس من السبيلين فانه

العلية

اي كما اشترط النية للتيمم لكونه طهارة يحصل وصف الطهارة علة النية فينتقض الوصف المذكور علة بغسل الثوب من النجاسة فانه طهارة ولا يشترط فيها النية فيفرق بينهما بانها اي الطهارة التي هي الوضوء طهارة غير معقولة صح

حدث

حدث لانه خارج نجس من البدن فينتقض الوصف المذكور لعليته في اثبات الحدث بما اي بخارج
نجس لم يسل من راس الجرح الى موضع يلحقه حكم التطهير فانه ليس بحدث مع وجود الوصف المذكور
فيه فيدفع النقض به بعدم الخروج اي بان يقال لا نسلم وجود الوصف فيه فانه لم يسل فانه باد وليس
بخارج لانه اي الخروج انما يتحقق بالانتقال من مكان الى آخر وهو مستقر في مكانه غير انه ظهر
بزوال الجلدة الساترة له ثم هو ليس بنجس على ما روي عن ابي يوسف والمختار عند كثير من المشايخ
بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل منهما الا بالانتقال وملك بدل المغصوب اي وكما يقال
في ما لكه المغصوب منه بدل المغصوب انه علة ملكه اي مالكية الغاصب المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد فينتقض الوصف المذكور في هذا التعليل بالمدبر فان المغصوب
منه قد يملك بدله ومع هذا لا يملك الغاصب المبدل ولم يخرج عن ملك المغصوب منه فيمنع ان يكون ما
ملك المغصوب منه ملك بدله اي بدل المغصوب بل بدل اليد اي ما هو ملك بدل اليد لانه الفائتة
ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة فلم يتحقق الوصف وهو ملك بدل المغصوب في مادة النقض فلا
نقض وثانيها الجواب بمنع وجود المعنى الذي به صار الوصف علة وذلك المعنى كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى النصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر في
الحكم فينتفي الوصف معنى وان وجد صورة كمسح اي كما يقال في مسح الرأس مسح فلا يسن تكريره كمسح
الخف فانه مسح فلا يسن تكريره فينتقض الوصف وهو كونه مسحا بالاستنجاء بالحجر اي بانه موجود
فيه مع تخلف الحكم وهو عدم مسنونية التكرير عنه فان تثليث الحجر مسنون عند اصحابنا على الاطلاق
واذا كان الحجر ذا الطرف ثلاثة ومسح بكل منها عمل بالسنة فيمنع فيه اي في الاستنجاء المعنى الذي شرع
له المسح في الوضوء وهو اي المعنى المذكور التطهير الحكمي كان الاستنجاء تطهير حقيقي ولذا
اي التطهير الحكمي لم يسن التكرار لتاكيد التطهير المعقول المعنى وهو ازالة النجاسة الحقيقية لتحقق
الازالة بالتكرار وهو اي التطهير المعقول ثابت في الاستنجاء لانه ازالة النجاسة دونه اي ليس
ثابتا في مسح الراس كما اي كالمسح الكائن في التيمم فانه تطهير حكمي غير معقول المعنى ولهذا لم
يشرع فيه التكرار وثالثها الجواب بمنع التخلف اي تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وادعاء
تحققه فيها كما اذا نقض المثال الاول يعني الوصف المذكور فيه وهو خروج النجس من البدن بالجرح
السائل لصاحب العذر بان يقال الخروج المذكور موجود فيه مع تخلف الحكم وهو الحدث عنه فيمنع
كونه اي الخارج النجس في الجرح سائلا ليس حدثا بل هو حدث اي موجب له وتاخر حكمه الذي
هو الحدث الى ما بعد خروج الوقت للناقض الوقت عند ابي حنيفة ومن وافقه او الى الفراغ من المكتوبة
وما يتبعها من النوافل عند الشافعي ومن وافقه كذا ذكره الشارح وفيه ان الشافعي لا يقول بالحدث
بما خرج من غير السبيلين ضرورة الاداء علة للتاخر فانه مخاطب بادائها ولا قدرة عليه الا بسقوط حكم
الحدث في هذه الحالة ولذا اي ولاجل كونه حدثا تأخر حكمه ضرورة الاداء لم يجز مسحه اي مسح صاحب الجرح

له

للمسح فيه مسنون اجماعا اذا افضي اليه وان لم يكن تثليث
صح صح

السائل

خفة اذا لبسه في الوقت مع السيلان بعد خروجه اي الوقت وانما قال بعد خروجه لانه يجوز في الوقت كما توضأ
لحدث غير الذي ابتلي به وفيد ايضا بمقارنة اللبس للسيلان لان اللبس اذا كان علي الانقطاع يمسح بعد
الوقت ايضا الي تمام المدة وان كان الوضوء مقارنا للسيلان دون اللبس فحكمه حكم مقارنة اللبس للسيلان
وانما لم يجز مسحه فيما ذكر بعد خروج الوقت لانه بخروج الوقت يصير محدثا بالحدث السابق فيحتاج الي المسح
بعد خروج الوقت يعتبر كونه لابسا للخف علي غير طهارة لان ضرورة اعتبار سقوط حكم الحدث قد انتهت
بخروج الوقت المعروف وحكم الحدث وان ثبت بعد خروجه لكنه يستند الي السبب فيعتبر من وقت اللبس
ورابعها الجواب بالفرق اي ببيان الفرق والمطلوب بالتعليل فيقول المستدل في جواب نقض المثال
المذكور وهو خارج نجس من البدن مخفف كما في السبيلين عرض بغة التعليل التسوية بين الخارج من السبيل
والخارج من غيره في كونهما حدث وكونهما اذا لزما اي استمرا صارا عفوا بان يسقط حكمهما ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلاة فان البول الذي هو الاصل كذلك اي اذا استمر صار عفوا للمعنى المذكور فوجد
في الفرع اي الجرح السائل مثله اي اذا لم يصر عفوا لما ذكروا لاثم مخالفة الفرع للاصل وحاصل
الثاني وهو الجواب بمنع وجود المعنى الخ الاستدلال علي انتفائها اي العلة اذ هي اي
العلة علة بمعناها لا بمجرد صورتها فلا عبرة بالصورة عند انتفاء المعنى وذكر الشافعية من الاعتراضات نقض الحكمة
فقط بان توجد الحكمة في مادة ولم يوجد الحكم فيها في محل النقض علي المذكور في الاصل توجيه العلة في الحكم وربما يسمونه
اي النقض المذكور كسرا وتقدم في المرصد الثاني في شروط العلة الخلاف في قبوله اي قبول النقض يعني
اذا علم تحقق في محل النقض قدر من افراد الحكمة راجح علي القدر الموجود في الاصل او مساو لها اي مساواة
المنقوضة بها المذكورة الان شرع في حكم اخر في محل النقض الي بالمنقوضة بها وحققنا ثمة خلاف
اي خلاف المختار وهو انه لا يسمع وان علم رجحان المنقوضة بها لما ذكر هناك فارجع اليه ثم منع وجود
العلة يعني الحكمة هنا اي في الكسر علي تقدير سماعه اي الكسر اظهر منه اي من منع وجودها
في النقض لان قدر الحكمة يتفاوت فعسلا يحصل مناط الحكم منه في الاصل في مادة النقض بخلاف نفس الوصف
فانه لا يتفاوت فيبعد ان يخفي وجود العلة في مادة النقض علي الناقض فيدعي وجودها بخلاف الحكم بخلاف
الحكمة لما عرفت خامسها اي خامس الممنوع علي علة حكم الاصل فساد الوضع ولم يعرفه اكتفاء بانه
من بيان النسبة وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه اذ قد يجتمع ثبوت اي العلة في نقيض الحكم الذي هو
فساد الوضع مع معارضة نص او اجماع ومعارضة العلة لاحدهما هي فساد الاعتبار ويفارق الامران
اللذان لا بد منهما في العموم والخصوص من وجه بينهما يعني انفراد ثبوت اعتبارها في نقيض الحكم عن معارضتها
لاحدهما وعكسه وقيل فساد الوضع اخص مطلقا من فساد الاعتبار وقيل هما واحد ونسب الي ابي اسحاق
الشيرازي وامام الحرمين وما ذهب اليه لكم هو الوجه لما علل به ويفارق فساد الوضع النقض بتاثيره اي
الوصف في فساد الوضع في النقيض اي نقيض الحكم الذي جعل علة له بخلاف النقض لانه لا تعرض فيه لتاثير
الوصف فيه وانما يثبت النقيض معه سواء كان التاثير له او لغيره ويفارق القلب بكونه اي الوصف

اعتبارها

ح

في فساد الوضع يثبت نقيض الحكم باصل اخر وفي القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل ويفارق النقض
في المناسبة بمناسبته اي الوصف في القدح نقيضه اي الحكم من حيث هو كذلك يعني ان
يكون مناسبة الوصف لنقيض الحكم من جهة الحكم هو بتلك الجهة كان مناسبا للحكم فيقدح من حيث
يتعلق بمناسبته وحينئذ هو راجع الي الوصف بمنافرته كذلك مع الاشارة الي حال الوصف مع الحكم
باعتبار المناسبة وذلك انما يتحقق اذا كان من جهته اي اذا كان المناسبة للنقيض من جهة مناسبة الوصف
الحكم لا من جهة اخري كمصلحة مترتبة عليه وذكر الصدر في كان بيانا بل انه مناسب بخلافه اي بخلاف
ما اذا كان انه مناسب للنقيض من غيره اي من غير جهة تناسبه للحكم كما اذا كان له اي للوصف
جهتان يناسب باحديهما الاخري نقيضه ككونه اي المحل مشتهي للنفس يناسب الاباحة
كاباحة النكاح لدفع الحاجة من قضاء الشهوة ويناسب التحريم علي التابيد لقطع الطمع
اذ به ينقطع الطمع المفضي الي مقدمات الهم والنظر المفضية الي المحذور وفي الشرح العضدي وقد
يلخص مما ذكرنا ان ثبوت النقيض مع الوصف نقض فان زيد ثبوته به ففساد الوضع وان
زيد كونه في اصل جعل للمستدل فقلب وبدون ثبوته معه فالمناسبة من جهة واحدة فتدح وبها من
جهتين لا انتهي فعلم ان المعتبر في فساد الوضع ثبوت نقيض الحكم بالوصف بل مع اعتبار الشارع ذلك
وذلك يستلزم ثبوته معه وفي القدح عدم لزوم ثبوته معه بل ان الوصف مناسب للنقيض من
الجهة التي زعم المستدل مناسبته للحكم باعتبارها مثاله اي مثال فساد الوضع ان يقال في التيمم مسح فيسن
تكراره كالاستنجاء فيرد ان يقال اثبات التكرار بالمسح فاسد الوضع اذ المسح معتبر في الكراهة
اي الكراهة كالخف فان تكرار المسح عليه مكروه اجماعا وجوابه اي هذا المنع بالمانع اي ببيان وجود
المانع فيه اي في الخف الذي هو اصل للمعترض فساده اي فساد الخف وتلافه بتكرار المسح عليه
فقوله فساده اما مجرور عطف بيان للمانع او مرفوع خبر محذوف وهو ضمير راجع الي المانع ومثاله
للحنفية اضافة الشافعي الفرقة بين الزوجين اذا اسلم احد الزوجين الي اسلام الزوجة فان هذه الاضافة
فساد الوضع فانه اي الاسلام اعتبر شرعا عاصما للحقوق كما يقتضيه الحديث الصحيح وقد ذكر في
الباب فالوجه اضافتها الي اباية اي امتناعه من الاسلام لانها عقوبة والامتناع منه راس كل
عقوبة وكقوله اي الشافعي في علة تحريم الربا في الحنطة والشعير والتمر والملح انها الطعم اذ المطعوم ذو
خطر اي عزة وشرف لكونه قوام النفوس وبقائها فيزاد فيه اي في تملكه شرط التقابض والطهارة
للخطر كالنكاح الموجب الاستيلاء علي محل ذي خطر فانه شرط فيه زايد علي غيره من العقود وهو حضور
الشهود فيرد ان يقال اعتبار مساس الحاجة الي الشي ايجابا يناسب ان يكون موثرا في التوسعة والا
في ذلك الشي لا في التضييق والتقييد بالشرط الزايد ولذا اصل البيعة عند الاضطرار ولذا جرت
السنة الالهية بالتوسعة في الماء والهواء ونحوهما سادسها اي النوع علي العلة المعارضة في الاصل
وهي ان يبدي المعترض فيه اي في الاصل وصفا اخر غير ما ابداه المستدل صالحا للعلية

طلاق

يحتمل انه الصلة وعبارة المصنف كانت وافية باداء المقصود لان المجموع المركب من وصف المستدل
ووصف المعترض يصدق عليه انه وصف اخر غير انه قصد التوضيح فقال او انه مع وصف المستدل
العلة فالاول يعني مثال الاول وهو ابدا وصف اخر وحده معارضة الطعم المعلل به في
تعليل المستدل لحرمة الربا في المفروضات بالقوت او الكيل جعله مثالا للاول ولنا احتمل ان يجعل
للمعترض العلة بمجموع الطعم والقوت اما الكيل والثاني وهو ابداء وصف مع وصف المستدل للعلية
الجارح للقتل العدوان اي معارضة الجارح بقتل العدوان المعلل به في تعليل المستدل القصاص
في المحدد لنفي المثقل كالحجر الكبير متعلق بالمعارضة المفهومة فان للمعارض ان يقصد بابداء المجموع المركب من
الجارح والقتل العدوان للعلية نفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لانعدام جزء العلة وهو الجارح
فيه واختلف فيه اي في هذا النوع مع كل من المذهبين للحنفية والشافعية من حيث القبول وعدمه
والمختار للشافعية قبوله اي المنع المذكور لتحكم المستدل باستقلال وصفه مع صلاحية الوصف
المبدي له اي للاستقلال يعني يقبل من المعترض ان يمنع علية وصف المستدل بابداء وصف اخر لانه
يلزم ان يكون حكمه باستقلال وصفه مع كون الوصف الاخر مثله في صلاحية العلية تحكما محضا وهو
باطل ولا تشكيك في قبول ما يبين بطلان التعليل والتجزيه معطوف على قوله تحكم وكذا يلزم تحكمه في
دعوى الاستقلال مع صلاحية المبدي للجزئية لانه يجوز ان يكون المعتبر عند الشارع في العلية المجموع
المركب من الوصفين كما يجوز ان يكون وصف المستدل فقط من غير رجحان لاحدهما على الاخر فالحكم بالاستقلال
من المستدل تحكم ولا يرجح وصف المستدل على وصف المعترض وهو المجموع المركب بالتوسعة اي بسبب
كونه اوسع دايرة لان الجزء اعم اكثر وجودا من الكل فيتحقق الحكم معه اكثر مما يتحقق مع الكل والمعنى لا
يرجح وصف المستدل سواء كان وصف المعترض مركبا من وصف المستدل اولى بسبب كونه اعم من الوصف
الاخر لانه اي حصول التوسعة فرع لما يثبت عليته اي اذا اثبت علية وصف باعتبار الشارع
مع ثبوت علية وصف اخر وكان احدهما اوسع دايرة من الاخر يرجح الاوسع لكونه اكثر اثباتا للحكم وفي
نسخة لما ثبت اعتباره والكلام فيه في اصل ثبوت علية وصف المستدل وقبل ثبوتها لا يرجح مع
اكثر اثباتا للحكم لان الاصل عدم فالحاصل ان الاحوط بعد ثبوت العلية اعتبار الاوسع لئلا يفوت حكم
اعتبره الشارع بخلاف ما قبله فان الاولى فيه رعاية الاصل فتامل ولو سلم الترجيح بالتوسعة قبل
ثبوت العلية فمعارض اي فهنا الترجيح معارض على صيغة المفعول بما يرجح وصف المعارضة اي الوصف
المذكور في مقام المعارضة وهو اي ما يرجح وصفها موافقة الاصل وهو عدم الحكم بالانتفاء
الحكم في الفرع اللازم لوصف المعارضة والمختار للحنفية نفيه اي نفي قبوله ويسمونها اي المعارضة
في الاصل المفارقة اشارة الى ما سيأتي من ان سؤال الفرق ابداء خصوصية في الاصل هي شرط للحكم
مع بيان انتفائها في الفرع او بيان مانع من الحكم فيه مع انتفاء ذلك المانع في الاصل فهو معارضتان
في الاصل مع انتفائه فيه معارضة فيه وبيان وجوده في الفرع معارضة فيه ومن ان المعترض ان

لم يتعرض لانتفاء الشرط في الفرع لم يكن من الفرق بل هو معارضة في الاصل المسمى مفارقة عند الحنفية
ولم يذكروه اكتفاء بذكر المعارضة في الاصل ولعله وجه التسمية ان بيان الخصوصية في الاصل
يتسبب للمفارقة بين الاصل والفرع فان كان صحيحا حينئذ كان راجعا الى الفرق المفهوم في ضمن المفا
لانه ابدا الوصف الاخر انما يقصد به الفرق بين الاصل والفرع ويحتمل بوجوده دليلا على وجود الفا
بينهما في العلة المعتبرة في ذلك الحكم فليجعل الفرق الموجود في ضمن تلك المفارقة ممانعة اي فليبين
في صورة الممانعة ليقبل من المعترض لان المفارقة من الاسئلة الفاسدة عند الجمهور والممانعة
اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل ففي اعتاق عبد الرهن اي اعتاق الراهن العبد
المرهون اذا قال الراهن في بطلانه لانه تصرف لا في حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فيبطل
اعتاقه كبيعه اي كما يبطل بيع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن لو قال الحنفي هي اي العلة
في الاصل اي البيع كونه اي البيع يحتمل الرفع بعد وقوعه فلا وجه للقول بانعقاده وهو
على شرف الانفساخ من قبل المرتهن بخلاف العتق لكونه لا يحتمل الرفع لم يقبل جواب لو ولما
ذكر من ان المختار عند الحنفية عدم قبول المفارقة وذلك لان السايل ليس له ولاية الفرق كما يشير
اليه غير ان الفرق ههنا صحيح فليجعل ممانعة فليقل ان ادعيت حكم الاصل وهو البيع البطلان
اي ان عنيت حكم الاصل البطلان منعناه اي منعنا كونه حكم الاصل او ادعيت حكمه التوقف على
اجازة المرتهن او انقضاء دينه فغير حكمك الذي تريد اثباته في الفرع فهو البطلان وهذا اي
كون المختار عند الحنفية نفي قبوله لانه غصب لمنصب التعليل اذ السايل سبيله في موقع الانكار
فاذا ادعى شيئا اخر وقف موقف المدعي بخلاف المعارضة فانها تكون بعد تمام الدليل والمعارض
ليس في موقف الانكار بل في موقف الاستدلال على خلاف ما اقام عليه الخصم وليس الامر كما قالوا
من ان ابداء وصف اخر غصب لانه اي المبدي لا يستدل عليه اي كون الوصف الاخر علة بل يجوز كونه
اي المبدي وحده العلة وكونه مع ما ذكره المستدل العلة وحاصله اي حاصل سؤاله هذا
منع استقلاله اي استقلال وصف المستدل بالعلية وتسميته معارضة تجوز لغوي اي الاصوليين
اذا اطلقت المعارضة في باب القياس فالى المنع اي فالمراد المعارضة في المنع وهذه اي المعارضة
في الاصل كذلك نفيه هو في الاصل فعلم ان الحقيقة في الاطلاق لفظ المعارضة ما في المنع فاذا
استعمل في غيره كان تجوزا على طريقة الاستفادة واذا رد النقض الذي هو كالصريح في الاستدلال
الى المنع كما مر فهذا اي رد المعارضة في الاصل الى المنع يتضمن من ذلك وفي التلويح ولا يخفى انه
نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو مساهلة في اظهار الصواب قالوا اي
الحنفية ولجواز علتين في الاصل يتعدى الحكم بكل منهما الى محلها اي الى محل تلك العلة من موارد
تحققها تعدد احدهما بعينها في محل يوجد فيه الاخرى لا ينفي كون الاخرى علة الحكم فيتعدى بها
الى محل ذلك وهذا الوجه ينتقض في افادته نفي القبول على ما يجب فيه اي على محل يجب فيه

استقلال كل علة من العلتين بدليل يوجب ذلك دون تجويز جزئيته اي جزئية كل منهما لما كان ذلك الا
المقابل لتجويز الجزئية ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون كل من المستقلين مجتمعا مع الاخر والثاني
بخلافه فلا يجتمع عليه احدهما مع علية الاخر ويعم قبول السؤال في الاول دون الثاني اشار اليه
بقوله فالحق ان يقال اذا اجمع على انها اي العلة في محل النزاع احدهما فقط اي على المستدل
والمعترض استقلالا كعلة الربا فانه اجمع على انها اما الكيل والوزن او الطعم في المطعومات والثمنية
في الاثمان او الاقتيات والادخار قبل هذا السؤال والا اي وان لم يجمع على ما ذكر لا يقبل
لجواز ان يكون كل منهما علة استقلالا كما ذكر وقد علم اي الشان فيه بالاستقراء ان الصحابة جمعوا وفرقوا
فقد ابتعث الصحابة مبناه جمع وفرق يعني جمع الفرع مع الاصل في الحكم بموجب وصف مشترك
بينهما وتمييز صورة عن صورة اخرى عند نفيهم مشاركتهما في الحكم لوصف مشترك بينهما ببيان فارق
يفيد عدم اشتراكهما في علة الحكم وذلك بابداء وصف يغلب على الظن كونه علة في الصورة التي
كونها اصلا للصورة الاخرى وذلك اجماع على جواز ابداء وصف فارق غير موجود في الفرع
وقوله بالاستقراء متعلق بما فهم من السياق تقديره علم بالاستقراء انه لا عيب حينئذ والضمير
المنصوب راجع الى مطلقهم وهو قبول السؤال المذكور على العموم الا ان نقلت مباحثهم جمعا وفرقا
على وجه العموم بحيث يندرج تحتها مباحث الفرق المتنازع ولا يمكن نقلها كذلك لان ما نقل عنهم
مضبوط عند ائمة النقل وليس فيه العموم المذكور وعلى تقدير قبولها اي المعارضة في الاصل
يلزم بيان انتفاء المبدي في الفرع فيه اقوال اقواها ما نم اذ لم ينتف فيه لثبت مطلوب المستدل
ثانيها لا لان غرضه عدم استقلال وصف المستدل وهو يحصل بمجرد الابداء ثالثها النحيص
المختار لا يلزم بيان انتفائه اي الوصف المبدي في الاصل وفي الفرع لانه اذا لم يكن مقصوده
صرف المستدل عن وصفه يحصل ذلك بابداء وصف اخر يحتمل العلية كما ذكر في الفرق فكذا ان
هذا المبدي منتف في الفرع امر زائد على المقصود غير محتاج اليه في صورة من الصور لذا المعترض اعني
قصده في الجميع في ذلك ولا نفي حكمه اي ولم ينحصر ابدا مقصوده في نفي حكم الاصل في الفرع ليلزم بيان
انتفائه مطلقا اي لزوما مطلقا في الصور كلها لان المقصود على هذا التقدير لا يحصل الا ببيان انتفائه
فيه بل قد يكون مقصود المعترض الهدم وقد يكون نفي الحكم فاذا ادعاه اي المعترض نفي الحكم
لزم اثباته اي اثبات ما ادعاه لالتزامه ذكره وان لم يجب عليه ابتداء ولنا المختار انه لا يلزم المعترض
ذكره اي ان يذكر اصلا مستنبطا من الشارع لوصفه الذي ابداه في الاصل يبين ذلك الاصل تاثيره
في الحكم كمعارضة الاثبات بالطعم اي كان يقول المعترض علة حرمة الربا في المنصوصات الطعم الذي
كما في الملح الذي هو منها وهو مطعوم وليس بمقتات ثم على الهدم لعدم ذكر الاصل لوصف المعترض بقوله
لانه لم يدع اي المعترض كون وصفه علة حتى يحتاج الى شهادة الاصل انما ادعى نار ما ذكر من كون
وصفه علة او جزءها فيلزم المستدل التحكم في جعل العلة وصفه لا وصف المعترض مع تساويهما

هذا الفرع الا انه ذكره اي المعترض انتفاءه في الفرع وكلمة ان شرطية او مصدرية والوقت مقدر اي لا يلزمه ذكره الا وقت ذكره اياه فانه عند ذلك يلزم انه غرضه اثبات انتفاء الحكم في الفرع ولا شك انه لا بد من انتفاء الوصف عن الفرع لان مقصوده اي المعترض لم ينحصر في نقضه اي صرف المستدل عن التعليل بما ذكره من الوصف لينتفي لزومه اي لزوم بيان انتفاء المبدي في الفرع مطلقا اي انتفاء مطلقا بجميع صور المعارضة في الاصل صح صح

في

في ملاءة العلية وانما يكفيه اي المعترض في وصفه المبدي اصل المستدل اذ لا بد من وجود وصفه
فيه فيقول المعترض جاز الطعم او الكيل او هما علة كما في البر بعينه وجوابها اي المعارضة المذكورة
من المستدل على تقدير القبول كما هو المختار للشافعية بمنع وجوده اي الوصف المعارض به في
الاصل كان يقول لا نسلم انه مكيل في زمانه صلى الله عليه وسلم وهو المعتبر او منع تاثيره اي الوصف
المعارض به ان كان لم يثبته المستدل او اثبته بالسبر ان كان اي باي طريق كان يعني منع التاثير على الاطلاق
سواء كان المستدل لم يثبت علة وصفه او اثبت وعلى تقدير الاثبات سواء اثبتها بالمناسبة او الشبه
او بغيرهما وهذا رد لما في الشرح العضدي من ان المطالبة بتاثير الوصف المعارض مخصوصا بان يقال
للمعترض قلت ان الكيل مؤثر انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه
حتى يحتاج المعارض الى بيان مناسبة او شبه بخلاف ما اذا اثبته بالسبر فان الوصف يدخل في السبر
بدون ثبوت المناسبة بمجرد الاحتمال ثم بين ذلك بقوله وتقييده سماعه اي سماع منع التاثير وقبوله
من المستدل بما اذا كان المستدل اثبت وصفه اي عليته بالمناسبة ونحوها اي الشبه وقد مر الفرق بينهما
وحاصله ان الاولى بالنظر الى ذات الوصف والاخرى بالنظر الى الخارج لا بالسبر ونحوه تحكم خبر
المبتدا لان ذلك اشارة الى ما جعل المستدل علة وصفه اي المستدل وهذا المبدي المعارض
به وصف اخر محتمل اي جوزه المعترض دفعه المستدل لصفته مجوزا بعدم التاثير وهو اي عدم التاثير
بعدم بيان المناسبة فالامر ظاهر في عدم المناسبة عنهم اي الشان فيه فيجب اثباته اي التاثير على المستدل
لئلا يقال لم لا تامم به الناس بالسبر وتنمس اتعسكم فالمناسبة ظاهر اي فاذا اثبت التاثير ببيان
المناسبة فالامر ظاهر اذ هو ادعاه من يقبل عنده هذا السؤال من التاثير المناسبة وكذا ان اثبته
بالسبر لان ما افاد العلية افاد المناسبة اذ هي اي المناسبة لازم العلة بمعنى الباعث فما افاد الملزوم افاد
اللازم لكن لا يلزم ابداؤها اي المناسبة في السبر ونحوه لنا اي لما ذكر من لزوم المناسبة لمطلق العلة
حتى علة السبر عورض المستبقى فيه اي في السبر لعدمها اي لعدم مناسبة المستبقى فيعترض فيه ان
السبر عبارة عن حصر الاوصاف التي يحتمل كونها علة في عدد والغاء ما عدا واحد منها وهو المستبقى
وربما تعارض المستبقى بوصف اخر يدعي المعارض عليته وانما المناسب للحكم دون المستبقى لعدم مناسبته
فلولا ان المناسبة لازم للعلة لما نفي العلية عن المستبقى لعدمها فقد علم ان الشارع البديع بقوله
لنا لزوم المناسبة لا بعدم لزوم ابدائها كما زعم الشارح فان قلت لعله اراد انه لو كان ابداؤها لازما
لما عورض المستبقى لعدمها لانه على تقدير لزوم الابداء لم يترك المستدل وعلى تقدير ابدائها لا وجه
للمعارضة لعدمها في المستبقى قلت على تقدير الابداء عدم لا يلزم وجود المناسبة عند المعترض فافهم
وقيل للمستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرا اذا كان المعترض اثبته اي اثبت كون
وصفه علة بالمناسبة لا بالسبر كما ذكره بعض شارحي المختصر وهو ضعيف اذ يعرض اثباتها اي
المناسبة كيف منع المستدل التاثير وهو اي التاثير هي اي المناسبة لا ينال لم لا يجوز ان يحمل

مناسبته

التاثير على ما هو مصطلح الشافعية اذ لا يمكن حمله على اصطلاح فيه اي في التاثير وهو كون العين في العين اي كون
عين الوصف معتبرا في عين الحكم شرعا بالنص او الاجماع اذ لا يتعين اثبات المعترض كون الوصف علة بهذا النوع
عليه اي المعترض بعد ابانته اي اثبات كون الوصف علة بطريق صحيح هي المناسبة بالغرض اي
على ما هو المفروض فيما نحن فيه نعم يتعين اثبات التاثير الحنفي لو كان المعترض حنفيا فان
المناسبة لا تستلزم الاعتبار عندهم اي الحنفية كما تقدم فالتاثير شرط مع المناسبة
وهو اي التاثير عندهم ان يثبت اعتبار جنس المناسبة الى اخر الاقسام المذكورة في بحث التاثير
ولا يصح ممن اثبت وصفه بالسبر مستدلا كان او معترضا والترجيح قبل عبارة الشارح في حل هذا
المحل جعله كلاما مبتدا في بيان ترجيح وصف على اخر ولم يجعله من تتمة معارضة المستبقي في السبر
المذكور انا ولم يبرهنه لا يساعده اخر الكلام اذ حاصله ان هذا الترجيح لا يفيد مع عدم شرط
العلة وهو المناسبة فيجب ان يكون عدم المناسبة لازما لعلة الحكم فيتعين كونه تتمة ما ذكر والتقدير
ولا يصح من المستدل الناقد وصفه المناسبة بترجيح السبر اي بترجيح الوصف الثابت علته
بالسبر على الثابت عليه بغيره لتعرضه اي السبر لنفي غيره من الاوصاف المحتملة للعلة ولا يمكنه
القايسه المرتبة على علة بالنسبة الى ما يترتب على علة الاخر لانه اي المنع المذكور انما
يعتبر به بعد ظهور شرطه اي شرط وصف السبر وهو مناسبة المستبقي او عدم ظهوره بعده اي
عدم الشرط لجواز خفا المناسبة لما عرفت من انه لا يلزم ابدا المناسبة في السبر اما مع ظهوره اي
ظهور عدم الشرط فلا يتبع السبر اذ لا يفيد السبر مع عدم الشرط المعتبر في مطلق العلة وهو
اي عدم الشرط المفروض به لما عرفت من ان مدار معارضة المستبقي انما كان على عدم المناسبة
او بيان خفا اي خفا الوصف المعارض به معطوف على منع وجوده وكذا او عدم انضباطه اي الوصف
المذكور او منع ظهوره او منع انضباطه فان كلا واحد من المذكورات مرافق لعلية الوصف المعا
رض لما علم في الشروط العلة فلا يعارض به عند تحقق شيء منها او انه اي الوصف المعارض به ليس
وجوديا بل هو عدم معارضة في الفرع والعدم لا يكون علة ولا جزءا منها في الحكم الثبوتي على ما هو
المختار كالمكره اي كقياس القاتل المضطر الى القتل على المختار اي القاتل باختياره في وجوب
القصاص بجامع القتل فيعارض بانها اي العلة في حكم القصاص هي اي القتل مع الطواعية
لا انها مناسبة لايجاب القصاص لا القتل المطلق الذي يعم الاكراه فيجيب المستدل بانها اي
الطواعية عدم الاكراه لا الاكراه المناسب لنقيض الحكم اي عدم القصاص فحاصله عدم
معارض وعدم المعارض طرد لا يصلح للتعليل لانه ليس من الباعث في شيء كذا في الشرح العضدي
وذلك لان عدم المعارض من قبيل عدم المانع لا من جانب المقتضي الذي هو العلة وهذا الاعتبار
عليه لكن قيل انها عدم الاكراه لا الاكراه بعينه نظر لانها لو كانت عين الاكراه لناسبت الحكم
كما يعني له كما لا يخفى ثم وصف الاكراه بمناسبة نقيض بما بعده فكانه اراد والله اعلم اراد ان الطوا

انما هو العدم المضاف الى الاكراه ولا مناسبة بين هذا العدم والحكم اصلا وليس هي الاكراه الذي فيه
مناسبة في الجملة على انه لو كانت عين الاكراه ايضا لما افاده بل اضره لان مناسبة الاكراه انما هي
بالنظر الى نقيض الحكم وعنه ما فيه او بالغاية اي الوصف المعارض به اما مطلقا في جنس الاحكام
كالطول والقصر او في الحكم المعلل به كالذكورة في العتق باستقلال وصفه اي بسبب استقلال
وصف المستدل بالعلية بنص او اجماع كلا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في معارضة
الطعم كجواب المستدل على ان علة الربا الطعم لمعترض بمعارضته بالكيل بان النص دل على
اعتبار الطعم في صورة ما وهو هذا الحديث فان اعتبار الحكم مرتبا على وصف مشعر بالعلية ومن
بدل دينه فاقتلوه عند معارضة مطلقه يعني ان علة المستدل القتل مطلق تبديل الدين فعند
عليه قتل اليهودي اذا تنصر ويمكن الان يسلم لتحقق المطلق التبديل فعورض بتبديل الايمان
بالكفر يعني فيقول المعترض ليس العلة مطلق التبديل بل تبديل الايمان بالكفر وهو هذا فالمراد
بتبديله دين الاسلام فيجيز ان العلة مطلق التبديل فالحق اليهودي اذا تنصر بالمسلم المبدل
دينه لاشتراكهما في التبديل المطلق ولو قال المستدل عم النبي بل المذكور في الحديث في
كل تبديل سواء كان تبديل دين حق بباطل او باطل بباطل كان هذا القول شيئا اخر ودعوى
حكم كلي شرعي عمومي مستنبط من الحديث المذكور فان المعارض المذكورة رافعة لهذا الاستنباط فيكون
لثبات بالنص لا بالقياس فلا يصح منه هذا او ليس منه اي من الالغا المقبول انفراد الحكم عنه
اي عن الوصف المبدي المعترض لعدم اشتراط العكس في العلة على ما هو المختار وقد مر تفصيله
في الشروط في الشرح العضدي ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون المعارض كاف في الغايه
والحق انه ليس بكاف لجواز وجود علة اخرى لما تقدم من جواز تعدد العلة وعدم وجوب
العكس لكن يتمم بيان انفراد الحكم عن الوصف المعارض به استقلال وصف المستدل اذ لو لم يستقل
لم يتحقق الحكم منه في صورة الانفراد المذكور ويكفيه اي انفراد الحكم عنه لنفس الغاية لا يفيده
ابدا الخلف اي ابدا وصفا اخر يخلف الوصف المعارض به في صورة انفراد الحكم عنه من المعترض لا
يبقى في الغالانه فيع ثبوته ما بانا فائدته في الاستقلال وصف المستدل وهو اي ابدا الخلف
من المعترض بعد بيان المستدل انفراد الحكم عن الوصف المعارض بلا ذكره وصف المستدل مستقلا
تعدد الوضع اي يسمى به لتعدد اصل الوصفين احدهما المعارض به اولا والثاني الخلف المبدا
والتعليل في احدهما بالبائة تعلق وضع اي مع قيد وفي الاخر على وضع مع قيد اخر كما سيظهر في
المثال يخف انه يقال في صحة امان العبد المسلم العاقل للحربي امان صادر من مسلم عاقل فيقبل كالحر
اي كامانة الحر المسلم العاقل لانهما اي الاسلام والعقل مظنتان للاحتياط للايمان اي للاحتياط
في مصلحة الايمان اي بذل الامان وجعله امنا فيعترض باعتبار وصف الحرية معهما اي الاسلام
والعقل في العلية لانها اي الحرية مظنة التفرغ للنظر في مصلحة الايمان لعدم الاشتغال بخدمة المولى

فنظره اي الي الكل من نظر العبد فيلغيها اي المستدل الحرية بالماذون له في القتال اي ما يستقلا
الاسلام والعقل بالامان في العبد الماذون له في قتال الكفار فان له الامان اتفاقا فيقول
المعترض الاذن اي اذن السيد له فيه خلفها اي الحرية لدلالته اي الاذن على علم السيد بصلاحه
لاظهار مصالح الايمان فالباقي اي الاسلام والعقل علة لصحة الامان حال كونه على وضع
اي قيد الحرية فالعلة المجموع وانها علة له على وضع اخر اي قيد الاذن وجوابه اي جواب
تعدد الوضع انه يلغي اي المستدل ذلك الخلف بصورة دونها وصف المستدل مع الحكم وليس
ذلك الخلف فيها فان ابدى المعترض فيها اي في الصورة المبداة خلفا اخر فكذلك اي
اي فالجواب بالالغا بصورة اخرى والاعتراض بابداء الخلف ينجر على الشبه المذكور الى ان يقف احدهما
اما المستدل لعجزه عن الالغاء او المعترض لعجزه عن الخلف ولا يلغي اي ولا يتحقق الالغاء من المستدل
للوصف المعارض به بضعف الحكمة ان سلم المستدل المظنة اي وجود المظنة المتضمنة لتلك الحكمة
كالردة علة القتل في قياس المرتدة على المرتد في وجوب القتل فيقال على سبيل الاعتراض بل
مع الرجولية لانه اي الارتداد معها المظنة لقتال المسلمين اذ يعتاد ذلك من الرجال دون
النساء فيلغيه اي المستدل كونه المظنة لذلك بمقطوع اليدين لضعف الحكمة فيه مع انه يقتل اتفاقا
اذا ارتد فهنا لا يقبل من المستدل بعد تسليم كون الرجولية مظنة اعتبرها الشرع فيدار الحكم عليها
ولا يلتفت الى ضعف حكمتها في بعض الصور كسفر الملك المرفه لا يمنع الترخص ولا يفيد ترجيح المستدل
وصفه على وصف المعترض بشيء من وجوه الترجيح في جواب المعارضة خلافا للامدي لان
المفيد في ذلك ترجيح اولوية استقلال وصفه وهو اي ترجيحها منتف مع احتمال الجزئية
اي جزئية وصف المعارضة من العلة مع وصف المستدل او يدعي اي الا ان يدعي المعترض استقلال
وصفه فانه ح يفيد ترجيح المستدل وصف نفسه واما ان العلة المتعدية لا ترجح على القاصرة
لمعارضة موافقة الاصل اي نكتة القاصرة معارضة المتعدية بانها موافقة للاصل الذي هو
عدم الاحكام كما اشير اليه في الشرح العضدي فلا يبطل المستقل التعدي راجح على المستقل
القاصر واختلف في جواز تعدد الاصول اي الاصول المقيس عليها فقيل لا يجوز لان الاصل
الزائد لا يحتاج اليه لان المقصود يحصل بالواحد وبدفع هنا بثبوت الحاجة الى الزائد في
زيادة في الظن بالعلية والوجه الاظهر جوازه وهو تادية اي جواز تعدد الاصول الى الانتشار
والخبط يدفعه اي يدفع الدفع المذكور لانه مع تادية الى ما ذكر بسبب الظن فضلا من
زيادته اي زيادة الظن فاختار جوازه اي التعدد مطلقا بالنظر اليه نفسه وبالنظر الى الخصم
في مقام المناظرة كما ذهب اليه ابن الحاجب لينتهي الحال الى ذلك الفنري مثل المجد جوازه في نظره لنفسه
لانتفا الانتشار لا في المناظرة لتاديه الى الانتشار وعلى الجواز اي جواز تعددها اختلف في اقتصار
المعارض على احدها اي الاصول فالمجيز لاقتصاره على احدها قال ابطال جزء من كلامه

اي المستدل في ابطاله اي كلامه من حيث هو مجموع ويلزم ابطال الكل وهو من يقول لا بد من ابطال
كل واحد من اصول المستدل قال اذا سلم له اي المستدل اصل واحد كفاه في مطلوبه ومحله اي محل
هذا الخلاف اتحاد الوصف دون تعدده اي وصف المستدل يعني انه ان الاصل اذا تعدد
يحتمل ان يكون الوصف ايضا متعددا ويحتمل ان يكون متحدا فعلى الاول لا وجه للخلاف في عدم لزوم
ابطال الكل لان تعدد وصف القياس يستلزم تعدده لانه المناط فيه وابطال الوصف في ابطال
لاحد القياسين وابطال احد القياسين بدون ابطال الاخر الزام تام وعلى الثاني ايضا لا وجه للخلاف
في لزوم ابطال الكل لان اتحاد الوصف يستلزم اتحاد القياس والقياس الواحد اذا سلم له اصل
واحد يكفي في اثبات المطلوب فلا بد من ابطال الكل ليتحقق الالزام فيلزم ابطال الكل فقوله مبني
على اتحاد الوصف المعارض به ولم يذكر له وجها والمجيز للاقتصار على تعدده فمورد يتحقق لزوم ابطال
الكل عن مورد ابائه فلا خلاف بين الفريقين واليه اشار بقوله ولا يتلاقيان اي النفي والاثبات
في محل واحد والشارح فسر اتحاد الوصف باتحاد الوصف المعارض به ولم يذكر له وجها ولا وجه
له غير انه ذكر المحقق التفتازاني ان الملتزمين ابطال الكل اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض
به في الجميع فنظر القائل الاول وهو مجيز الاقتصار على احدها الى انه اي المستدل التزم
هذا الالحاق اي الحاق الفرع بكل من الاصول وعجز عنه اي عن الالحاق بكل فيبطل ما التزم
والقائل الاخر بقوله المقصود اثباته اي الحكم في الفرع ويكفيه اي المستدل ما سلم له من الاصول
فلا بد من معارضة الكل الى ان لا يسلم له شيء من الاصول وفي معارضة الكل اي جميع الاصول لو اجاب
المستدل عن معارضة احدها اي الاصول بشيء من الاجوبة المذكورة فالقولان اي فالثابت على
ذلك التقدير القولان المذكوران اي نظرا لما احدهما انه لا بد ان يدفع المستدل عن التزمه وهو
الكل فلا يكفيه الجواب عن احدها فقط وهذا نظير القول الاول كما لا يخفى واما سؤال التركيب فتقدم
في الشروط لحكم الاصل وحاصله المنع اما العلية عن حكم الاصل او لوجودها او الحكم الاصل
فهو مندرج في النوع المذكور واما سؤال الترجيح بالتعدية فقال الدفع المستدل البكر فتجبر
كالصغيرة فيعارض البكارة المتعدية الى الجائبة بالصغر فيعلل بتعارض المتعدي الى الثيب الصغيرة
المناسب للاجبار ليتساويا في التعدية ومرجعه اي هذا السؤال الى المعارضة في الاصل باثبات وصف
اخرى في الفرع لئلا يترجح وصف المستدل بتعديته ولا ترجيح بزيادة التعدية ثابت للحنفية خلافا
لاصلها اي اصل التعدية فان الترجيح به ثابت عندهم ايضا فليس هذا السؤال مستقلا بل هو
مندرج فيما ذكر واذا لم يتقبلوا اي الحنفية المعارضة في الاصل لم يذكروا سؤال اختلاف ضابط المصلحة
في الاصل والفرع مع اتحاد الضابط فيهما كما يلايج محرم اي كان يقول المستدل الحد باللواطه
ايلاج فرج في فرج محرم مشتهى طبعا فيجيب كالزنى فيقول المعترض المصلحة مختلفة في تحريمهما اي
اللواطة والزنى فيه اختلاف فالنسب للنفي الى عدم تعهد الولد وهو اي عدم تعهد الولد فيه ضياع وقتل معنى وفي

الاول والثاني في انه مكتف اي المستدل باصل واحد من تلك
الاصول وقد سلم له بعد الجواب عن معارضته وهذا نظير

اللواط دفع ردية وهما تتفاوتان في نظر الشرع فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق أو هي
اي السوال المذكور هي اي المعارضة في الاصل فلم يردوه بالذكر وانما قلنا انه هي اذ حاصله
اي قول المعترض العلة في الاصل شيء اخر وهو كونه موجبا لاختلاط النسب مع ما ذكرت من
قد لكرايحا بديرهم ولذا اي ولكونه معارضة في الاصل كان جوابه اي السوال المذكور جوابها اي
المعارضة المذكورة بالغا الخصوصية المبداة في الاصل ببيان الاستقلال بطريقه اي الالغا
مع انه اي السوال المذكور باعتبار منشائه يندرج في عموم منع الشروط للفرع اذ منها مساواة
الاصل فيما علل به وهي منتفية ههنا الثالث من مقدمات القياس المذكورة وهو ثبوت العلة
في الفرع عليه سوالان الاول منع وجودها اي العلة في الفرع كقول الحنفي في قول اي
الشافعية في التفاضل الواحدة بتثنين مع مطعوم بمطعوم مجازفة فلا يجوز كبيعه اي كبيع
صبرة بصبرتين ومقول قول الحنفية منع وجوده اي الوصف في الفرع لان المجازفة باعتبار الكيل
اذ لا يقال باعه مجازفة الا في شيء يعتاد بيعه بالكيل وهو اي الكيل منتف فيه اي في التفاح ورد
على هذا المنع انها باعتبار القدر لا يعني ان المجازفة انما تطلق عرفا باعتبار القدر المجازف فيه كيلا
ووزنا لا الكيل فقط وذلك بحسب اعتبار الشرع فالالحاق للفرع بالاصل المذكورين باعتبار القدر
الاعم من الكيل والوزن فالحاصل ان العلة في الاصل المجازفة المطلقة التي تتحقق في ضمن
كل منهما فلا يصح منع وجود الوصف المناط للحكم فانما يدفع هذا الايراد بانتفائهما اي الكيل والوزن
معا في التفاح لانه اي التفاح عددي وهو اي كونه عدديا موقوف على انه اي التفاح كذلك
اي عددي في زمنه عليه السلام والا اي وان لم يكن في زمنه عدديا فالعادة اي فالعبرة بما هو العرف
في بيعه من وزن وغيره وهي اي العادة مختلفة فيه اي في التفاح باعتبار البلدان وكالمودع ابداع
الصبي غير المأذون مالا عن الرشد فانه لا يضمن اذا اتلفه لان مالكه سلطه على استهلاكه
والاستهلاك اذا كان من قبل المالك لا يوجب الضمان كما اذا اتلفه بنفسه وقد سبق بيانه فيضمنان
اي ابو حنيفة وابو يوسف انه اي ايداعه تسليط على اتلافه وقيل ابو حنيفة مع محمد وكالشافعي
في صحة امان العبد من انه امان صادر من اهله وهو المسلم العاقل فيعتبر كالمأذون له في
القتال فيمنع اهليته اي العبد له اي للامان وجوابه اي هذا السوال ببيان وجوده اي الوصف
بعقل او حس او شرع على ما هو طريق الاثبات في مثله ويريد المستدل ههنا اي في المنع
بيان وجوده بالاهلية وهو اي مراده كونه اي المومن مظنة لرعاية مصلحته اي الامان
ما نظر الى المسلمين وهو كونه مظنة لذلك ثابت باسلامه وبلوغه ولو اراد المعترض بيان الاهلية
باعتبار تقيد زايد على ما هو مراد المستدل فليظهر انتفاها اي العلة في الفرع فالمختار تمكين
اي تمكينه خلافا للمختار انه لا تمكين من ذلك اذ هو اي بيان المراد وظيفة المتكلم به اي بالشرط
المحتاج الى البيان لانه العالم بمراده فيتولى تعيين ما ادعاه دفعا للنشر الجدال بالانتقال والاشتغال

فيه

بالسوال

بالسوال الثاني من السوالين المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم اي حكم المستدل وهي اي المعارضة
في الفرع بان يبين لما ذكر من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي
نقيضه فيتوقف فيه لذلك المعارضة اذا اطلقت اي اذا اطلق لفظ المعارضة في باب القياس ولم تقيد
بقيد كلفظ في الاصل فمعنيه لا يتبادر منه الا هذه المذكورة وهذا علامة كونه حقيقة فيه كما يشير
اليه ولا بد له اي لما يقتضي نقيض الحكم فيه من اصل ثابت عليه الحكم الذي هو نقيض الحكم الاول
فهي اي هذه المعارضة معارضة قياس ولذا اي لكونها معارضة قياس كانت الحقيقة اي
حقيقة لفظ المعارضة المطلقة والحقيقة كما يطلق على اللفظ يطلق على المعنى وله اي للمعترض اثبات
عليه وصفه بمسلكه وللاخر اي المستدل اعتراضه اي الاعتراض على المعترض بما يعترض به على المستدل
فينقلبان اي فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا وهو اي انقلابهما لا انقلاب المناظر وجه منع
مانعها اي وجه تمسك قول القائل بعدم سماع هذه المعارضة لانه خروج عما قصداه من معرفة صحة
نظر المستدل الى اخر وهو معرفة صحة نظر المعترض ودفع بان الانقلاب الممتنع ان يثبت المعترض
منتفي دليله بان يكون مقصده اثبات مقتضاه وهذا السوال ليس كذلك بل هو لهدمه اي دليل
المستدل لتمنعي عدم المعترض لمقدماته لا يمنعي تسليم موجبه فالمعنى تمام دليلكم في نفس الامر اما المذكور
موقوف على هدم هذا الذي عارضت به من دليلي واختلف في الجواب عن المعارضة بالوجوه
المذكورة في ترجيح القياس عند العجز عن القدح فيها والمختار قبول الترجيح بالتقدم في ترجيح القياس
ولا خلاف فيه اي في قبول الترجيح فيه عند الحنفية لان وجوب العمل بعد المعارضة بموجب احد الدليلين
موقوف عليه اي الترجيح وقيل لا يقبل الترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين اذ لا ميزان يوزن به
الظنون ولا تعيينا يعرف به مراتبها والترجيح فرعه اي تساويهما وهذا الكلام على تقدير صحته يبطل
الترجيح مطلقا ودلالة الاجماع عليه اي الترجيح للاجماع على وجوب العمل بالراجح يبطله اي
يبطل ابطال الترجيح مطلقا وعلى المختار من قبول الترجيح لقتلة في وجوب الايما الى الترجيح في
اثنا الدليل والمختار انه لا يجب الاشارة اليه اي الترجيح على المستدل لانه اي الترجيح ليس من اسس
اي الدليل لدلالته على المطلوب مع قطع النظر عنه وتوقف العمل عليه اي الترجيح عند ظهور المعارضة
شرط اي مشروط معلق على شرط وهو ظهور المعارضة والوجه لزومه اي لزوم ذكر الترجيح
في العمل اي عمل المستدل لنفسه متعلق باللزوم او بالعمل تاكيدا لما يفهم ضمنا من للعمل لا في
المناظرة لعدم الاحتياج اليه فيها اذ المقصود منها الهدم من جانب المعارض وهو حاصل بدون الترجيح
لانهما اذا تعارضا تساقطا واما المستدل فقبل المعارضة خالي البال عن دليل المعارض وبعد المعارضة
انما يلزم المعارضة كان ذلك مناظرة اخرى فتامل واما ما ذكر الشافعية من سوال اختلاف الضابط
اي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة في الاصل والفرع اذ يجمع بمشترك بين علتين فقوله اذ يجمع الخ
بيان لمحل السوال المذكور ظرف للسوال بتقدير الوقت فهو الجمع بين علتين بوصف مشترك بينهما وقوله

بمقتضيه اي بما ينافي دليل المستدل لكونه مفيدا لخلاف مقتضاه وهو لا انفساخ الملتبس كذلك اي هو بعد تمام
اي بعد تمام دليل المستدل صح

كشهود الزور تسببوا في القتل فيقتص منهم كالمكره لغيره على القتل تمثيل للجمع المذكور فان الاكراه
والشهادة مظنتان للاقتصاص والوصف المشترك بينهما التسبب في القتل وتقرير السؤال ما افاده
بقوله فيقال الضابط في الاصل وهو المكره على القتل الاكراه وفي الفرع وهو شهود الزور
الشهادة ولم يثبت اعتبار تساويهما اي الضابطين في مصلحة تميزي عن النسبة الاضافية في
تساويهما اي لم يثبت اعتبار تساوي مصلحتي الضابطين شرعا اي في تاثيرهما فليست المصلحة الحاصلة
بقتل شاهد الزور مساوية للمصلحة الحاصلة بقتل المكره فيتسلسل شاهد الزور بالشهادة قياسا
على المكره واذ قد عرفت ان السؤال المذكور منقض اجمالا بجميع ما ذكر من قبله انه يحتج الى هنا فلو حمل
هذا القول عطف بيان له لكان حسنا فان قلت العلة في قياس شهود الزور على المكره ليس الا التسبب
في القتل فما معنى كون الاكراه والشهادة علتين قلت التسبب مفهوم كلي وهما فرداه المتحققان في
الاصل والفرع ووجود الشي متحقق في الوجود وعلة المفهوم الكلي انما يكون باعتبار ما يتحقق في ضمنه
بل نقول من قبيل اطلاق العلة على الضابط لكونه مناط العلية وجوابه اي المستدل عن هذا السؤال اما
بان الضابط في الاصل وفي الفرع انما هو التسبب المطلق وهو منضبط عرفا وان لم يكن منضبطا
بحسب المفهوم اللغوي فان المراد به في العرف ما يصح ان يضاف اليه القتل كما لا يتسبب له على قياس ما
تقدم في مسئلة حكم القياس المشروط في الفرع من القياس للعلة بيان لما تقدم اي من منع القياس
لما كان لمن منع اي منع القياس لا لاثبات علته العلة وجعل المناط المشترك الذي به الحق من جوزه
وصفا او وصف اخر في العلية لحكم الملحق الملحق به علته اي علة الحكم الذي قصد المجيز اثباتها ثم بالعلة
الثابتة عليتها بالقياس والمانع للمجوز لا بد لك من مناط مشترك بين العلتين حتى تقيس احدهما على
الاخرى فاني اجعل ذلك المناط علة لحكم الاصل بدل العلة التي جعلتها فقس عليها فلكنه ابطل
المجيب فيما نحن فيه اجعل العلة في قياس الشهود على المكره التسبب المشترك كالمعلوم مما في الاصل
والفرع او بان افضاء اي افضاء ما في الفرع من الضابط الى الحكم مثله اي مثل افضاء ما في الاصل من الضا
اليه او ارجح معطوف على مثله اي افضاء ما في الفرع ارجح واقوى مما في الاصل فثبوت الحكم في الفرع
بطريق المساواة او بطريق اولى كما لو جعل اصله اي اصل هذا الفرع اغراء الحيوان وحثه على قتل
نفس فقتل يجب القصاص على من هو [illegible] اغرائه اولياء المقتول على القتل قياسا على اغراء الحيوان
عليه فان الشهادة افضى الى القتل منه اي من اغراء الحيوان فان انبعاث اولياء المقتول على قتل من شهد
عليه طلبا للتشفي وثلج الصدر بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من اغري عليه لنفرته عن
الادمي وعدم علمه بالاغراء وفي الشرح العضدي واذا لاكنك لم يفر اختلاف اصلي التسبب وهو كونه
شهادة واغراء فانه اصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء واليه اشار بقوله وكونهما
اي الاصل والفرع في القياس المذكور التسبب بالشهادة قياسا على التسبب بالاغراء لا يمنع
معه بل الوجه فيها ان يقال الشهادة تقاس على الاكراه او الاغراء والتشاهد على المكره بالتسبب

الى جامع التسبب في كل من القياسين او يجاب بالغاء التفاوت بينهما اي بطلي الاصل والفرع في المصلحة
اذا اثبت اي المعترض التفاوت بينهما في خصوصه متعلق بالغاء التفاوت اي تبين في خصوص ذلك
المحل الذي اورد فيه السؤال المذكور ان التفاوت المثبت بينهما ملغى كان يقول لا تفاوت في القضا
بالقتل بقطع الانملة المفضية الى الموت والقتل بضرب الرقبة وان كان ضرب الرقبة اشد افضا
الى الموت والا اي وان لم يبين المعترض التفاوت في خصوصه لم يفد الالغاء لجواز تحققه في غير
التنازع فيه فلم يذكره الحنفية لرجوعه الى المعارضة في الاصل جواب اما في قوله واما ما ذكره
الشافعية وسؤال القلب مندرج في المعارضة لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المستدل
وكذا القلب الا ان فيه خصوصية كون الاصل والجامع مشتركا بين قياسي المستدل والمعارض وكلام
الحنفية مبتدا خبره المعارضة الخ يعني كلامهم في تحقيق هذا المقام صريح في ان المعارضة الى اخر
البحث نوعان الاول معارضة فيها مناقضة وهي اي التي فيها مناقضة القلب وستعرف تفسيره
عندهم ثم اشتهر [illegible] ما يطلق عليه لفظ القلب لغة من المعنيين ليجعل كل واحد منهما منشأ التسمية نوع من
معناه الاصطلاحي بقوله ويقال القلب لجعل الاعلى اسفل والاسفل اعلى ومنه اي من جعل الاعلى
اسفل جعل المعلول علة وقلبه اي جعل العلة معلولا فان العلة بالنسبة الى المعلول اعلى للاصلية
اي لكونها اصلا في الاثبات والمعلول فرعا لها فيه فتبديلها بجعل الاعلى منكوسا وانما يمكن هذا النوع من
القلب في التعليل بحكم اي فيما اذا علل حكم الاصل بحكم اخر شرعي ثم عدي الى الفرع وذلك لانه لا يتصور
الا في شي له حيثيتان العلية والمعلولية والحكم الشرعي اذا كان علة لحكم فهو علة بالنسبة اليه ومعلول
من حيث انه لا بد في كل حكم شرعي من علة ومثل هذا لا يتصور في التعليل بالوصف المحض لانه لا يصير
حكما بوجه والعلة ليتبين [illegible] على كونه حكما كذا افادوا كالكفار يجلد بكرهم قال الشافعي الاسلام ليس
بشرط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر البالغ الذي وطي امرأة في القبل بنكاح صحيح يرجم لان الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة اذا كان حرا فيرجم ثيبهم كالمسلمين اي كما ان المسلمين الاحرار البالغين العقلاء الواطئين
لامرأة في القبل بنكاح صحيح يرجمون لانه يجلد بكرهم مائة فجعل جلد البكر مائة علة لوجوب رجم الثيب في
المسلمين وقاس الكفار عليهم بهذا الجامع وهو حكم شرعي والبكر والثيب يطلقان على الذكر والانثى فيقول
المعترض الحنفي لا نسلم ان المسلمين انما يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم بل انما جلد بكر المسلمين لانه يرجم ثيبهم
فلا يلزم رجم الذمي الذكر اذا زنى ثيبا فحينئذ جعل المعترض العلة اي التي جعلها الشافعي علة في
الاصل وهي جلد المائة حكما فيه وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فيه لزمها اي لزم ما العلة
المجعولة للمعترض النقض لتخلف الحكم عنها لانها صارت بنفسها حكما وصار ما كان حكما مترتبا عليها
علة متقدمة عليها والمتقدم على الشي لا يكون حكما له فلزم تخلف الحكم عنه وفيه انه لا يرد على الشافعي الا
بحث واحد وهو انما جعلته علة ليس بعلة وبعد هذا لا يرد عليه النقض لان النقض فرع العلية
وثانيا [illegible] وهو اي هذا الذي ذكرناه فيه اي معنى قول الحنفية معارضة فيها مناقضة وفيه

ان الحنفية يسمون النقض مناقضة واطلاق المعارضة عليه من حيث ان القالب قايل بتعليل المعلل
يلزم منه بطلانه ثم يلزم منه بطلان حكمه لا بمعنى اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم من قبيل
اطلاق اسم الملزوم على اللازم فلا يرد شي مما اطنب فيه والاعراض عنه اي عن هذا القلب
لا ينافي ايراده جملة اي الكلام اسند لالا باة لا يعلل احد الحنفي بالاضطراب يستدل بثبوت احدهما
على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة كما يقال هذا منتقض الا
لانه محموم وهو اي الاعتراض عنه بهذا الطريق انما يتم اذا ثبت التلازم بين الحكمين اي اللزوم
من الجانبين شرعا اي ثبوتا شرعيا كالتوأمين اي المولودين في بطن واحد في الحرية والرق
والنسب فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما يثبتها في الاخر وهكذا الرق والنسب ويقال جعل
الظهر بطنا والبطن ظهرا كقلب الجراب ومنه اي من هذا النوع من القلب جعل وصفه اي المستدل
شاهدا اي حجة لك ايها المعترض لاثبات خلاف حكم المستدل بعد ان كان شاهدا عليك وكانه
كان وجه الوصف مقبلا على المستدل وظهره الى المعترض فانقلب ولا بد فيه اي في هذا النوع من زيادة
الوصف التي ذكره المعترض على الوجه الذي ذكره المستدل تورد تفسيرا لما ابهمه المستدل من
الوصف وتقريرا له لا تغييرا ليلزم انه لا يكون قلبا بل معارضة محضة غير متضمنة لابطال دليل المستدل
كصوم فرض على ما قال الشافعي في نية صوم رمضان فلا يتادى بلا تعيين للنية كالقضا فانه
لا يتادى بلا تعيين لوصف الفرضية فيقول الحنفي صوم فرض متعين بتعيين الشارع لنهيه عن
ساير الصيامات في الوقت فلا يحتاج اليه اي تعيين النية بعد تعينه كالقضا بعد الشروع فيه
فان القضا اذا شرع فيه من غير تعيين النية يصدق عليه انه صوم فرض متعين حتى انه لو نوى الصوم
في يوم بعينه ثم قبل الشروع فيه ينقلب رايه فلا يصوم فيه قضا ابهم المستدل الوصف حيث قال
صوم فرض ولم يذكر تعينه بتعيين الشارع ولعله ذكره لما تحقق المشاركة في الوصف بين صوم رمضان
وصوم القضا الا بعد اعتبار الفرضية والتعين فيه وهذا الاعتبار لا يتحقق فيه الا بعد الشروع وبعد
الشروع لا يحتاج الى النية ليقاس عليه فذكر المعترض اياه تفسير وبيان لمحل النزاع فانه الصوم الفرض
المتعين في وقته فالاصل فيه القضا المشروع فيه غاية انه التعيين في رمضان قبل الشروع وفي
القضا بعده ولا يكون تعيين الشارع ادنى من تعيين العبد وفيه بحث ذكره المصنف فيما سبق في مبحث نوع
الملائمة ايضا ومنه اي من هذا النوع قول الشافعي في مسح الراس في الوضوء المسح ركن في الوضوء
فيسن تكريره كالغسل فيقول الحنفي المسح ركن فيه اي الوضوء اكمل بزيادة في محله على
قدر الفرض وهو استيعاب ما فيه فلا يسن تكراره كالغسل فهي اي الزيادة التي اكمل بها ما ابهمه المستدل من
الوصف وتحقيق لمحل الخلاف لان الخلاف في تثليث المسح بعد اكماله كذلك اي بزيادة على الفرض وهو
اي الاكمال على هذا الوجه في جانب المسح انما هو الاستيعاب اي استيعاب جميع الراس فانه زيادة على
الفرض الذي هو الربع مكمله له كما انها في جانب الغسل التثليث والحاصل ان المستدل نظر في الاصل وهو

الغسل الى وصف الركنية المشتركة بينه وبين الفرع الذي هو المسح وظنه موثرا في ترتب حكم التثليث
عليه فحكم بسنية التثليث في الفرع كما في الاصل والمعترض دقق النظر فوجد ان الركنية لا تقتضي حقيقة
التثليث بل الاكمال المطلق سوا تحقق في ضمن التثليث او الاستيعاب وقد تحقق تقتضيه في المسح
في ضمن الاستيعاب فعنا يستوعب فلا يراد الفرع على الاصل بالجمع بين الاستيعاب والتثليث
ولم يصح ايراد فخر الاسلام لهذا المثال في المعارضة الخالصة لوجود الزيادة المذكورة الدالة
على ان دليل المعارض ليس دليل المستدل بعينه على ما هو المعتبر في الخالصة كما سيجي وتحقيق ما
هو المعتبر في النوع الاول منه واذ علمت في اوايل هذا الفصل ان الايراد اي ايراد المعترض للاعتراض
انما هو على ظنه اي المستدل انه تاثير على لا حقيقته اي حقيقة التاثير في نفس الامر صح ايراد
القلب على العلل المؤثرة لان مرجع المناقضة انما هو ظن المعلل لا اعتبار الشارع في نفس الامر
كفساد الوضع اي كما ان فساد الوضع يقدح في تاثير ما هو ظن المعلل التاثير لا حقيقة
التاثير ويخالفه اي يخالف هذا النوع من القلب فساد الوضع بالزيادة المذكورة وبكونه اي يكون
هذا النوع منه يرد في مطلب يكون اعم منه مدعا اي مدعي فساد الوضع وهو نقيض حكم المستدل
فان شهادة وصف المستدل للمعترض كما يتحقق فيما يثبت نقيض حكمه يتحقق فيما يستلزم نقيضه
ولما اطلعت على ما ذكره الشارح في هذا المحل على ما هو عادته في امثاله من التشكيكات لقضيت
منه العجب هذا في بيان الفرق بين النوع الثاني من القلب وفساد الوضع وقد سبق فيه بيان
فساد الوضع يفارق القلب المطلق بكون الوصف في فساد الوضع يثبت نقيض الحكم باصل اخر وفي
القلب يثبته باصل المستدل والمراد باثبات القلب نقيضه ما هو اثباته بواسطة فلا ينافي ما سبق
قالوا اي الحنفية وتقلب العلة من وجه فاسد كعبادة لا يجب المضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع
كالوضوء اي كما قال الشافعي في ان الشروع في نفل من صلاة او صوم غير ملزم اتمامه وقضاه اذا افسد
انه عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع فيها كالوضوء بجامع ان كلا منهما عبادة لا يمضي
في فاسدها واحترز به عن الحج فانه يجب المضي في فاسده ولذا يلزم بالشروع فيه فجعل عدم لزوم المضي
في الفاسد علة لعدم اللزوم بالشروع فيقول الحنفي اذا كانت العبادة المذكورة كما لحال الوضوء
فيستوي عمل النذر والشروع فيها كالوضوء اي كما يستوي عملهما في الوضوء فانه لما لم يلزم بالشروع لم
يلزم بالنذر فمساواة عملهما في الوضوء كونهما متساويين في عدم الالزام على المكلف الناذر والشارع
وفي العبادة المذكورة كونهما متساويين في الالزام واليه اشار بقوله فتلزم النافلة بالشروع
لانها تلزم بالنذر اجماعا فالحاصل ان العبادة المذكورة لتحقها المساواة بين نذرها وشروعها وكون
بصورة مساواتهما فيها الا بالالزام لتعين الالزام في نذرها بالاجماع ويسمى هذا القلب قلب التسوية
واما قلب العلة التي هي عدم لزوم للمضي في الفاسد وكونه من وجه فاسد فلما سيشير اليه وسماه
اي هذا القلب فخر الاسلام عكسا لانه حاصل عكس خصوص حكم الاصل
الذي هو الوضوء وهو

اي حكمه في المثال عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع اي النافلة ولا يخفى ان حكم الاصل عدم اللزوم
بالشروع فقط لا عدم اللزوم بهما جميعا ففيه مسامحة او المراد حكمه ما يلزم الحكم الذي ذكره المستدل
ويترتب عليه وهو عدم اللزوم بهما المترتب على مساواة عملهما في الوضوء التي لزمت تعليل المستدل
وانما قال الخصوص حكم الاصل لعدم كون ما صله عكس يطلق حكمه الشامل لمساواة عملهما فيه فتدبر
وهذا النوع من القلب هو المنسوب الى الحنفية اول القياس اي في اول مباحثه مسمى بقياس العكس
وليس بقياس هو رد الحكم بالطريق المذكور واختلف في قبوله فقيل نعم يقبل واغاهوا سو لا معارضة
وهو المروي الى الاكثر منهم ابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي اذ جعل المعترض وصفه اي المستدل
شاهدا لما يستلزم نقيض مطلوبه اي المستدل وهو اي ما يستلزم نقيض مطلوب المستدل
الاستواء لانه يلزم من استواء الشروع والنذر في العمل كون الشروع ملزما كالنذر وهو نقيض مطلوبه
اعني عدم اللزوم بالشروع والمختار كما ذهب اليه اخرون منهم القاضي وابن السمعاني وصاحب البديع
انه لا يقبل لان كون الوصف يوجب شبها في شيء لا يستلزم عموم الشبه بين المتشابهين في كل شيء ليلزم
الاستواء مطلقا والحاصل انا لما سلمنا او على تسليم عدم الوجوب المعنى في الناسد لعدم اللزوم بالشروع
في الوضوء والنافلة اوجب شبها بين الوضوء والنافلة في عدم اللزوم بالشروع والمتشابهان
متشابهان في الاحكام ومن جملة احكام الوضوء استواء عملهما في النافلة ملزم اللزوم لما ذكره وعلى المختار
بان ايجاب الشبه في شيء وهو ههنا عدم اللزوم بالشروع لا يستلزم عموم الشبه حتى يلزم التشبه
بين الوضوء والنافلة في استواء عملهما واليه اشار بقوله لا يلزم الخ اي لا يلزم استواء عملهما مطلقا في الوضوء
والنافلة ولا يخفى انه يلزم في الشافعي لانه استوى عملهما في الوضوء يستلزم عدم اللزوم بشيء منهما في
النافلة يستلزم اللزوم بكل منهما للزومها بالنذر اجماعا بعموم الشبه يستلزم مشاركة الوضوء والنافلة
في كلهما اللازمين فافهم وما اورده الشافعية في كتبهم من هذا السؤال فهو من النوع الثاني من القلب
او المعنى وما اوردوه من هذا الجنس من الاعتراض على ادلة الحنفية فهو كما ترى بين ما اورده بقوله وهو
دعوى تحقق بثبوت نقيض حكم المستدل في الفرع متعلقا بالثبوت كقوله بوصفه اي بوصف المستدل
او حكمه وحاصله ان المعترض يدعي مناسبة وصفه لحكمين متناقضين باعتبار تحققه في المحلين الاصل والفرع
فقد اشار بلفظ التحقق الى صفة المناسبة وهو اي ما اورده قسمان احدهما قلب لتصحيح مذهبه اي المعترض
يبطل المستدل اي لا يلزم منه بطلان مذهبه لتنافيهما كلبث اي كقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه
الصوم لانه لبث في مكان مخصوص وبمجرده اي بمجرد اللبث عن قرينة كالوقوف بعرفة فان مجرده عن قرينة لا يكون
قربة بانضمام عبادة اليه وهي الاحرام فلا بد من انضمام عبادة في اللبث ليصير عبادة فيشترط فيه اي الاعتكاف
الصوم لعدم ظهور مناسبة غيره فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف
اي فاذا كان الاعتكاف شبيه الوقوف بعرفة لزم انه لا يشترط فيه الصوم كما لا يشترط في الوقوف والثاني
قلب لابطال مذهب المستدل صريحا لتصحيح مذهبه اي لا يلزم منه صحة مذهب المعترض ضمنا كالحنفي في

الرأس اي كقول الحنفي في مسح الرأس انه مقدر بالربع لانه عضو من اعضاء الوضوء فلا يكفي اقله اي اقل ما ينطلق
عليه اسم الرأس كبقية الاعضاء فانه لا يكفي فيها غسل ادنى ما ينطلق عليه الاسم فيقول الشافعي انه مسح
عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كبقيتها فقد ابطل المعترض مذهب المستدل صريحا ولم يلزم تصحيح
مذهبه ضمنا لكان ههنا مظنة سؤال وهو ان عدم التقدير بالربع لا يستلزم الاكتفاء بالاقل وكيف
يلزم من ابطال مذهب المستدل تصحيح مذهب المعترض اشار الى دفعه بقوله ووروده اي القلب المذكور
في هذا المثال بناء على ان المراد اي مراد القائل انه فقد اتفقنا نحن وانتم اي الحنفية على احد الثابت احدهما
اي اقل الرأس او الربع فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر والا فلا يلزم من نفي الربع الاقل لجواز الاستيعاب
كما ذهب اليه مالك وفيه نظر وهو ان كلا من المتخاصمين يبني عنده مذهبه واذا ابطل احدهما مذهب الاخر
لم يثبت عليه مذهب المبطل بل يجوز في الثالث نعم لو لم يكن في الوجود الا المذهبان كان يلزم الاجماع على
نفي الثالث فتامل او لا ابطال مذهب المستدل الترا ما كقوله اي الحنفي في بيع غير المرئي عقد معاوضة
فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح اي كما يصح عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض
لم يتعرض لابطال مذهب الخصم وهو القول بالصحة صريحا بل التزاما وذلك لان من قال بصحة بيع غير المرئي
مع الجهل بالمعوض قال بخيار الرؤية فيهما متلازمان فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة ولذا قال
فلا يصح البيع المذكور والثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة فحكم الفرع
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل بلا تغيير ولا زيادة في الحكم الاول فيقع بها
المقابلة من غير تعرض لابطال علة المستدل فيمتنع العمل بشيء منهما لان اقتضى كل منهما الاخرى ما لم يترجح احدهما
على الاخرى ويسمى هذا النوع اصلا اخر وعلة اخرى كالمسح اي كقول الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تكريره كالغسل فيقول الحنفي مسح الراس مسح فلا يسن تكريره كمسح الخف فاصل الاول الغسل وعلته
الركنية واصل الثاني مسح الخف وعلته كونه مسحا والتكرير معدوم مكان منفيا فان في الفرع الذي هو مسح
الراس ولم يقع تغيير في الحكم الاول وهو ورد الايجاب والسلب على واحد والاحسن ان يحمل اصله اي المعترض
التيمم فيقال كالتيمم فيندفع على هذا الفارق المتوهم من مانع فساد الخف بيان للمتوهم اي العلة
انما تقتضي التكرير يعني انه لم يتحقق المقتضي في مسح الخف لوجود المانع وهو الافضاء الى تلاف الخف
بتكرير المسح او تغيير ما في الحكم الثاني وهو معطوف على قوله بلا تغيير ففيه اشارة الى تقسيم
هذا النوع الى قسمين كقول الحنفي لاثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد من الاولياء كالام في صغيرة بلا
اب وجد صغيرة فيثبت عليها في الانكاح اي كالصغيرة التي لها اب بجامع الصغر الموجب للعجز عن مراعاة
مصالحها فيقول اي الشافعي الاخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال اجماعا
فهذه معارضة خالصة صحيحة مثبتة حكما مخالفا للاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه لكن مع تغيير ما
في الحكم الاول من الاطلاق الشامل للاخ وغيره الى التقييد بالاخ واما نظمه اي المعترض المعارضة
هكذا صغيرة فلا يولى عليها فلا يثبت الاخ كالمال كما في اصول فخر الاسلام والتنقيح وغيرهما قال الشارح

لكن المذكور فيهما ولاية الاخوة انتهى وعلى ما ذكره المحكم نسبة التولية الى الغرابة مجاز لكن بينهما
تولية فليس منه اي من هذا القسم من المعارضة الخالصة بل من القلب فالمعترض عارض
مطلق الولاية التي اثبتها المستدل بنفيها اي الولاية عن خصوص مندرج تحت عموم المطلق
وهو الاخ مثلا بوجه اي يلزم نفيها عنه نفي الحكم المعلل لاقترابه اي الاخ اقرب من سائر
القرابات بعد الولاد فنفيها اي ولاية الاخ نفي ما بعدها اي ما سواها من ولاية العم وغيره
مطلقا واشار الى قسم ثالث منها بقوله او اثبات بالجر عطفا على بلا تغيير اي اثبات المعترض
حكما اخر غير ما ذكره المعلل يستلزم اي يستلزم اثباته نفي حكم المعلل كقول ابي حنيفة
في امرأة المنعي اي الذي نعي الى زوجته اي اخبرت بموته فتربصت مدتها فتزوجت بولدها
متعلق بالامرأة اي الذي ولدته في زمان نكاح من تزوجته بعده اي بعد المنعي من
من الذي تزوجها بعده فالمنعي اذا جاء بعد الولادة وادعى نسبه صاحب فراش صحيح فتقبل
من لدعاي المنعي صاحب فراش صحيح لقيام نكاحه بهذا الوصف بالولد المذكور من صاحب الفرا
الفاسد وهو المتزوج بها مع قيام نكاح المنعي كما لا يخفى من تقديم الصحيح على الفاسد
عند التعارض فيقول المعترض كالصاحبين ان الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيلحقه
الولد كالمتزوج بلا شهود اذا ولدت المتزوج بها يثبت النسب منه مع فساد الفراش
كيف وظاهر الحال يقتضي كون العلوق منه فاثباته اي اثبات نسب الولد من الثاني يلزمه اي
الاثبات المذكور نفيه اي الولد عن الاول للاجماع على انه لا يثبت نسبه منهما جميعا وقد
وجد ما يصلح استنادا لاستحقاق النسب في حق الثاني فترجح ابو حنيفة للملك والصحة الكائنة
للاول على الحضور والماء اي كون الثاني حاضرا وللماء كالزنا فانه لا ترجيح فيه وهذا الترجيح والنص
ان يقال بترجيح المنعي على الزوج الثاني بالصحة على الحضور اي بسبب ترجيح وصف صحة الفرا
على وصف الحضور مع انتفاء الصحة اما الماء فيعتبر فيهما اي الزوجين لعدم القطع به من
الثاني وذكر الشافعية من الاسئلة مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل اذ من شرط القياس اتحاد
الحكم كما عرف كقياس البيع على النكاح وعكسه اي قياس النكاح على البيع في عدم الصحة
بكل منهما صورة فيقول المعترض الحكم بينهما مختلف حقيقة عدمها اي الصحة في البيع حرمة الانتفاع
بالبيع وهو منها في النكاح حرمة المباشرة والجواب عن الايراد المذكور ان يقال البطلان
الذي هو عدم الصحة فيهما واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه وان اختلفت صورة
اي صور البطلان ومحاله التي يضاف اليها كالبيع والنكاح فان اختلاف المحال لا يوجب اختلاف
الحال بل لا بد في كل قياس من اختلاف محل الحكم والا لم يتحقق الاصل والفرع ثم الممتنع في القياس
اختلاف الحكم جنسا كالوجوب والحرمة والنفي والاثبات وهذا السؤال وغيره من الاسئلة
ككون الاصل معدولا به عن سنن القياس مما لا يفيد ذكر الحنفية من منع وجود الشرط فلا حاجة

الى ارادة بالذكر واما سؤال الفرق بين الاصل والفرع ابدا خصوصية في الاصل عطف بيان لسؤال
الفرق ثم نفت الخصوصية بقوله هي اي تلك الخصوصية شرط للعلة مع بيان انتفائها اي تلك الخصوصية
من الاصل فمجموع معارضتين في الاصل والفرع جواب لاما يعني ان حقيقة الفرق المذكور كونه من
معارضتين معارضة في الاصل وحاصلها انك ادعيت ان الوصف الذي ذكرته في الاصل علة من غير
شرط او بدون اعتبار عدم المانع وليس كذلك بل هو مشروط بالخصوصية المذكورة او معتبر فيه عدم
مانع كذا ومعارضة في الفرع وحاصلها انك ادعيت وجود العلة في الفرع وليس كذلك لانتفاء شرطها
فيه او وجود المانع من تاثيرها فيه وهو اي كونه مجموع المعارضتين في الشق الثاني من الترديد
اعني بيان مانع في الفرع وانتفائه في الاصل مبني على ان العلة الوصف مع عدم هذا المانع لانه
لو لم يعتبر في العلة عدم المانع لما صح نفي وجود العلة في الفرع ولان المانع عن الشيء في قوة المقتضي
لنقيضه فيكون في الفرع وصف يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المستدل وعليه اي على المعترض
بيان كونه اي كون ما ابداه من الخصوصية في الاصل شرطا في الشق الاول او ما ابداه من المانع في
الفرع مانعا في الشق الثاني على طريق اثبات المستدل علية الوصف اي كما اثبت المستدل علية
الوصف على الوجه الذي ادعاه يثبت المعارض عليه على الوجه الذي يدعيه والوجه انه اي الفرق
معارضتان في الاصل والفرع على الشق الاول من الترديد من ادعاء الشرط ومعارضة في الفرع
فقط على الشق الثاني منه اي من بيان المانع لما تقدم في شروط العلة من الحق من ان عدم المانع ليس
من العلة الباعثة بخلاف الشرط لانه اي الشرط خصوصية زائدة على الوصف علل به المعلل فهي
جزء منه ولو لم يتعرض المعترض لانتفائه اي الشرط من الفرع لم يكن ابداء الخصوصية التي هي
شرط في الاصل الفرق الذي هو مجموع المعارضتين بل هي معارضة في الاصل المسمى مفارقة
عند الحنفية وتقدم الكلام فيها والاتفاق على جواز جمعها اي الاعتراضات اذا كانت من جنس
واحد اذ لا يلزم منه محذور من التناقض والانتقال وغير ذلك وذكر بعض الاصوليين النوع للجنس
يعني اطلق النوع واراد به الجنس والجنس للنوع عكس ما فيه اصطلاح الاصوليين فالمراد بالجنس المذكور
في الاتفاق النوع واصول الحنفية وغيرهم ايضا يذكر منهما الجنس للنوع كالحنطة والنوع للصنف
كبجل ولا مشاحة في الاصطلاح وذلك اي جمعها من جنس كالاستفسارات والمنوع والمعارضات
فان كل واحدة منها يجمعها جنس هو الاستفسار والمنع والمعارضة وفي جمع الاجناس من الاعتراضات
اختلاف منعه اي جمعها السمرقندي في الجدل اللازم من ذلك للانتشار بخلاف ما اذا كانت
من جنس واحد فان النشر في المختلفة اكثر والجمهور جوزوا الجمع بينها ايضا ثم اذا جاز الجمع منع اكثر
النظار الاعتراضات المترتبة طبعا اي جمعها وهذا بالنظر اعم من ان يكون من جنس واحد
اولا والدليل يفيد الاعم غير ان الشارح خصصه بما اذا كان من نوع واحد كمنع حكم الاصل ومنع انه
معلل بذلك الوصف فان تعليله به يشعر بتسليمه اذ يفيد الامتناع تسليم الاول فيتعين الاخير سؤالا

في الفرع او بيان مانع بالرفع عطفا على ابدا او في الفرع عن الحكم
وبيان ابتنائه اي المانع صح صح

فيما بعده دون الاول فيضيع الاول والمختار جوازه اي جمع المترتبة كما ذهب اليه ابو اسحاق الاسفراينى
لان التسليم للمتقدم فرضي اي لو سلم الاول ورد الثاني فلا يلزم تسليمه في نفس الامر ومرتّج اي
حين اختير جوازه الواجب على المعترض ترتيبها اي المترتبة طبعا والا اي وان لم يرتبها الى الحكم وعكس
بعد ذلك الترتيب فمنع اي فحاصله منع بعد التسليم اذ قول المعترض لا نسلم ان الحكم معلل بكذا يتضمن
تسليمه اي الحكم فقوله بعد ذلك يمنع ثبوت الحكم رجوع عن تسليمه لا يسمع لانه انكار بعد
الاقرار والمراد من الترتيب الواجب على المعترض ان يورد المترتبة على وجه لا يلزم عليه المنع بعد التسليم
فيمنع ثبوت الحكم اولا ثم يمنع كونه معللا بكذا فيكون تسليما بعد المنع على طريق التنزل ولما بين
وجوب الترتيب على هذا الوجه في جمع المترتبة على المذهب المختار ظهر ان من حكم ان القادحين
على الترتيب الطبيعي المفيد ما منع على عكس ما هو الواجب فاشار اليه بقوله فيبطل ما يلزم في
الاكثرين وجوبها بيان لما اي من لزوم جمع الاعتراضات المترتبة طبعا حال كونها مترتبة
وانما حكم بلزوم ذلك لانهم قد منعوا جمعها على الترتيب الطبيعي فتعين ذكرها غير مترتبة
لا يقال لا يستلزم منع ذكرها مرتبة ذكرها غير مترتبة لجواز ان لا يذكرها اصلا لان جواز
ذكرها اتفاقي والبيان مشار بقوله والا فالاتفاق على جواز التعدد اذ الكلام في التعدد من نوع واحد
وانما حكم ببطلان اللازم المذكور لان المنع بعد التسليم اذ الكلام فيها منع بعد التسليم افهم ولا مخلص
لهم اي للاكثرين عن هذا الابطال الا بادعاء ان منع العلية فرض وجود الحكم يعني ان تسليم حكم الاصل
نفس الامر لا يلزم من منع علية الوصف علم ان مراده من التسليم الذي يتضمنه منع العلية انما
هو بحسب الفرض وحينئذ يلزم شمول منع المترتبة وما قيل على ما ذكره المحقق التفتازاني في كل من
الخمسة والعشرين اعتراضا الواردة على القياس التي سبق ذكرها جنس يندرج تحته نوع على ما
هو من اصطلاح بعض الاصوليين بعكس ما هو المشهور من اندراج النوع تحت الجنس غلط لانه يبطل
حكاية الاتفاق على جواز جمع المتعدد من جنس اذ لا يتصور التعدد مثلا من منع وجود العلة وهو
اي منع احدها اي احد الخمسة والعشرين فاذا كان النوع المذكور جنسا فيمنع وجودها
في قياس واحد لا يمكن منع وجودها ثانيا فلا يتصور التعدد من هذا الجنس وهذا انما يرد
على القائل المذكور اذا حمل لفظ الجنس في المحكي على المعنى الذي اختاره فجعله في خمسة وعشرين واما اذا
حمله على المعنى الذي عبر عنه بالنوع فلا يرد عليه ان اختياره على وجه لا يلائم كلام القوم ضروري من
الجانب وايضا كلامهم اي الاصوليين في ذكر المثال اي امثلة المذكورات وذكر الاجناس للاعتراضات
خلافه اي خلاف ما ذكره هذا القائل من ان منع يندرج تحته منع حكم الاصل ومنع وجود العلة
ومنع عليته ومنع وجودها في الفرع والمعارضة نوع يندرج فيها المعارضة في الاصل في
وجود الوصف ومنع عليته في الفرع وغيرها وكل واحد من اقسام المنع والمعارضة جنس اذ
الغرض ان الجنس هو النوع المنطقي بهذا الاصطلاح فالنقض جنس تحته نوع كما نقل الـ

عن الحكم ولا يخفى عليك انه يرجع عليهم ما اورده على القائل المذكور فالمطلوب ان يكون ذكرهم للاجناس
على وجه لا يكون كل واحد من الخمسة والعشرين جنسا حتى يتحقق الخلاف ثم اخذ في بيان الترتيب
الطبيعي بقوله فيقدم المتعلق بالاصل من الاعتراض فيقدم منع حكم الاصل لانه نظر فيه تفصيلا
كذا ذكره الشارح والوجه ان يقال المنع طلب الدليل من المستدل وهو الذي يبادر اليه الذهن
بخلاف اقامة الدليل على خلافه ثم المتعلق بالعلة لانه نظر فيما هو متفرع عن حكم الاصل فيقدم
منع وجود العلة في الاصل ثم المطالبة بتاثيرها الى غير ذلك ثم المتعلق بالفرع لابتنائه على العلة
وتقديم النقض على معارضة الاصل عند من جعلها اي معارضة الاصل وقد مر بيانه اذ هي اي معارضة
الاصل لابطال استقلالها اي العلة بالتاثير والنقض لابطال اصلها ومنع وجود العلة في الاصل قبل جميعها
اي قبل منع عليتها والقلب قبل المعارضة الخالصة وقد مر تفسيرها لانه اي القلب معارضة بدليل
المستدل بخلاف الخالصة فيذكر القلب اولا ثم يقال ولو سلم اي دليل المستدل يفيد مطلوبه فعندنا
دليل ينفيه اي مطلوبه في الجدل بالحق ما امر به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ونقله الصحابة
والسلف لما يلزم من انكار الباطل واستنقاذ الهالك من ضلاله فيشترط ان يكون المقصود
منه اظهار الصواب قال ابن الجوزي نور الله مرقده لسعاني وانما الجدل قيل الله اعلم بما تعملون هذا ادب
حسن علمه الله تعالى ليرد وابه من جادل تعنتا ولا يجيبوه عن ابي امامة مرفوعا ما ضل قوم بعد هدى
كانوا عليه الا اوتوا الجدل ثم تلا ما ضربوه لك الا جدلا صححه الترمذي وعنه مرفوعا من ترك المراء
وهو مبطل بني له بيت في ربض الجنة ومن تركه وهو محق بني له في وسطها حسنه الترمذي والمراء استخراج
غضب المجادل من مرية الناقة اذا استخرجت لبنها خاتمة للمقالة الثانية الاتفاق على كون
الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس من ادلة شرعية للاحكام عند معتبري القياس وهم الجمهور
منهم الائمة الاربعة واختلف في كون امور اخرى ادلة شرعية منها الاستدلال بالعدم نفاه الحنفية
وقد سبق الكلام فيه في المرصد الثاني من شروط العلة نفيا لما اطلقه عنهم الا العدم علة مستخرة على
تحقيق من الحكم هناك واثبته الا من عداهم على تفصيل بين ان يكون عدما مطلقا او مضافا وبين ان
يكون المعلل به عدميا او وجوديا فانه يصح النص المطلوب لا قابل بان التعليل بالنفي احدى الحجج انتهى
انتهى وانما هو نفي الحكم الشرعي لنفي المدرك الشرعي وغيره ما فيه والمصالح المرسلة وهي التي
لا يشهد لها اصل بالاعتبار في الشرع ولا بالالغاء وان كانت على سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول
اثبتها مالك والشافعي في قوله القديم ونفاها الحنفية وبعض من اكابر الشافعية ومتاخرو الحنابلة
لعدم ما يشهد لها بالاعتبار ولعدم اصل القياس فيها كما يعرف مما تقدم في المرصد الاول من فصل
العلة والصحابة رضي الله عنهم عملوا امورا لمطلق المصلحة بلا تقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولا نص
فيه من ابي بكر لعمر رضي الله عنهما وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر
رضي الله عنه والاوقاف بازاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة في المسجد عند ضيقه فعله عثمان

رضي الله عنه وكذا الخطبة والاذان في الجمعة بالسوق وهو الاذان الاول فعله عثمان رضي الله عنه ثم نقله هشام
الى المسجد **وتعارض الاشباه** اي في الحكم الاصلي في الشارع فيه لتعارض اصلين فيه كما في الحاقه بكل منهما
كقوله في المرافق لا يجب غسلها في الوضوء لانها **غايه** لغسل اليد والغايه قسمان **دخل** قسم منها
في المغيا كقوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى **وخرج** قسم منها كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل **فلا يدخل** المرفق **بالشك** في وجوب الغسل **ودفع** كونه دليلا **بانه اثبات حكم شرعي بالجهل واجيب**
بان المراد لنزاع اي عدم دخول المرافق في الغسل **فيبقى** عدمه مستمرا **الى ثبوت موجبه** اي الدخول **وانما**
بالاجتهاد في حق المرافق انما هو **التعارض** وتعرف الجواب عن هذا في ما سبق في مسئلة الى من حروف
الجر **ومنها** اي من الامور المذكورة **الاستدلال** وهو في اللغة طلب الدليل وفي العرف اقامته والمراد به
هاهنا **قيل ما ليس باحد** الادلة **الاربعة فيخرج** من هذا التعريف **قياس الدلالة** وهو على ما سبق ما لا يذكر فيه
عين العلة بل وصف ملازم لها كالنبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة **وما في معنى الاصل في تنقيح المناط**
عطف بيان للموصول وهو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق كقياس البول في اناء وصبه في الماء الدائم
على البول فيه المنهي عنه في الخبر الصحيح لعدم الفرق **بينهما** فيما يقصد بالمنع كالخروج قياس العلة المصرح
فيه بالعلة كتحريم النبيذ كالخمر للاسكار لانه داخل في الاربعة فان القياس المطلق يتم الكل **وقيل يخص**
المنفي **بقياس العلة** فان المتبادر من القياس المعدود من الاربعة **فيه خلافة** اي فعلى هذا يدخل
قياس الدلالة وما في معنى الاصل في الاستدلال **واختلف انواعه** اي الاستدلال الثلاثة على ما صرح به ابن الحاجب
شرع من قبلنا والاستصحاب والتلازم اي التلازم **المفاد بالاستثنائي والاقتراني بضربيهما** الحادّ والمجرّد وبيان
الجامع والمجرد او المعني الملحوظ باعتبار جميع صورهما وذلك لان حاصل الاول الحكم بلزوم شيء لشيء ثم الحكم
بوجود الملزوم فينتج وجود اللازم او الحكم بانتفاء اللازم فينتج انتفاء الملزوم ومرجع ضربي الاقتراني
الى الشكل الاول وحاصله لزوم محمول النتيجة للاول لموضوعها فيثبت محمولها لموضوعها بالضرورة فظهر
ان مفاد الكل التلازم المفيد للمطلوب **وقيل زيادة ضرب** للاستثنائي على ما انتبه اللزوم حاصل في صورة
تساوي المقدم والتالي كان كان هذا واجبا فتاركه يستحق العقاب لكنه ليس بواجب فتاركه لا يستحق العقاب
فان المفروض مساواة الاستحقاق والوجوب فانتفاء احد المتساويين يستلزم انتفاء الاخر وكذا كان هذا واجبا
فتاركه يستحق العقاب لكنه واجب فتاركه يستحق العقاب لكن تاركه لا يستحق العقاب فليس بواجب وانما اعتبرها
ضربا واحدا لانضباط الكل امر وهو واحد وهو التساوي **وكذا زيادة ضرب في الاقتراني** وهو المركب من كلية
صغرى سالبه وكبرى موجبه مساوية الطرفين كلا شيء من الانسان بصهال وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان
بفرس **الا انه** اي التلازم المذكور **هنا** اي في هذا المقام محمول **على خصوص** من مطلق التلازم **هو ثبوت**
احد حكمي العلة بالاخر فلا زمهما اي موجبها وهما الحكمان انما يكون **بلا تعيين علة** توجبهما والا اي وان
لم يكن كذا بل بتعيين علة جامعة **فقياس** اي فاثباته بها قياس **ويكون التلازم بين ثبوتين** بينهما المراد
بالانعكاس كما اذا تساوى المقدم والتالي او اطراد من طرف واحد من غير انعكاس كما اذا كان التالي اعم من

المقدم **كمن صح طلاقه صح ظهاره وعكسه** اي ثبوت التلازم بينهما يكون **بالاطراد** الشرعي بان يتبع وجود
كل من صح طلاقه صح ظهاره فعلم ان المراد بالتلازم مطلق اللزوم سواء كان من الجانبين او من جانب
واحد ويراد الثابت هنا في نفي الاطراد وكل من صح ظهارة صح طلاقه وعلى هذا لا يبقى لقوله
وبقوى بتقديره بينهما **بالانعكاس** معنى لان الموجبتين الكليتين ما صدقهما المساواة وبعضا المتساويين
متساويان وهو مخصوص بقوله كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وكل شخص لا يصح ظهاره لا يصح طلاقه
في نفي الانعكاس وقوله وحاصله التمسك بالدوران يعني حاصل التلازم بين صحة الطلاق
وصحة الظهار عدم الانفكاك بينهما وجودا او عدما والعجب انه فسر الاطراد والانعكاس اولا باللزوم
من الجانبين حيث قال ولا بد فيه اما من الاطراد والانعكاس من الطرفين فيما يكون التالي فيه مساويا
للمقدم او طرد الانعكاس من طرف واحد فيما يكون التالي اعم من المقدم انتهى والقهريه قولتعته الجمع
التلازم سواء سمعا الاطراد والانعكاس كلاهما بالنظر الى ثبوتين وحاصله كل من صح طلاقه صح ظهاره
وكل من صح ظهاره صح طلاقه وهذا يستلزم ما فسره بالانعكاس ثانيا من اعتبار التلازم بين نفيين
الثبوتين **ويقرر** ثبوت التلازم بينهما اذا كانا اثرين لمؤثر الاستدلال **بثبوت احد الاثرين فيلزم**
ان يثبت الاثر **الاخر للزوم** وجود **المؤثر** ثبوت احد الاثرين وعند وجود المؤثر يلزم وجود الاثر
الاخر بالضرورة **ويقرر ايضا بمعناه** اي بعين ما ذكره هو الاستدلال بثبوت احد الاثرين على ثبوت
الاخر **كمن صح الخ** للطلاق والظهار **اثر الواحد** كالاهلية لهما فاذا ثبت صحة الطلاق ثبتت الاهلية
لها ثبوت صحة الظهار **ومتى عين المؤثر خرج** عن الاستدلال **الى قياس العلة** ويكون التلازم **بين**
نفيين وفي الشرح العضدي التلازم اربعة لانه اما يكون بين حكمين والحكم اما اثبات او نفي فالاقسام
اربعة اما بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي ونفي وثبوت ومحل الحكم ان لم يكونا متلازمين ولا
متنافيين كالاسود والمساوي لم يجز فيه شيء من الاربعة والتلازم اما ان يكون طردا وعكسا اي من الطرفين
او طردا لا عكسا اي من طرف واحد والتنافي لا بد ان يكون من الطرفين او طردا لا عكسا اي من طرف واحد
لكنه اما ان يكون طردا وعكسا اي اثباتا ونفيا واما طردا فقط اي اثباتا واما عكسا فقط اي نفيا فهذه
خمسة اقسام انتهى وفسر المحقق التفتازاني هذه الاقسام الثلاثة للتنافي بالانفصال الحقيقي ومنع
الجمع ومنع الخلو وقد حمل الشارح قول المصنف **ولا بد من كون الطرفين طردا وعكسا او احدهما** على هذه الثلاثة
وجعل تقدير الكلام ولا بد من كون التنافي بين الطرفين طردا وعكسا اي اثباتا ونفيا كما هو المنفصلة
الحقيقية او طردا فقط كما هو مانعة الجمع او عكسا فقط كما هو مانعة الخلو ولا يخفى ما فيه لعدم ذكر
التنافي في هذا السياق وتقديره بعيد فالوجه ان يقال المعنى انه لا بد من كون نظر في التلازم الواقع
بين النفيين مطردا ومنعكسا او احدهما بمعنى كونهما مطردا فقط وعلى هذا كان ينبغي ان يقال ولا بد من
كونهما اي النفيين طردا الخ لان طرفي التلازم عبارة عنهما وكانه قصد التعميم على وجه يشمل النفيين
والثبوتين اللذين هما متعلقا النفيين اذ الانعكاس يقتضي التلازم بينهما ايضا على ما مر **لا يصح**

المقدم

التيمم بلا نية فلا يصح الوضوء بلا نية خبر مبتدا محذوف اي مثاله لا يصح الخ وهو اي ثبوت التلازم بين
النفيين ايضا بالاطراد كما انه بين الثبوتين كذلك ويقوي اللزوم الحاصل بالاطراد بالانعكاس
على طبق ما سبق قال الشارح ما حاصله ان الانعكاس في هذا المثال ان كل تيمم يصح بالنية وكل
وضوء يصح بالنية وهذا عند الشافعية وعند الحنفية فالتلازم طردا وعكسا في احد الطرفين
فقط وهو التيمم بخلاف الوضوء فانه لا يصح عندهم كل وضوء بالنية انتهى ويفهم منه انه يعتبر الاطراد
والانعكاس في كل من طرفي التلازم وهذا احط اي بل الانعكاس فيه لزوم عدم صحة التيمم بغير نية
لعدم صحة الوضوء بغير نية كعكسه ويقرر ثبوت التلازم بين النفيين اذا كان الاثرين لمؤثر بانتفا
احد الاثرين فالاخر اي فيلزم انتفا الاثر الاخر لانتفا المؤثر لان ثبوتهما اثر الواحد وليس فيه ركون
التواب اشتراط النية اثري العبادة او بموجبه اي موجب التلازم بين النفيين اعني عدم صحة
التيمم بلا نية وعدم صحة الوضوء بلا نية على مذهب الحنفي لعدم اشتراط صحة الوضوء بالنية
عندهم وعدم لزوم الثواب لصحته بخلاف صحة التيمم فانه يشترط صحته بالنية ويلزمه الثواب
بالعبادة ويكون التلازم بين نفي ملزوم للثبوت وبين الثبوت اللازم له حذفه لانسياق
الذهن اليه وعكسه اي وبين ثبوت ملزوم للنفي ونفي لازم له مثال الثاني مباح فليس بحرام
فان كون الشي مباحا يلزمه نفي الحرمة فبينهما تلازم بمعنى ان نفي الحرمة لازم للاباحة من
غير ان تكون الاباحة لازمة لنفي الحرمة لتحقق هذا النفي في ضمن الوجوب ومثال الاول ليس جائزا
فحرام فان كون الشي منفي الجواز يلزمه الحرمة وكذلك عكسه فالتلازم هاهنا من الطرفين
ويقرران اي هذان التلازمان باثبات التنافي بينهما اي بين الثبوت والنفي لا بين الثبوت
والنفي كما يوهمه ظاهر العبارة لعدم التنافي بين الاباحة ونفي الحرمة مثلا بل فيهما لازم للاباحة
او باثبات التنافي بين لوازمهما اي لوازم الثبوت والنفي كالتنافي اللازم للحرام وعدمه
اللازم للمباح والجائز فان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات ويرد عليه اي على الاقسام
الاربعة من الاعتراضات منع اللزوم كالحنفي اي كمنعه في الاولين التلازم بين الظهار والطلاق
وبين نفي صحة التيمم بغير نية وصحة الوضوء بغيرها وقد مر بيانه ومنع ثبوت الملزوم وكذا يرد
عليها ما لا يختص بالعلة من الاسئلة الواردة على القياس لانه لم يتعين العلة في التلازم وما
يتعين لم يرد عليه شي ويختص التلازم بسؤال لا يرد على القياس وهو منع تحقق الملازمة في
مثل تقطع الايدي بيد اي بقطع يد واحدة كقتل الجماعة بواحد اي بقتل واحد للكل
اي القصاص المذكور لثبوت الدية على الكل متعلق بما لثبوت لتضمنه معنى الوجوب في الاصل
ظرف للملازمة اي النفس تسمية للاصل لانهما اي القصاص والدية اثران فيها اي في النفس يترتبان على
الجناية ويوجد احدهما اي احد الامرين وهو الدية في الفرع اي اليد والاخر اي فيثبت الاثر الاخر وهو
القصاص فيه ايضا لان علتهما اي علة الاثرين المذكورين في الاصل ان كانت واحده نظام سوى

وهما
القصاص على الكل في الفرع لان وجود الاثر وهو الدية فيه يستلزم وجود العلة المؤثرة وعند وجودها
يثبت اثرها الاخر او كانت متعددة فتلازمهما اي الاثرين وهو الدية في الفرع يستلزم وجود علته
ووجود علته يستلزم علة الاثر الاخر للتلازم بينهما في الاصل الاثر لتلازمهما وهو القصاص في الفرع ايضا
فيثبت علته فيمنع السوال المختص بمثل هذا المثال وهو يجوز كونه اي كون الاثر وهو وجوب الدية
على الكل بعلة في الفرع اي اليد يقتضي وجوب الدية على الكل ولا يقتضي قطع الايدي باليد
ولا هي ملازمة مقتضية اي مقتضي قطع الايدي باليد وفي الاصل اي النفس باخرى اي بعلة
اخرى غير علته في الفرع تقتضيهما اي القصاص ووجوب الدية صفة لعلة اخرى وهذا يحتمل
وجهين ان يكون علة القصاص بعينها علة الدية والثاني ان يكون علة القصاص غير علة الدية
لكن بينهما تلازم وانا دفعه او بعلة اخرى لا تلازم مقتضي قتل الكل وجها احدهما لاتحاد فيه ولا
تلازم ويرجح المعترض ثبوته في الفرع بعلة اخرى باتساع مدارك الاحكام يعني على هذا التقدير
يلزم الاتساع في الادلة التي يدرك بها الاحكام فان تعدد العلة تعدد الدليل وهو اي اتساع مدارك
الاحكام اكثر فائدة وجوابه اي جواب هذا السوال ان يقال الاصل عدم علة اخرى ويرجح الاتحاد
اي اتحاد العلة في الحكم الواحد بالنوع على تعددها بانها اي العلة المتحدة منعكسة متحققة
في جميع صور الحكم والمنعكسة علة بالاتفاق بخلاف غيرها والمتفق عليها ارجح فاذ دفعه اي
المعترض الجواب المذكور بانه معارض بان الاصل انتفاء علة الاصل في الفرع قال المستدل
تعارض الاصلان فتساقطا غير انه اي قول المنفي تاولي من القاصرة وعلى تقدير اتحاد العلة في
الاصل والفرع يكون متعدية وعلى تقدير التعدد قاصرة وفيه انه على تقدير التعدد لا يلزم كونها
قاصرة لجواز ان تعديها الى غير محل النزاع فتامل قال الامدي ومنه اي من الاستدلال وجد السبب
فيثبت الحكم فالمراد ما يترتب على وجوده الحكم ووجد المانع وفقد الشرط فينعدم الحكم ونفي
الحكم لانتفاء مدركه وهو المراد بالتعليل بالعدم واتفق الحنفية وكثير من الاصوليين على نفيه
اي نفي الاستدلال بهذه الامور الاربعة اذ هو دعوى الدليل فهو بمثابة وجد دليل الحكم
فيوجد فانه لا يسمع ما لم يعين ذلك الدليل فالدليل وجود المعين منها اي من الامور المذكورة
من المقتضي والمانع وفقد الشرط واجيب بانه اي المذكور من قوله وجد الحكم الخ دليل لا دعوى دليل
اذا سلم الثبت المطلوب بعض مقدماته نظرية وهي الصغرى والمختار انه لم يثبت ذلك اي وجود
السبب او المانع او فقد الشرط باحدها قال الشارح وهو سهو والصواب بغيرها يعني بدل باحدها
وهنا غلط ظاهر منه لعله وقع فيه لما راى في الشرح العضدي وحاشية المحقق التفتازاني عليه من
لفظ بغيرها متعلقا بالثبوت حيث قال وقيل استدلال ان ثبت وجود السبب الخ بغير الثلاثة
ولم يفرق بين كونه متعلق الثبوت وبين الثبوت اذ افيد بغيرها يكون حاصل الثبوت بها فهو
المقصود فسبحان من جعل الارنب على الاسد فاستدلال والا اي وان لم يكن كذلك فثبت باحدها اي فهو

اي النفس لتلازمهما اي العلتين فوجود احد الاثرين وهو الدية في
الفرع يستلزم وجود علته ووجود علته يستلزم علة الاثر
الاخر للتلازم بينهما فيثبت الاثر الاخر صح صح

ثابت باحدها من النص والاجماع والقياس لا بالاستدلال وعلى هذا التفصيل يرد الاستدلال مطلقا
الى احدها بمعنى يرد شرعا اذ ثبوت ذلك التلازم المفضي به احد انواع الاستدلال لا بد فيه
اي في ذلك الثبوت شرعا فيه للثبوت اي ثبوتا شرعيا منه اي من احدها والا اي وان لم يكن ثبوته
شرعا باحدها فليس ذلك الحكم الثابت به حكما شرعيا فالحاصل انه اي الاستدلال المذكور كيفية
استدلال باحد الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا دليل اخر غير الاربعة وتقدم بحث
شرع من قبلنا قبل فصل التعارض بمسائله و يرد الى الكتاب لانه
نقص علينا من غير انكار والسنة لمثل ما ذكرنا وقول الصحابي على ما عرف فيه من التفصيل ويرده
اي قول الصحابي الى السنة على ما مر في المسئلة التي تليها فصل التعارض ويرد الاستصحاب الى ما به
ثبت الاصل المحكوم باستمراره فيه اي الاستصحاب الحكم الظني ببقاء امر محقق سابقا ولم يظن عدمه
بعد تحققه وهو حجة عند الشافعي وطائفة من الحنفية السمر قند بين منهم ابو منصور الماتريدي
واختاره صاحب الميزان والحنابلة مطلقا اي للاثبات والدفع ونفاه اي كونه حجة كثير من الحنفية
وبعض الشافعية والمتكلمين مطلقا في الاثبات والدفع وابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر
الاسلام قالوا هو حجة للدفع لا للاثبات والوجه ان يقال ليس الاستصحاب حجة اصلا كما قال
الكثير والدفع استمرار عدمه اي عدم ذلك الامر الذي يدعي ظهوره على ما تحقق وجوده الاصلي صفة
للعدم لان موجب الوجود ليس موجب بقائه فان البقاء استمرار الوجود وهو صفته وعلة الموصوف
لا تجب ان يكون علة لصفته فالمراد نفي لزوم الاتحاد بينهما لا لزوم المغايرة فلا يرد انه لم لا يجوز ان
يكون علة الوجود وعلة البقا وهذا القدر كاف في التعليل لان حجية الاستصحاب موقوفة على كون
موجب الوجود موجب البقا لان حاصله ابقاء ما قد تحقق لموجب على ما كان وليس عندنا الا العلم بوجود
الموجب للوجود فيما سبق فلو كان يلزم كون موجب الوجود موجب البقا كان ذلك دليلا على البقا
وحيث لم يلزم لم يكن للبقا دليل ولذا قال فالحكم ببقائه اي الوجود بلا دليل فكذا استمرار
العدم في مقام الدفع لنفي امر طارئ على ما تحقق وجوده انما هو امر مبني على ظاهر الحال وهو ابقاء
ما كان على ما كان فان العقل اذا تردد في بقاء الشي وزواله ولم يكن عنده ما يدل على الزوال
كان الراجح من الاحتمالين عنده البقا قالوا اي القائلون بحجيته مطلقا الحكم بالبقاء امر ضروري لقضاء
العقلاء اي لصدور تصرفاتهم باعتباره لولاه لما صدرت عنهم ثم بينها بقوله من ارسال الرسل
والكتب والهدايا من بلد الى بلد الى غير ذلك ولو لا الحكم الظني ببقاء المرسل اليه مثلا لكان ذلك
سفها ومنهم اي من القائلين بحجيته مطلقا من استبعده اي كونه بالضرورة في محل النزاع لانه
لو كان ضروريا لما نازع فيه جم غفير من العلماء فعدلوا الى انه لو لم يكن حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لعدم
الرفع اي لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل والى الاجماع ايضا عليه اي على الاستصحاب على ما
يظهر اعتباره في فروع المذاهب كما في تحريم بقاء الوضوء والحدث والزوجية والملك والنكاح

شرع من قبلنا

في طريان الضد واجيب عن الاول بمنع الملازمة لجوازه اي الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بغيره
اي بدليل اخر غير الاستصحاب كتواتر ايجاب العمل في كل شريعة بها اي بتلك الشريعة لا اصلها
الى ظهور الناسخ وتلك الفروع ليست مبنية على الاستصحاب بل لان الاسباب توجب احكاما من الوضوء
والحدث والزوجية والملك وغير ذلك ممتدة الى ظهور الناقض وكان الشارع قال
اوجبت العمل بموجب هذه الشرائع مستمرا الى ان يظهر الناسخ واثبت بهذه الاسباب احكاما
ثابتة مستمرة الى ظهور نواقضها شرعا فبقي حد انتهائها ايضا منصوص عليه كاصل ثبوتها
فلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب واعلم ان مدار الخلاف في كون الاستصحاب حجة او لا على ان سبق
الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء او لا فقالوا اي الشافعية ومن وافقهم نعم فليس
الحكم به اي بالاستصحاب حكما بلا دليل وقال الحنفية لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها المطلوب
وهي اي الجهة المستلزمة له منتفية فتفرع على الخلاف بين الحنفية والشافعية فرث
المفقود من مات ممن يرثه في غيبته عنده اي الشافعي باستصحاب حياته الموجبة استحقاقه
ولا يورث لانه اي عدم الارث دفع لاستحقاق الارث فيثبت بالاستصحاب وعلى ما حققنا
من انه ليس بحجة اصلا وان الدفع استمرار عدمه الاصلي واليه اشار بقوله عدمه اي الارث
اصلي لعدم ثبوت سببه اي الارث اذ لم يثبت حياته اي المفقود ولا صلح على الانكار اي لا
صحة له مع انكار المدعى عليه عند الشافعي لان تاثير الاستصحاب براءة الذمة يعني ان فائدة
الصلح حصول براءة ذمة المدعى عليه بسببه وهي حاصلة بدون الصلح ولا شك ان براءة الذمة
هي الاصل فالاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان على ما كان يثبتها فلا يترتب على هذا الصلح فائدة
ولا صحة للعقود بدون الفائدة فلا صلح على الانكار وهذا الاستصحاب حجة للمدعى عليه
على المدعي لاثبات براءة ذمة المدعى عليه عند من يحتج به في الاثبات كاليمين اي كما ان اليمين لاثبات
براءة الذمة وصح الصلح على الانكار عندهم اي الحنفية لان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا
يثبت براءة ذمة المدعى عليه بالاستصحاب ولم تجب البينة على الشفيع على اثبات ملك المشفوع به
لانكار المشتري المشفوع به الملك للشفيع عند الشافعي لانه متمسك بالاصل فان اليد دليل الملك
في الظاهر والتمسك بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده ووجبت البينة المذكورة
عندهم اي الحنفية لان التمسك بالاصل لا يصلح حجة للالزام الى غير ذلك من الخلافيات وقد فرغ
من المبادي والادلة السمعية وشرع في مباحث الاجتهاد فقال المقالة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه
من التقليد والافتاء هو اي الاجتهاد لغة بذل الطاقة اي استفراغ القوة بحيث يحس بالعجز
عن المزيد في تحصيل ذي كلفة اي مشقة يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل النواة
واصطلاحا ذلك اي بذل الطاقة من الفقيه وقد مر تفسيره في اوائل الكتاب في تحصيل حكم شرعي
ظني فبذلها من غيره كالعامي خارج عن الاجتهاد وخرج ايضا طاقة الفقيه في غير حكم كالعقا

لاستحقاقه الارث لا عندهم اي الحنفية لان الارث من باب الاثبات و
بالاستصحاب لا توجب استحقاقه ولا حيه صح صح

مثلا وبذله طاقته في حكم غير شرعي من حسي او عقلي وانما قال ظني لان القطعي لا اجتهاد فيه وسيأتي الكلام عليه وفي قولهم اشعار بان استغراق الاحكام ليس بشرط في تحقق حقيقة الاجتهاد كما لا يلزم احاطة المجتهد بجميع الاحكام ومداركها بالفعل لان ذلك خارج عن طوق البشر ونفي الحاجة الى قيد الفقيه كما ذكره التفتازاني للتلازم بينه اي بين الفقيه وبين الاجتهاد فانه لا يصير فقيها الا به ولهذا لم يذكره الغزالي والآمدي سيما ان المذكور في التعريف انما هو بذل الطاقة لا الاجتهاد وكيف يذكر الاجتهاد في تعريف نفسه وكان الم اخصر عن هذا ويتصور بذل الطاقة من غيره اي الفقيه في طلب حكم شرعي ولا يبعد ان يقال بذل الوسع لا يتحقق الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه استنباط ذلك الحكم وعند ذلك يصير مجتهدا فيه فتأمل وشيوع اطلاق الفقيه لغيره اي المجتهد ممن يحفظ الفروع انما هو في عرف اصطلاح الاصول ثم هو اي هذا التعريف ليس تعريفا للاجتهاد مطلقا بل هو تعريف لنوع من الاجتهاد وهو الاجتهاد في الحكم الشرعي العملي الظني لان ما يقع من بذل الوسع في العقليات من الاحكام الشرعية الاعتقادية اجتهاد عند الاصوليين غير ان المصيب فيها من المخالفين واحد باتفاق المصوبة والمخطئة والمخطئ اثم والاحسن تعميمه اي التعريف بحيث يعم العمليات والاعتقاديات ظنية كانت او قطعية بحذف قيد ظني من التعريف ثم ينقسم الاجتهاد من حيث الحكم الذي يتعلق به الى اجتهاد واجب عينا على المجتهد المسئول عن حكم حادثة اذا خاف اي المجتهد فوت الحادثة حكم حادثة الحادثة على غير الوجه اي المجتهد على غير الوجه اي فوت اداء ما وجب على المستفتي في تلك الحادثة على غير الوجه الشرعي حال عن الحادثة اي وقوعها على خلاف الشرع فانه يتعين على المسئول للاجتهاد فيها فورا لان السائل المستفتي الى مجتهد اخر يوجب فوتها وفي حق نفسه اذا نزلت الحادثة به معطوف على قوله على المسئول اي والى واجب وجوبا عينيا في حق نفسه فكلمة في تعليلية مع انتفاء فوت الحادثة يجب الاجتهاد عليه فورا والاولى التراخي وكفاية معطوف على عينا اي والى الاجتهاد واجب كفاية على المسئول في حق غيره لو لم يخف فوت الحادثة على غير الوجه وثم غيره من المجتهدين فيتصور الوجوب على جميعهم حتى لو امسكوا مع اقتدارهم على الجواب اثموا والبه اشار بقوله لو فيأثمون بتركه اي الاجتهاد حيث لا عذر لهم ويسقط الوجوب عن الكل بفتوى احدهم فلو هذا اي على سقوط الوجوب بفتوى احدهم لو ان مجتهدا ظن خطأ المفتي فيما اجاب به لا يجب على من ظنه اي الجواب خطأ الاجتهاد فيه لسقوط الوجوب بذلك الاجتهاد المظنون كونه خطأ واذا كان في قضية شهود يحصل الغرض ببعضهم ذكروا ان تحمل الشهادة اذا طلب الاداء من البعض فيحتاج الى بيان الفرق وقيل لعله ان الفتوى تحتاج الى تأمل وتكرر والشهود يتأتى كثيرا بخلاف الشهادة وفيه ما فيه وكذا الحكم تردد بين قاضيين اي اذا دفعت قضيته اليهما وجب الحكم وفصل الخصومة عليهما كفاية اي ان تكافأتا وان حكم احدهما سقط عنهما فالمشبه الحكم المتردد بين القاضيين

والمشبه به المشار اليه بقوله كذا الاستفتاء المتردد بين المجتهدين ومن ثم كون القاضيين في هذا المحل مجتهدين مشتركين في النظر في الحكم المذكور وجعل وجه الشبه وجوب الاجتهاد عليهما كفاية فقد ارتكب تكلفا مع انه لا يستقيم في القضاء والحكم مدخل اي الحكم بشرطه المعتبر شرعا سقط الوجوب عنهما ومندوب معطوف على واجب وهو ما يقع فيهما اي قبل وجوبه عينا ووجوبه كفاية لما ذكر او قبل السؤال او نزول الحادثة به ليكون حاضرا عنده فينفعه عند الحاجة ومناسب الوجه الثاني قوله ومع سؤال تقع من غير نزول الحادثة والى حرام وهو الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص كتاب او سنة او اجماع وشرط مطلقه اي الاجتهاد في حق المجتهد بعد صحة ايمانه بما يجب ان يؤمن به اجمالا او تفصيلا معرفة محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتن من شخص الكتاب والسنة فقد سبق ان الكتاب مفهوم كلي صادق على اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر والسنة كذلك وهي قوله صلى الله عليه وسلم وصحبه وفعله وتقريره وشخص كل واحد منهما ما صدق عليه وكلمة من بيانية للمعنى المطلق وكانه ماخوذ من المتون المصنفة في العلوم المبينة بالشروح والحواشي الماخوذة من المتن بمعنى الظهر فانظرها التي اصطلحوا الالقاب الاصطلاحية الالفاظ المصطلحة للاصوليين وانما سميت القابها لانها دالة على مسمياتها على وجه تشعر بمعاني مقصودة للاصولي من تلك المسميات تشبيها لها بالالقاب التي هي نوع من الاعلام دالة على مدح او ذم ولا شك ان تلك الالقاب مفهومات كلية وتلك المفهومات افراد هي جزئياتها ولتلك الجزئيات محال هي الآيات والتراكيب المعينة المشتملة عليها فمعرفة المحال المذكورة من شخص الكتاب والسنة شرط في مطلق الاجتهاد ويحتمل ان تكون من تبعيضية فان المحال المذكورة بعض من شخص الكتاب والسنة ويبعد الاول ثم لم يذكر فيما بعد من المتن في الظهور كالظاهر والعام والخفا كالخفي والمجمل بحانام اللغة منشا لسنعملا فان ذلك في الظهور لم يتعلقا وكيف جمع بين الظاهر والعام وكيف الخفي بالذكر وقد ذكر في المبادئ اللغوية للمفرد انقسامات باعتبار ذاته ودلالته ومقايسته لمفرد اخر وبعد دلالته واستعماله والطلاقة وتقسيمه هو محل الظاهر والنص والمفسر والمؤول والمحكم من تقسيمه باعتبار ظهور الدلالة وخفيها والمشكل والمجمل والمتشابه من تقسيمه باعتبار خفائها ثم محل العام والخاص من تقسيمه باعتبار الوضع له وذلك اما قسمه في الظهور فمتعلق بتلك الاصطلاحية فكانه قال الالفاظ المصطلحة في جانب الظهور وفي جانب الخفا وبعض لما تقدمه والمال ولصدور لم يرد بالظهور ما هو مصطلح الاصول حتى يستشكل بجمع العام مع الظاهر بل المعنى اللغوي ولا شك ان كل واحد من الاقسام المذكورة في كل واحد من التقسيمات المذكورة لا يخلو من ان يكون ظاهرا بحسب الفهم او خفيا بل ذكر العام مع الظاهر اشعار بانه لم يرد بالظهور ما هو المصطلح واما الاكتفاء فلانه ليس بصدد تفصيل الاقسام وانما ذكر ما ذكره على سبيل التمثيل متعلق بمنشأ واستعمالا تمييز ان يرى نسبة الاقسام الى اللغة فان اللغة وهي اللفظ الموضوع تارة ينقسم باعتبار وضعه فالخارج من هذا التقسيم اقسامها منشأ وتارة باعتبار استعمالها فالخارج منه

اقسامها استيعابا وكونها مستلحق بالظهور والخفاء خلافا للظاهر والمراد بمعرفتها ان يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم كما جزم به غير واحد منهم الامام الرازي ثم قيل هي من الكتاب خمسمائة اية مشى
عليه الغزالي وابن العربي ومن السنة خمسمائة حديث وقيل ثلاثة الاف ومن احمد الف ومائة الف وحمل على
الاحتياط والتغليظ في الفتيا وقال الشيخ ابو بكر الرازي لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك
الباب اذ لا يمكن الاحاطة وقد اجتهد عمر وغيره من الصحابة في مسائل كثيرة لم يستحضروا فيها النصوص
حتى رويت لهم فرجعوا اليها واما في القران فقيل يتوقف على معرفة الجميع لان المجتهد متفاوتون في استنباط
الاحكام من الايات باختلاف القرائح والاذهان وما يفتحه الله تعالى على عباده وقيل غالب القران
لا يخلو من ان يستنبط منه حكم شرعي **لا حفظها** معطوف على معرفة المحال اي الشرط معرفتها على الوجه
المذكور لا حفظها عن ظهر القلب وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام من القران ونقل عن كثير من
اهل العلم لزوم حفظ القران لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه ونقل في السنن عن نص
الشافعي **والمسند من المتواتر والضعيف والعدل والمستور والجرح والتعديل** قوله للمسند معطوف
على قوله للمتن يعني وشرطه معرفة محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة في مباحث
السنة للسند اي لا بد له من معرفة المصطلحات المتعلقة بالسند وهو الاخبار عن طريق المتن فيعرفها
اقسام للسند كالمتواتر والضعيف وبعضها اقسام لمتعلق السند وهو الراوي كالعدل والمستور
والجرح والتعديل بان فسرا بالمجروح والمعدل وقالوا والبحث في زماننا عن احوال الرواة مع طول المدة
وكثرة الوسائط كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المعروف صحة مذهبهم في التعديل والجرح
وعدم القاطع بالرفع عطفا على المعرفة وهو الدليل القطعي المتحقق في محل الحكم **و** عدم **النسخ** لما يقصد
استنباط الحكم منه من الكتاب والسنة فلزم من هذا معرفة مواقع الاجماع لان الاجماع دليل قطعي وشرط
الاجتهاد ان لا يكون خلاف ما ادى اليه الاجتهاد مقطوعا به **و** شرط **الخاص** بالجر عطفا على مطلق
منه اي من الاجتهاد معرفة **ما يحتاج اليه** المجتهد بالاجتهاد الخاص اي المتقيد ببعض الاحكام
من جملة **ذلك** المذكور من متن الكتاب والسنة والسند والظرف حال من الضمير الراجع الى الموصول
فيما يقع فيه ذلك الاجتهاد الخاص ظرف للاحتياج **كذا** اي كما ذكرنا من الاقتصار على معرفة ما
يحتاج اليه في الخاص منه وقع **لكثير** من المشايخ في بيان هذا الشرط **بلا حكاية جواز تجزي
الاجتهاد** فعدم حكايتهم ذلك يدل على انه لم يثبت عندهم خلاف في جواز التجزي كانهم لا يعرفونها
فيه اشارة الى ان حكايته امر محقق عن انهم ما يعرفونها والى انه ليس لها اشتهار تام فهو دليل على قوة
القول بجواز التجزي **وعليه** اي على جوازه **فرع** انه يجوز **اجتهاد الفرضي** نسبة الى الفرائض
فان النسبة الى الجمع برده الى الاصل والحاقا اليا **في** علم **الفرائض دون غيره** اي من عجز ان يجتهد في
غير علم الفرائض من العلوم لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد فيها **وقد حكيت** هذه المسئلة وذكر
فيها الجواز وهو قول بعض اصحابنا ومختار الغزالي ونسبه السبكي وغيره الى الاكثر وقال انه الصحيح

وقال ابن دقيق العيد وهو المختار وتبعه الكمال انه الحق **واقصى وطايفة نفيه** اي نفي جواز التجزي
مطلقا في الفرائض وغيرها **لانه** اي المجتهد **وان ظن حصول كل ما يحتاج** اي اليه **لها** اي المسئلة
المجتهد فيها **احتمل عيبة بعضه** اي بعض ما يحتاج اليه **عنه** اي المجتهد صلة الغيبة كلمة ان
وصلية تقدير الكلام احتمل وان ظن ثم ورد هنا التقليد بقوله **وعدا الاحتمال** اي احتمال غيبة بعض
المحتاج اليه في الاجتهاد **كذلك** اي للمجتهد المطلق فانه كان مانعا عن جواز الاجتهاد ههنا كان مانعا
هناك ثم اشار الى الفرق بينهما بقوله **المطلق** اي الاحتمال المذكور **يضعف في حقه** اي المجتهد المطلق
لسعته اي لسعة علمه ودائرة عقله **ويقوى** اي الاحتمال المذكور **في غيره** اي غير المجتهد المطلق
لا وليس البعض لا يبعد في حقه لعدم السعة التامة **وقد يمنع التفاوت** بينهما باعتبار القوة والضعف
بعد كون الاخر الذي ليس بمجتهد مطلقا **قريبا** من رتبة المجتهد المطلق **محصلا** في ما يختص به
جميع ما حصله المطلق ولذا لم نرعي ان من صرف عمره في فن واحد اوسع احاطة فيما يتعلق به ممن
التنقيض **بل المجتهد الخاص مثله** اي المطلق فيه **وسعته** اي المطلق **بجميع لمراد اخرى** لا دخل لها
فيما يجتهد فيه المجتهد الخاص **لا توجب** اي السعة التفاوت في الاحتمال اي فيما يحتاج اليه المطلوب الخاص
فاذا وقع الاجتهاد **في مسئلة صلوتية** اي متعلقة بالصلاة **وفرض** وجود جميع **ما يحتاج
اليه** المجتهد فيها **من الادلة والقواعد** المتعلقة بكيفية استنباطها **فسعة الاخر** اي المطلق **بخصوص
مواد الاحكام البيعية والغصبية شيء اخر** لا دخل في ايجاب التفاوت بين اجتهادي المطلق والخاص
في الصلوة **واما ما قيل** من قبل المثبتين للتجزي **لو شرط** في الخاص ما شرط في المطلق **شرط في
الاجتهاد العلم بكل الماخذ** مما ذكر من الكتاب والسنة **ويلزم** العلم بكل الماخذ **علم كل الاحكام فيمتنع
اللازم** ما بعد الفاء جواب اما وخبر الموصول يعني لا نسلم ان العلم بكل الماخذ يستلزم العلم بكل الا
للتوقف ثبوته على الاجتهاد يعني ان العلم بالاحكام يتوقف بعد حصول العلم بالماخذ على امر اخر وهو الا
غاية الامر انه يحصل بالعلم بالماخذ التمكن من العلم بالاحكام واما حصول العلم بالاحكام بالفعل
فانما يكون بعد الاجتهاد في كل واحد وهو ظاهر **واما العدالة** في المجتهد **فشرط قبول فتواه** لانه لا يقبل
قول الفاسق في الديانات لا شرط صحة الاجتهاد لجواز ان يكون للفاسق قوة الاجتهاد فله ان
يجتهد لنفسه ولا يشترط ايضا الحرية ولا الذكورة ولا علم الكلام ولا علم الفقه **مسئلة المختار عنده
الحنفية انه عليه السلام امر** في حادثة لا وحي فيها **بانتظار الوحي اولا** اي في اول زمان وقوع الحادثة **ما
كان راجيه** اي مادام كونه راجيا لنزول الوحي **الى خوف فوت الحادثة** على غير الوجه الشرعي **ثم بالاجتهاد**
اي ثم بعد تحقق الخوف مامور بالاجتهاد **وهو** اي الاجتهاد **في حقه** صلى الله عليه وسلم **يخص**
اي الاجتهاد **القياس بخلاف غيره** من المجتهدين فانه لا يخص اجتهادهم القياس اما في القياس فظاهر
واما في غيره **ففي دلالات الالفاظ** اي فقد يكون الاجتهاد في دلالة الالفاظ على ما هو المراد منها
ايضا كما في المجمل والمشكل والخفي والمتشابه على قول من يقول ان الراسخين في العلم يعلمون تاويله

(hamesh:) نعا
اي للمجتهد المطلق فانه كان مانعا من جواز الاجتهاد ههنا
كان مانعا هناك ثم اشار الى الفرق بينهما بقوله لكنه
صح صح

(hamesh:) ص
(hamesh:) حكام
جتهاد
(hamesh:) ط

فان الخطاب يستدعي كون المراد منه ظاهرا فاحتاجا الى نظر واجتهاد ولما النبي صلى الله عليه وسلم فالمراد عنده ظاهر
بين لا يحتاج الى نظر واجتهاد منه **وفي البحث عن مخصص العام والمراد من المشترك وتاويله** اي وباقي الاقسام
الخفية ولا سيما خفاء مثل المجمل واضرابه اما البحث عن مخصص العام فلان احتمال التخصيص غير بعيد ولنا
قيل ما من عام الا وخص منه البعض واما البحث عن المراد من المشترك فلا بد منه وهو ظاهر عنده صلى
الله عليه وسلم لا يحتاج الى نظر وفكر **وفي الترجيح** لاحد الدليلين **عند التعارض** بينهما **لعدم علم التاريخ**
بينهما يعني لا بد من التاخر في نفس الامر غير انه ليس بمعلوم عند المجتهد ولا ينقص بعدم العلم بالتاريخ
في حقه صلى الله عليه وسلم **فان اقر** صلى الله عليه وسلم على ما ادى اليه اجتهاده عند حدوث
الحادثة **اوجب** اقراره عليه **القطع بصحته** اي بصحة ما ادى اليه اجتهاده لانه لا يقر على الخطا **فلم يجز**
مخالفته اي ما اقر عليه **بخلاف غيره من المجتهدين** فانه يجوز مخالفته الى اجتهاد اخر لاحتمال الخطا والقرار
عليه **وهو** اي اجتهاده المقر عليه **وحي باطن** على ما عليه فخر الاسلام وغيره وسماه شمس الائمة
السرخسي ما يشبه الوحي **والوحي عندهم** اي الحنفية اربعة **باطن** وهو **هذا** **وظاهر** وهو **ثلاثة** **ما**
يسمعه صلى الله عليه وسلم **من الملك شفاها** من شافهه اي ادنى شفته من شفته والمراد سماعه
من الملك بعد ما علم بانه ملك والمراد جبريل عليه السلام لقوله تعالى قل نزله روح
القدس ومرجع قوله نزل به الروح الامين **او ما يشير اليه** الملك فقوله يشير معطوف على يسمع
اشارة مفهمة للمراد من غير بيان بالكلام **وهو** اي هذا القسم من الوحي **المراد بقوله** صلى الله
عليه وسلم **ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها** الحديث في القاموس النفث كالنفخ
واقل من التفل والمراد القا معنى في القلب والروع بالضم القلب او موضع الفزع منه **او ما يلهمه**
وهو اي الالهام **القا معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك واشارته مقرون** بالرفع على انه صفة الالقا
او بالجر على انه صفة المعنى **بخلق علم ضروري انه** اي ذلك المعنى **منه تعالى** والقا ما يسمع وجره متعلق
العلم الضروري **جميعه** اي القا المعنى على الوجه المذكور **وحيا ظاهرا** مع خفائه **اذ في** الوحي
الظاهر الذي يسمع من **الملك** شفاها **لا بد من خلق العلم الضروري انه** اي الموحى بالوحي
هو اي الملك فتشاركهما فيما هو مدار الامر وان خالفه بعدم المشافهة فهو جدير بان يلحق به
في الظهور **ولذا** اي ولكون الالهام صلى الله عليه وسلم وحيا ظاهرا **كان حجة قطعية عليه** صلى الله
عليه وسلم **وعلى غيره** كما ان الشفاهي والاشاري حجة عليهما **بخلاف الهام غيره** من المسلمين فانه
ليس بوحي وقال الشارح فيه اقوال اصحها حجة في حق الاحكام بالنسبة الى الملهم وغيره وهذا
في الميزان معزو الى قوم من الصوفية بل عزي الى صنف من الروافض لقبوا بالجعفرية انه حجة
سواء ثانيها حجة عليه لا على غيره اي يجب على الملهم العمل به ولا يجوز ان يدعو اليه غيره وعزاه
في الميزان الى عامة العلما ومشى عليه الامام السهروردي واعتمده الامام الرازي في ادلة القبلة
وابن الصباغ من الشافعية قال ومن علامته ان ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر اخر

ثالثها اي ثالث الاقوال انه في الالهام يجوز وهو **المختار فيه** اي في الهام غيره انه **لا حجة عليه** اي على الملهم
ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته اي نسبة ما الهم به **اليه تعالى** فان قيل الموجب موجود وهو
العلم الضروري بانه من الله تعالى قلنا ليس بمعصوم من ان يكون مما يحسبه من الله بالضرورة من الشيطان
في نفس الامر فلا يعتمد عليه الا اذا قام له حجة من الكتاب او السنة **والاكثر** اي اكثر اهل العلم على انه
صلى الله عليه وسلم كان مامورا **بالاجتهاد مطلقا** في الاحكام الشرعية والحروب والامور الدينية من غير
تقييد بشي منها او من غير تقييد بانتظار الوحي وهو مذهب عامة الاصوليين ومالك والشافعي
واحمد وعامة اهل الحديث ونقل عن ابي يوسف لكن نقل الشارح عن شرح البديع **وقيل** القائل الاشاعرة
واكثر المعتزلة والمتكلمين **لا** يصح ان يكون صلى الله عليه وسلم مامورا بالاجتهاد في الاحكام الشرعية
ثم عن الجبائي وابنه انه غير جائز عليه عقلا وعن غيرهما جائز عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقيل
كان له الاجتهاد في الامور الدينية والحروب دون الاحكام **وقيل** كان له الاجتهاد في الامور الدنيوية
والحروب دون الاحكام ــــ كان له الاجتهاد **في الحروب فقط** وهو محكي عن القاضي والجبائي
لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عوتب على الاذن لما ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا
عتب فيما عن الوحي فكان عن اجتهاد لاستحالة كونه عن تشهي ودفعه السبكي بانه لو كان مخيرا في الاذن
وعدمه قال تعالى فاذن لمن شئت منهم فلما اذن اعلمه بما لم يطلع عليه من سرهم انهم لو لم يأذن لم يقعدوا
وانه لا حرج عليه فيما فعل ولا خطا قال القشيري والعفو لا يكون الا عن ذنب بل هو عن خاف بكلام العرب
وانما معنى عفا الله عنك لم يلزمك ذنبا كما عفي في صدقة الخيل ولم يجب عليهم ذلك قط وقال الكرماني انه
عتاب على ترك الاولى ولقوله تعالى **لولا كتاب من الله سبق** لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فانها نزلت
في فدا اسارى بدر فانه قال صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر ما ترون في هولا الاسارى فقال ابو بكر هم
بنو العم والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية تكون لنا قوة على الكفار فعسى الله ان يهديهم للاسلام
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قال قلت لا يا رسول الله ما ارى الذي راى
ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه وتمكني من فلان نسيب
لعمر فاضرب عنقه فان هولا ايمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر
ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان قلت يا
رسول الله اخبرني من اي شي تبكي انت وصاحبك فان وجدت بكا بكيت والا تباكيت لبكائكما فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض على اصحابك من اخذهم الفدا لقد عرض علي عذابهم
ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان لنبي
الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا فاحل الله الغنيمة لهم وقال صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب
ما نجا الا عمر فدل على ان اخذه صلى الله عليه وسلم الفدا كان بالاجتهاد وكان ذلك الاجتهاد خطا لانه
لو كان صوابا لما ترتب عليه العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب فان قلت كيف يترتب عليه وقد نزل

ان المخطئ في الاجتهاد له اجر واحد قلت الاجر على تقدير ان لا يكون خلاف ما ادى اليه ظاهرا فاما اذا
كان خلافه ظاهرا فلا بل ينبغي ان يستحق المجتهد العذاب الا ترى ان المبتدعة قد كانوا مجتهدين في تحقيق كلامهم خلافه
ظاهرا استحقوا العذاب حيث قال صلى الله عليه وسلم كلهم في النار الا واحدة بعد قوله ستفترق
امتي ثلاثا وسبعين فرقة ومنهم من قال معنى سبق الكتاب انه كتب في اللوح انه لا يعذب المخطئ في
الاجتهاد ويرد عليه تعذيب المبتدعة وقد يجاب بتخصيص عدم العذاب بما اذا لم يكن في العقيدة
فان قلت اذا كانت الحكمة في عدم تعذيب المخطئ انه بذل وسعه في طلب الصواب فلا يتفاوت الحال
بكون المجتهد فيه عمليا او اعتقاديا قلت في الاعتقاديات لم يكن المحل صالحا للاجتهاد لوجود النصوص
المثبتة للقطع والشارع قد منعهم عن الخوض في ذلك **فقد ثبت انه** اي بكونه مأمورا بالاجتهاد في
الحروب **وثبت** اجتهاده **في الاحكام** الشرعية **ايضا بقوله** صلى الله عليه وسلم **لو استقبلت من امري ما**
استدبرت لما سقت الهدي اي لو علمت في اول الامر ما علمته بعده من امري يريد ما ظهر عنده من
المشقة عليه وعلى من تبعه في سوق الهدي دوام الاحرام الى قضاء المناسك لما سقته بل كنت احرمت
بالعمرة ثم احللت بعد ذلك انها كما هو دأب التمتع فعلم انه لم يسق بالوحي والا لم يقل ذلك وايضا لا يتصور
الجزم بعدم سوق الهدي على الشرط على العلم بما ذكر قبل السوق لو لم يكن ما فعله بالاجتهاد لانه لو كان
بموجب الوحي علم بالمصلحة كعدم علمه بها **وسوق الهدي متعلق حكم الندب** لانه لم يتعلق به ما تأسس
تقربا الا الواجب او المندوب وقد علم عدم الوجوب فتعين الندب **وهو** اي الندب **حكم شرعي** فثبت
اجتهاده في الاحكام ايضا **ولانه** اي الاجتهاد **منصب شريف** حتى قيل انه افضل درجات اهل العلم فانا لا
نحرمه افضل اهل العلم **وننالها امته** فاذا عرفنا انه مع عدم حرمانه الامر بعيد عن دائرة الاعتبار
ولكثرة الثواب بكثرة المشقة ولا شك ان تحصيل العلم بالحكم الشرعي ثم العمل به اكثر مشقة من العمل بدون
الاجتهاد فيكون اكثر ثوابا وكان لا يناسب شأنه الشريف وهذا التوجيه من الكثرة الثواب لا كثرة المشقة
هو مقتضى الاصل والقياس فلا ينافيه ما وقع في بعض الخصوصيات من كون ثواب ما ليس فيه مشقة اكثر
من ثواب ما فيه المشقة كالكلمتين الخفيفتين على اللسان الثقيلتين في الميزان **واما الجواب** عن هذا
الدليل كما اشار اليه ابن الحاجب وقرره القاضي **بانه سقط** اي سقوط الاجتهاد في حقه صلى الله عليه و
لدرجة العليا الكاملة بيانه بتوحي الوحي فان متعلقه اعلى من متعلق الاجتهاد لكونه منطوقا به
لا يوجب نقصانا في قدره واجره اما في قدره فظاهر لانه ارتفع لدرجة العليا واما في اجره فلانه
بعطي اجرا عظيما مناسبا لتلك الدرجة **ولا يوجب** السقوط المذكور **اختصاص غيره بفضيلة لبست**
لكونه الاجتهاد نظرا الى هذا المعنى فضيلة بالنسبة الى غيره لا بالنسبة اليه بتحول عنها الدرجة العليا
فقيل جواب اما **ذلك** اي سقوط الادنى للاعلى انما يكون **عند التنافي** بينهما **كالشهادة مع القضاء**
والتقليد مع الاجتهاد فانه سقط وجوب اداء الشهادة على القاضي لوجوب ما هو اعلى منه وهو القضاء لانهما
لا يجتمعان وفيهما ظاهر وما نحن فيه ليس كذلك لجواز ان يجتهد ثم لم يقرره الوحي **والحيوانا**

سواه اي سوى الدليل المذكور المدلول عليه بقوله منصب شريف الى قوله **لا يفيد محل النزاع وهو**
اي محل النزاع **الايجاب** اي ايجاب الاجتهاد عليه فيما لا نص فيه وفيه اشارة الى انه يفيد لان
الاجتهاد الواقع على وجه الفرضية اشرف وثوابه الغرض اكثر واما الادلة النقلية فلا تفيد الا
وقوع الاجتهاد ولا تدل على وقوعه فرضا كما سيشير اليه وما قال ابن الهمام في كون محل النزاع الوجوب
نظر وتقرير المعهود ما دل على النزاع في الجواز وعن الماوردي ان الاصح التفصيل في حق الناس
الوجوب لانهم لا يصلون الى حقوقهم بدونه وفي حقوق الله عدم الوجوب وهذا يؤيد المعهود عن
ابن ابي هريرة انه نفى وجوب الاجتهاد عليه بعد جوازه وجهين وانه صحح الوجوب وعن بعضهم
انه من جلي عبارات لعل المعهود حقق من طريق النقل ان كل من قال بالجواز ممن يعتد بكلامه قال
بالوجوب ويرجع الخلاف الى الامتناع والجواب فلا بد ان يكون كل دليل في هذا المقال دالا على احدهما
ولنا هنا الدليل المذكور وان افاد محل النزاع **فقد انتقضت** اي فقد يقال فيه ان الاستدلال مثل الا
شياء من الفضائل والثواب على تقدير تسليمه لانه قد انتقضت **رتبته عليه السلام مرة بسقوط ما**
يجب على غيره كحرمة الزيادة من الزوجات **على الاربع** فهذه الحرمة حكم ثابت في حق الامة ساقط في حقه لكون
الزيادة له **ومرة** انتقضت رتبته عليه السلام **بلزوم ما ليس** بلازم **عليهم** كصلاة الضحى والاضحى والوتر
كذا عدم الخلاف الامة فانها لا يلزمهم اذا زاد عدد الكفار على الضعف وانكار المنكر وتغييره مطلقا
لكنه موعود بالحفظ والعصمة وغيره انما يلزمه بشرطه وكالسواك والتهجد الى غير ذلك ولا ينافي حاله
بحال غيره ولا بد في اثبات حكم في حقه من وجود مقتضي يخصه **فالشأن في تحقيق** وجود خصوصية المقتضي
في حقه من خصوصيات **المواد وعدمه** اي عدم خصوصية المقتضي يحذف للمضاف ان وجد ما يقتضي اثباته
حكم في حقه اثباته والا فلا **وغاية ما يمكن** ان يقال فيما نحن فيه **انها** اي ادلة المثبتين **لدفع المنع** اي يدفع
منع الحجة او تثبت الجواز لعدم الامتناع **فيثبت الوجوب اذ لا قائل بالجواز دونه** اي الوجوب بمعنى لم
لم يجب الاجتهاد عليه على تقدير الجواز لثبت جواز بلا وجوب وهو منفي باجماع المجتهدين لان القائل بالا
نقلا وكذا كل القائل بالوجوب ولا مجتهد سوى الفريقين احتج المانع لاجتهاده صلى الله عليه وسلم بقوله
تعالى **وما ينطق عن الهوى ان** اي الذي ينطق به من الشرائع **الا وحي يوحى** وما يؤدي اليه الاجتهاد
ليس بوحي **واجيب بتخصيصه** اي بتخصيص المنفي في الآية **بسببه** اي بما يدل عليه سبب نزولها
وورد ما كانوا يقولون في القرآن انه افتراه فيختص بما يلغه ويبتنى العموم الذي هو مناط الاستدلال
واليه اشار بقوله **نفي دعواهم افتراءه** عطف بيان لسببه فالمراد بهو في قوله تعالى انه هو القرآن **سلمنا**
عمومه اي عموم المنفي في قوله لان هو بحيث يعم كل ما ينطق به **فالنهي** الناشئ عن الاجتهاد ليس عن الهوى
بل هو ناشئ **عن الامر به** اي بالاجتهاد لانه امره بالعمل بما ادى اليه اجتهاده **وهذا** اي ادخال
ما ادى اليه الاجتهاد في الوحي المنفي بالتأويل المذكور **وان كان خلاف الظاهر وهو** اي الظاهر **ان**
ما ينطق بنفسه ما يوحى به لا امر مندرج تحت عموم وحي اشتباه الدليل لكن **يجب المصير اليه للدليل المذكور**

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري الحديث ونحوه مما يدل على انه نطق بما ادى اليه
اجتهاده في الاحكام فلا بد من اوامر تحت الوحي لئلا ينافي الاية ولا يخالجه الحنفية اي لا يخالجون
الى ارتكابه بخلاف الظاهر لعزمهم على ما عرفنا اذ هو اي ما ادى اليه اجتهاده صلى الله عليه وسلم وحي
باطن عندهم فان قلت حمل الوحي المذكور على ما يعم خلاف الظاهر قلنا مع ملاحظة ما دل على كونه
وحيا لا نسلم كونه خلاف الظاهر قالوا اي المانعون ثانيا لو جاز اجتهاده جاز مخالفته لمجتهد اخر
اذا ادى اجتهاده الى خلاف رايه لاحتمال الخطا في الاجتهاد وتقدم ما يدفعه من ان اجتهاده وحي
باطن ليس كاجتهاد غيره او ان اجتهاده ناشئ عن الامر به واسوة بالاجتهاد في حق الناس يستلزم
امر الناس باتباعه فيما ادى اليه اجتهاده قالوا ثالثا لو امر به اي بالاجتهاد لم يوخر جوابا
احتاج الناس اليه ينتظر الوحي بل كان يجتهد فيجيب من غير انتظار له وكثيرا ما اخر اي اخر جوابا
كثيرا فقوله كثيرا منصوب على المصدرية فقدم على عامله وكلمة ما مزيدة تفيد ما قبلها وتاكيده وقوله
فيما تقدم منه الجواب انه جاز ان يكون ذلك التاخير لا يشترط الانتظار اي يكون الانتظار للوحي
في مدة معلومة عنده شرطا في اجتهاده صلى الله عليه وسلم كالحنفية لو اشتراطا كاشتراط الحنفية
على ما سبق او لاستدعائه او الاجتهاد في تلك الحادثة زمانا لعزم منه فالجواب الاول مبني على ان التاخير
لانتظار الوحي وهذا الجواب مبني على عدم تسليم كون التاخير لانتظار الوحي قالوا رابعا الاجتهاد
لا يفيد الا الظن ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين فانه يقدر ان يسال ربه ان ينزل عليه الوحي في محل السؤال
وسؤاله لا يرد وكان قادرا على اليقين الذي هو الوحي اجيب بالمنع يحتمل وجهين احدهما منع كونه قادرا
على اليقين لجواز ان لا يكون ماذونا في سؤال انزال الوحي او لا يجاب على تقديره السؤال لحكمة تقتضيه
والثاني منع استلزام القدرة على اليقين عدم جواز العمل بالظن كيف والعمليات يكفي فيها الظن
والثاني اراد ان يجيب على كل واحد منهما فقال فان كان المنع بمعنى انه اي اليقين بالوحي غير مقدور له
صلى الله عليه وسلم بالوحي لتعلقه بالمعلق فصحيح اي فهذا المنع صحيح لكنه اي عدم المقدورية له بالفعل لا يوجب
النفي اي نفي القدرة مطلقا لجواز ان يصير قادرا باقداره تعالى فالحق ح لا يجوز الاجتهاد بلا انتظار
كما ذهب اليه الحنفية فانه كما منع عن الاجتهاد القدرة بالفعل كذلك يمنع عنه احتمال صيرورته قادرا
باقداره تعالى فينبغي ان يكون هذا المنع من قبل الحنفية وليس معنى الكلام لا يوجب النفي لتعقيده بالا
اذ لا معنى له لان مراد المجيب بالمنع ليس ايجاب نفي التعبد بالاجتهاد حتى يعترض عليه بنفي ايجابه
اياه بل مراده ان يوجب المنع جواز التعبد وهو ظاهر بل باعتباره لا لنه على احتمال حصول القدرة
لا بمعرفته يوجب ان لا يجتهد الى الياس من الوحي قطعا او الى غلبة ظنه اي الياس مع خوف
الفوت اي فوت الحادثة المحوجة الى الاجتهاد فهذا مع قيد المفهوم المردود لا الاصل وهو اي تقديم
الاجتهاد الى احدهما قول الحنفية اي باعتبار المال كما فرط بين الظن واليقين بين الاجتهاد
والوحي ممكن فيجب تقديم رعاية احتمال الثاني بين اليقين بالانتظار فاذا غلب ظن عدمه الى اليقين

وجد شرط الاجتهاد وهو غلبة ظن الياس من حصول اليقين بالوحي فيبدله كل من ظن في الظن واليقين
الى مستقل قول الحنفية وهو اي قول الحنفية المختار لكونه اصح من جهة دليله وان كان الشرع يمنعني
جواز تركه اي ترك طلب اليقين مع القدرة عليه ميلا الى محتمل الخطا وهو الاجتهاد مختارا اي
حال كون التارك مختارا في تركه ومنها وحاصله منع استلزام القدرة على اليقين عدم جواز العمل بالظن
بنفسه اي الجواز المذكور العقل بمقتضى قواعد الشرع من ان اتباع الظن خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا عند الضرورة ومن ان الظن بدل العلم كالتيمم بالنسبة الى الوضوء لا يجوز الا عند عدم القدرة
على الوضوء ومن ان اختيار محتمل الخطا على ما لا يحتمله ترجيح للمرجوح وهو باطل شرعا وعقلا ربما وهم
اي جواز تركه مع القدرة سيأتي ذكره وجوابه وقد ظهر من المختار وهو قول الحنفية المذكور جواز
الخطا عليه عليه السلام لانه لو لم يكن احتمال الخطا في اجتهاده عليه السلام لكان مثل الوحي في عدم
احتمال الخطا واذن لا وجه للانتظار الا انه عليه السلام كلا الاعم لكن لا يقر عليه اي على الخطا بخلاف
غيره من المجتهدين فانهم قد يقرون عليه وقيل بامتناعه اي امتناع الخطا في اجتهاده نقل في
الكشف عن اكثر العلماء وقال الامام الرازي والحليمي انه الحق والسبكي انه الصواب والشافعي نص عليه
في الام لانه اي اجتهاده اولى بالعصمة عن الخطا من الاجماع لان عصمته اي الاجماع لنسبته اي الاجماع
اليه صلى الله عليه وسلم باعتبار صدوره عن امته وللزوم جواز الامر باتباع الخطا ولا يجوز الامر به
فضلا عن الوقوع وجه اللزوم ان الامة مامورون باتباعه في جميع احكامه ومنها ما ادى اليه
اجتهاده وعلى تقدير جواز الخطا فيه يلزم الامر باتباع جائز الخطا والامر باتباع جائز الخطا يستلزم
جواز الامر باتباع الخطا وفيه نظر وللزوم الشك في قوله في كونه صوابا او خطا لان المراد من
الخطا في اجتهاده فاذا قال بموجب اجتهاده لزم حصول الشك فيه فيخل بمقصود البعثة وهو الوثوق
بما بلغه انه حكم الله تعالى اجيب عن هذا اي الاخلال بالمقصود بان المخل بمقصود البعثة ما اي
الشك في نفس الرسالة والشك في قوله الذي صدر عن الاجتهاد لا يستلزم الشك فيها واجيب
عما قبله اي قبل هذا الذي اجيب عنه بمنع بطلانه اي التالي وهو جواز الامر باتباع الخطا بمعنى جائز
الخطا كيف والمجتهد ومن يقلده مامورون باتباع ما ادى اليه الاجتهاد اجماعا وهو جائز الخطا عنه
ثم ذكر سند المنع بقوله على ان الامر باتباعه اي الاجتهاد من حيث هو اي الحكم الاجتهادي صواب
في نظر العالم المجتهد لا من حيث انه خطا وان خالف ذلك الحكم نفس الامر وهو حكم الله المبين في تلك
الحادثة واجيب عن الاول وهو انه اولى بالعصمة من الاجماع بان اختصاصه عليه السلام الذي
لا بد له منه حاصل برتبة النبوة ولا يخل بكماله ان تختص امته بشرف متابعتهم اياه برتبة كما اشار
اليه بقوله وان رتبة العصمة للامة الحاصلة لهم لاتباعهم اياه لا يقتضي باعتبار حصولها لهم لزوم
هذه الرتبة له في ذكر اللزوم اشارة الى ان اصل العصمة حاصل فيه عليه السلام وان لم يكن على
وجه اللزوم ولا شك ان شرف لزومها بالنسبة الى الامة بسبب الاتباع راجع اليه عليه الصلاة والسلام

وان لم يكن على وجه اللزوم ولا شك ان شرف لزومها بالنسبة الى الامة بسبب الاتباع راجع اليه عليه لازمة
له الحكمة تقتضيه لا ينقص من كمال الدنيا كالامام جريد الامامة الكبرى لا يلزم له رتبة القضا وان كانت
مستفادة منه ثم لا يعود ذلك عليه بنقص وانحطاط ولا يخفى انه لو كان رتبة القضا مخصوصة بعد الامام
كان المسلط على الوجه الاكمل لكنه نقصد انه لا ينتقص كمال المتبوع بمساواة التابع اياه في حكم حصل له
بتبعيته اياه كذلك لا ينقصه اختصاص التابع بحكم حصل له بسبب التبعية ثم اشار الى جواب اخر بقوله
وتقدم ما يدفعه - اي الاستدلال الاول موقوف له فعندنا قتضت رتبته عليه السلام مرة سقوط ما على
غيره الجهد لما ثانيا في تحقيق خصوصية المتنفي في حق من قال ان المراد بما يدفعه ما ذكر من انه
لا منافاة بين مرتبة النبوة ودرجة الاجتهاد جعل مرجع ضمير يدفعه الجواب لا الاستدلال ولزمه
كون ذلك الدفع موضعا للكلام وهو ضعيف لانه لا يدفع المنع المذكور فتدبر ولا يبعد ان يقال في تحقيق
خصوصية المتنفي انه في جواز الخطا في اجتهاد النبي اشارة الى ان فكر البشر وان كان في اعلى الدرجات
يحتمل الخطا بخلاف الوحي والله اعلم وايضا امكان اداته الزمنين موجبا الشغب فالوقوع اي وقوع الخطا
في اجتهاده صلى الله عليه وسلم يقطع الشغب بالسكون اي النزاع في الجواز كما عليه الجمهور منهم الامدي
وابن الحاجب ودليله اي الوقوع قوله تعالى عفى الله عنك الاية وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الاية حتى قال عليه السلام لو نزل عذاب من السما ما نجى منه الا عمر رواه الواقدي في كتاب المغازي
بلفظ لما نجى منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن معاذ وتاويل الايتين الى خلاف ما يدل عليه الظاهر على وجه
يخل بكمال بلاغة القران من غير ضرورة ملجئة اليه مما لا ينبغي ان يقدم عليه اهل العلم مبالغة في علو شان
الانبيا لان هذا لا يخل بعلو شانهم كما عرفت ثم ان صدر الشريعة في قوله تعالى لولا كتاب الاية اي لولا حكم
سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بالخطا في الاجتهاد وكان هذا خطا في الاجتهاد لانهم
نظروا ان استبقاهم سبب لاسلامهم وفداهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام وا
لمن وراءهم واقل لشوكتهم ورد هنا القاضي ابو زيد بانه لو كان خطا لما اقر عليه وقد قرر حيث قال
الله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وتاويل العتاب ما كان لمن قبلك ان يكون له اسرى حتى يثخن وكان
لك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما
قال عمر انصحق واستنصر بان التنزيل في حيثية بكرية خطا بل دلت الاية على انه كما اسعى نفس الامر
كان بخلاف ما ادى اليه ذلك الاجتهاد عن ان نهي عنهم ونسخ ذلك الحكم فالحكم بعد النسخ لا قبله وتاويل
العتاب على الوجه المذكور غير مرضي لانه اذا رخص له في الفدا كرامة له لا ينبغي العتاب بسبب فان قلت
يجوز ان يكون سببه ترك الاولى وهو العمل بالعزيمة دون الرخصة قلت مثل هذا الوعيد لا يلايم ترك
الاولى والعمل بالرخصة التي هي كرامة له فان قلت الوعيد مرتب على الاخذ المرخص بلو قلت نعم لكنه
يدل على انه على ذلك التقدير كانوا يستحقون العذاب العظيم وكيف يستحقونه على ذلك التقدير اذا كان
لهم ان ياخذوا الفدا رخصة وبه اي بالوقوع يندفع دفع الدليل الثاني اسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل

الى سببه لان الدليل في الحقيقة امر معنوي هو ما يستلزم العلم به العلم بشي وذلك سبب للعقل المذكور
لو جاز امتناع الخطا عليه امتناع ذلك الامتناع لمانع من الخطا لانه ممكن لذاته وطبع البشر يقتضيه
عادة والاصل عدمه اي عدم المانع بان المانع صلة لدفع الدليل يعني دفع الدليل المذكور بتبيين
المانع من الخطا وهو علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وهو جمهور المقدمات مرتبة في الذهن
دفعة وفهمه صلى الله عليه وسلم وقد ذكر هذا الدفع العلامة ومع الوقوع لا يلتفت الى امثال هذه
التعليلات واما الاستدلال لجواز الخطا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون الي فلعل
بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا
ياخذنه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار متفق عليه وقوله صلى الله عليه وسلم انا احكم بالظاهر
قد سبق انه لا وجود لهذا الحديث غير انه يوخذ معناه من الحديث السابق فليس بشي جواب اما
وجزا المبتدا اي ليس بشي يعتد به في اثبات المدعى لان الخلاف في الخطا في استنباط الحكم الشرعي
عن امارته بان لا يكون المستنبط مطابقا لحكم الله المعين في تلك الحادثة ولم يقل احد ان سره في كل قضية
جزئية يقع فيها الخصومة بين مدعي القاضي حكما معينا ان وافقه القاضي في كل صواب والا فخطا ولو
سلم فليس هذا خطا في الاجتهاد لان اسباب حكم القاضي ليست بامارات يستنبط منها الخطاب المتعلق
بفعل العبد وهو ظاهر وكذا ليس بشي ما توهمه عبارة بعضهم من ثبوت الخلاف من بيانية للموصول
في الاقرار على الخطا فيه اي الاجتهاد يعني يوهم عبارة بعض الاصوليين ان الذين قالوا بجواز وقوع الخطا
في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا في انه هل يقرر على الخطا ام لا وهذا الوهم ليس بشي لانه
لا خلاف فيه بل نفيا اتفاقا اي متفق عليه كما صرح به العلامة وغيره قال الشارح ثم قد ظهر سقوط
التوقف في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب اليه الامام الرازي والله اعلم مسئلة
قالت طائفة لا يجوز عقلا اجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم في عصره عليه السلام والاكثر على انه
يجوز اجتهاد غيره في زمانه فقيل يجوز مطلقا اي بحضرته وغيبته كذا نقل عن محمد بن الحسن وهو
المختار عند الاكثرين منهم القاضي والغزالي والامدي والرازي وقيل يجوز بشرط غيبة للقضا
متعلق بيجوز وكذا الولاة دون حضرة وقيل يجوز باذن خاص فمنهم من شرط صريحه ومنهم من
نزل السكوت عن المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الاذن وفي الوقوع اختلفوا فمنهم من قال نعم
وقع مطلقا حضورا وغيبة ظنا اي وقوعا ظنيا لا قطعيا واختاره الامدي وابن الحاجب قال
السبكي لم ينقل احد وقع قطعا ومنهم من قال لا اي لم يقع اصلا والمشهور انه اي عدم الوقوع اصلا
للجبائي وابي هاشم ومنهم من مذهبه الوقف في الوقوع مطلقا ونسبه الامدي الى الجبائي
وقيل الوقف في حق من بحضرته عليه السلام لا في حق من غاب عنه عليه السلام الوقف
منشاه انه لا دليل على الوقوع ولا على عدمه عند الواقف قال المانع للجواز مطلقا مجتهد عصره
قادرون على العلم بالرجوع اليه فامتنع اذ لكما بطريق الظن وهو الاجتهاد لان معرفة الاحكام واجبة والا

يفيد العلم ولا يعدل عن الاصل الا عند عدم القدرة عليه واجيب بمنع الملازمة يعني لا نسلم استلزام
القدرة المذكورة الامتناع المذكور سندا مستندا بقول ابي بكر رضي الله عنه في حديث ابي قتادة الانصاري
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين فذكر قصته في قتله القتيل وانه صلى الله عليه وسلم قال
من قتل قتيلا فله سلبه وقد لم تقم فقلت من يشهد لي ثم جلست الى ان قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الثالثة ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب
ذلك القتيل عندي فارضه من حقه لاها الله اذا لا تعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله
فيعطيك سلبه فقال عليه السلام صدق فاعطه اياه فاعطانيه قال الخطابي لاها الله ذا بغير الف قبل
الذال ومعناه في كلامهم لا والله يجعلون الهاء مكان الواو ومعناه لا والله يكون ذا قال في شرح السنة
والخطأ يحلن عنده السلب ويطلبن رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضا ابي قتادة من ذلك السلب ويفعل
لا يعمل ويعطيك حقه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازاني واما الصيغة فيروى لاها الله
باثبات الالف وانها الساكنين على حدة ولاها الله بحذف الالف والاصل لا والله فحذفت الواو وعوض
منها حرف التنبيه وينبغي ان يكون هذا مما قال يجعلون الهاء مكان الواو واما التقدير فقال
التعليل ان ذا مقسم عليه وتقديره لا والله الامر كذا فحذف الامر لكثرة الاستعمال وقيل الاخفش انه
من جملة القسم توكيد له كانه قال ذا قسمي والدليل عليه انهم يقولون لاها الله ذا لقد كان كذا فيجيء
بالمقسم عليه بعده هذا والظاهر ان فتوى ابي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد وهو بحضرته وقد صوبه
صلى الله عليه وسلم والحديث في الصحيحين وتقدم ان ترك اليقين لطالب الصواب ميلا الى محتمل الخطأ
ممتنع لاباه العقل فلا يحمل صنيع ابي بكر رضي الله عنه عليه بل على الاعتماد على انه ان كان خطأ برده صلى
الله عليه وسلم الى الصواب فيحصل اليقين كما يستبشر اليه واجتهاد ابي بكر في هذه الحالة لا يستلزم
تخييره بين الرجوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين الاجتهاد مطلقا في الحضور والغيبة للزوم القائل
بينهما فان التخيير في الحضور لا يستلزم ما يأباه العقل الذي ينتهي الى اليقين بتقريره صلى الله عليه وسلم
فان قلت انما ينتهي اليه اذا لم يكن تقريره صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد قلت يكفيه اجتهاده صلى الله
عليه وسلم وانما اجتهد ابو بكر رضي الله عنه في حضرته لعلمه اي ابي بكر انه لكونه بحضرته ان اخطأ الصواب
في اجتهاده رده اي ابا بكر عن اجتهاده الى الصواب فالوجه اي الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم
للغايب عنه وقع لتعذر الرجوع اليه او لتعسره وخوف فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي والحاضر
معطوف على الغايب اي والوجه جوازه لمن لم يكن غايبا عنه صلى الله عليه وسلم غيبة مانعة عن الرجوع اليه
بشرط امن الخطأ اي الامن من الخطأ وهو اي امنه منه يحصل باحد امرين حضرته بان يكون في مجلسه
او حيث يراه او يطلع عليه او اذنه له في الاجتهاد كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فانه لما حكم
بقتل الرجال وقسم الاموال وسبي الذراري والنساء قال له النبي صلى الله عليه وسلم لقد حكمت فيهم
بحكم الله كما في الصحيحين في رواية بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات وفي رواية اخرى في الصحيحين

بحكم الملك مسئلة قد سبق ان الاجتهاد يكون في العقليات فاضرب بيني ما يتعلق بذلك فقال
العقليات منها الاحكام الشرعية ما لا يتوقف ثبوته على سمع اي على دليل سمعي من قبيل اطلاق
المصدر على المنسوب اليه مجازا او يجوز ان يراد به المفعول او المعنى المصدري اي على استماع من
الشارع وهذا الابتناء في ان يدل عليه السمع ايضا كحدث العالم اي حدوثه ومسبوقيته بالعدم
ووجود موجده اي العالم تعالى موصوفا بصفاته الذاتية والاضافية وبعثة الرسل من المصيب
بمجتهديها اي العقليات واحد اتفاقا لعدم امكان اجتماع النقيضين فانهما معنى قائم بكل من
المخالفين على طرفي من النقيضين والمخطئ منهم ان اخطأ فيما ينفي ملة الاسلام كلا او بعضا فكافر اثم
مطلقا عند المعتزلة اي بعد البلوغ تفسير للاطلاق مجتهدا كان او جاهلا فان قلت هذا القيد
مستغني عنه فان الكلام في المجتهد المخطئ قلت فيه اشارة الى ان شرط الاجتهاد في العقليات
اهلية النظر لئلا يتوهم كونه مشروطا بما هو شرط الاجتهاد في الاحكام العملية للنظر وبشرط
البلوغ معطوف على مطلقا والعيان مطلقا عند المعتزلة وانه بشرط البلوغ عند من اسلفنا
في فضل الحاكم من الحنفية كفخر الاسلام اذا ادرك البالغ مدة التامل وقدرها مفوض الى الله تعالى
فان الناس متفاوتون في الفكر عنه بطوا ان لم يبلغه سمع حقيقة او حكما بان يكون في دار
الاسلام ومطلقا معطوف على قوله اذا ادرك لانه في معنى قوله معتبرا يعني المخطئ فيما ينفي ملة
الاسلام كافر عند من اسلفنا بشرط البلوغ مطلقا اي ادرك مدة التامل او لا ان بلغه السمع
وبشرط بلوغه اي السمع اياه معطوف على قوله بشرط البلوغ يعني المخطئ المذكور كافر بشرط البلوغ
وبشرط بلوغ السمع من غير التفات الى ادراك مدة التامل للاشعرية اي عند الاشعرية وفي الفا
ان اللام تاتي بمعنى عند وقدمناه اي مثل هذا القول نقلا من بخاري الحنفية وهو المختار
لان ملة الاسلام كانت في حد ذاتها بحيث اذا تامل فيها العقل يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فاذا
تايدت بالتبليغ صارت اظهر من الشمس فلم يبق مجال بعد ذلك لنفيها بالاجتهاد لان الاجتهاد انما
يكون فيما فيه نوع غموض فالمعاند فيها مكابر وان كان ما اخطأ فيه غيرها اي غير ملة الاسلام كخلق القران
فعلم ان المراد من ملة الاسلام ما يتوقف عليها الايمان من العقايد اجماعا او المراد العقل كخلقه فانه خطأ
لكنه من صفات الله عز وجل وصفاته قديمة والقديم ليس بمخلوق اذ كل مخلوق حادث وارادة الشر
فانهما مما اخطأ فيها المعتزلة من حيث نفوها وهي غير الملة بالمعنى المذكور ولا يخفى عليك انه ذكر الاثم
ههنا في محله لان من البدعة ما ليس باثم بل قد تكون واجبة كعلم النحو ومستحبة كبناء المدارس بخلاف
ذكره مع الكفر كما سبق فانه ذكر هناك اشارة الى كونه مشتركا بين اقسام الخطأ عبارة كان الاولى
تقديمه على الكفر لكونه بمنزلة الجنس لكن قدم الكفر للاهتمام بشأنه من حيث الاصرار عنه فمبتدع اثم لا كافر
لعدم كون ما ذكر من ضروريات الدين كما لا يخفى وسيأتي فيه اي في هذا النوع زيادة اي زيادة
بيان وما عن الشافعي في تكفير القائل بخلق القران فجمهور اصحابه تاولوه على كفران النعمة صرح به

النداوي وغيره واما الاحكام الفقهية فمنكر الضروري منها وهو الذي يعرفه كل احد حتي النساء والصبيان
كالاركان اي فرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الزنا وشرب الخمر وقتل النفس المحرمة
والسرقة كافر ايضا لان انكار ما هو من ضروريات ملة الاسلام يستلزم انكارها
باجتهاد باطل لانتفاء شرط الاجتهاد وهو كون المجتهد فيه نظريا بان لا يكون خلافه بديهيا
فهو اي انكاره ذلك انكار المعلوم ابتداء قبل النظر فلا رتبة استقلال بلا انكار ويحتمل ان يتعلق
بالمعلوم والادلج اوجه واما قوله عنادا فهو متعلق بالانكار مطلقا قطعا ومنكر غيرها اي غير الضروريات
الاصلية بدل من غيرها او صفة له لكون التعريف فيها لفظيا فلا يضره كون الغير نكرة لعدم التعريف
للتوغل في الابهام والمراد بها الاحكام التي يتفرع عليها مسائل فرعية ككون الاجماع حجة
والخبر اي خبر الواحد حجة فهو معطوف على الاجماع والقياس حجة آثم جزما بينا لا غير منكر غيرها
وتمارك التساقي بيته صالت جمع من الايمة في مسائل ضعيفة المدارك كالاجماع السكوتي والاجماع على
الحروب وكرن جمعا فلا ينبغي تاثيمه لانها ليست قطعية كما انا لا نسلم عن بعض الامر ضروريتي زمانين او يقول
بنفي الخلاف اثبات الملاء وعزة ذلك بخلاف حجية القرآن والسنة فان اي انكارها كفر فانه من ضروريات
ملة الاسلام وانكاره كانكارها ومنكر غيرها اي الضروريات الفرعية اعرابه كاعراب الاصلية فارجع
اليه اي احكام الفرعية الاجتهادية فالقطع حاصل على انه لا اثم على المخطي فيها وهي اي القطع بنفي الاثم
مبنية بوجود شرط حلها اي الاجتهاد من عدم كونه في مقابلة دليل قاطع نص او اجماع ولا يعبا
اي لا يعتد بتاثيم بشر المريسي والاصم ابي بكر وابن عليه والظاهرية والامامية المخطي في الاجتهاد في
الفروع لان الحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم غير كافر وانما لا يعبا به لدلالة
اجماع الصحابة على نفيه اي نفي تاثيم المخطي فيها اذ شاع اختلافهم في المسائل الاجتهادية ولا بد
من خطا واحد من المتناقضين ولم ينقل تاثيم من بعضهم لبعض ولو كان اي لو وجد الاثم للمخطي لوقع
ذكره لانه امر خطير ولو ذكر لنقل واشتهر ولما لم ينقل تاثيم علم عدم الذكر وعدم الاثم ويجوز ان يكون
المعنى ولو كان التاثيم لوقع ذكره عند تابعهم لنقل التاثيم ولو استحق زيد لما اي لبشر والاصم وامثالهم ولو طلب
تعال الوحشة عن كلامهما البعيد عن الانس بقول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا امكن جواب لو اي امكن ان يستانس به في دفع دعوى الاجماع
على عدم التاثيم بان يقال كيف يتحقق الاجماع من الصحابة على عدمه مع وقوع التاثيم من ابن عباس
في حق زيد لكنه اي ابن عباس لم يتبع اي لم يتبعه احد على قوله اي على مثل تاثيمه زيدا ولا يمكن
ان يقال عدم الاتباع لعدم وقوعه مثل ما وقع من زيد او اتبع لكن لم ينقل الينا لندرته اذ عدد
وقائع الخلاف من زمن الصحابة الى انقراض المجتهدين اكثر من ان تحصر اي من عدد
ما يدخل تحت الحصر فكلمة ان مصدرية والمراد بالمصدر المجهول بل المراد المضاف محذوف ولا تاثيم
واقع في واحدة منها من احد لاحد فعدم الانكار وعدم التاثيم في كل عصر اجماع من اهل ذلك العصر على

خلاف

خلاف ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما قال الجاحظ لا اثم على مجتهد نكرة في سياق النفي يعم كل مجتهد
ولو كان الخطا منه واقعا في نفي الاسلام اي ان كان ذلك النفي الاجتهادي صادرا ممن ليس مسلما كلمة ان
وصلية ومقتضاه ثبوت نفي الاثم عن المسلم المؤدي اجتهاده الى نفي الاسلام بالطريق الاولى وهو
ظاهر بل الظاهر انه وقع مثل هذا الاجتهاد من المسلم اشد في الاثم لانه قد ظهر عنده حقية الاسلام
قبل هذا الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود الجاحظ من نفي الاثم عدم الخلود في النار وعدم الخلود
في حق من لم يتصف بالاسلام قط ابعد من عدمه في حق من اتصف به ثم صدر منه ما ليس بها ثم
فتامل ويجري عليه اي على النافي المذكور في الدنيا احكام الكفار لانه لا سبيل الى اجراء احكام
المسلمين عليه لعدم الاسلام ولا واسطة في الدنيا بين احكام الكفار واحكام المسلمين فاذا انتفى احدهما
تعين الاخرى وهو اي نفي الاثم مراد العنبري بقوله المجتهد اي كل مجتهد في العقليات مصيب والا اي وان
لم يكن مراده من الاصابة نفي الاثم اجتمع النقيضان في نفس الامر لانه ح يلزم ان يكون مراده مطابقة
ما ادى اليه اجتهاده نفس الامر اذ سبيل الى ما يراد بها في العمليات وهو كون ما ادى اليه الاجتهاد
حكم الله بمعنى خطابه المتعلق بفعل العبد لتجويز ان يكون متعلق خطاب مجتهد ما الفعل المتعلق خطاب
مجتهد اخر في مسئلة واحدة وذلك لان المطلوب فيها العمل بخلاف العقليات فان المطلوب فيها الاعتقاد
بمضمون جزمي مطابق للواقع فلا يتصور ان يكون المطلوب من زيد اعتقاد حدوث العالم ومن عمرو قدمه
لان احدهما غير مطابق قطعا وانما قال في نفس الامر احترازا عن اجتماعهما في المطلوبية صورة كما في العمليات
وانما قلنا صورة اذ ليس المطلوب من احد المتخالفين في الاجتهاد نقيض المطلوب من الاخر حقيقة
لعدم اتحاد المطلوب منه هذا ويرد على السبكي حيث نفى ان يكون مراد العنبري نفي الاثم بان
ذلك مذهب الجاحظ بل كون ما ادي اليه اجتهاده حكم الله واقعا نفس الامر او لا وافقه الكرماني
ورد عليهما المحقق التفتازاني بان الكلام في المختلفات بحيث يشمل اصول الديانات وان اليهود والنصارى
والمجوس على صواب وقيل اصولها التي يختلف فيها اهل القبلة وهذا وان كان انسب بحال المسلم
غير ان دليله يفيد التعميم كما سيجي لنا اجماع المسلمين قبل المخالف اي الجاحظ والعنبري ومن تبعهما
من الصحابة وغيرهم بيان للمسلمين من لدنه عليه السلام متعلق بمحذوف هو حال من الاجماع اي
مبتدئا من زمانه عليه السلام الى زمان المخالف ترك ذكر الغاية للظهور وهلم جرا الى عصر اراد به
استيعاب الاعصار فيما بين المبدا والمنتهى المذكورين وهلم اسم فعل وجرا مفعول له بمعنى اجرر جرا
بعد عصر في نظرك الى ان تستوعب الاعصار فهلم اسم فعل لا يتصرف اصله ها لم بمعنى قصد حذفت
الالف على قتال الكفار متعلق بالاجماع وانهم في النار معطوف على القتال بلا فرق بين مجتهد
ومعاند وهو الذي اختار الكفر من غير اجتهاد مكابرة مع علمهم اي علم المسلمين المجمعين بان كفر بعضهم
ببطلان حقية الاسلام متعلق بالظهور والضمير للكفار ولا يبعد ان اجماع المسلمين على قتال المعاصر
مبني على ان اجتهادهم بمقتضى حقيته كاجتهاد من يجتهد في الفروع في مقابلة القطعي في عدم الصحة

نعم ان صحة الاجتهاد في الفروع موقوفة على عدم القطعي في محل الاجتهاد فكذلك صحته في الاصول
اعني العقائد به موقوفة على عدم ظهور حقيتها ومن هذا لا يلزم عدم صحة الاجتهاد فيها اذا لم يظهر
حقيتها قبل الاجتهاد فلا يلزم بطلان مذهب الجاحظ لان مراده عدم الاثم على من يجتهد اجتهادا
صحيحا والاول اي الاجماع على قتالهم لا يجري دليلا على تأثيم المجتهد منهم بناء على راي الخصم
القائلين بصحته لانه وجب قتالهم لكونهم حربا اي عدوا محاربا فيستوي فيه الجمع والواحد والذكر
والانثى علينا لا لكفرهم يعني لو كان سبب قتال الكفار والتبري اي اجتهادهم الى الكفر كفرهم كان يلزم تأثيمهم
لان الكفر الذي لا اثم فيه لا يصلح سببا للقتال واما اذا كان سببه دفع غلبتهم الموجبة لهدم الاسلام
فلا يلزم كونهم اثمين في كفرهم الذي ادى اليه اجتهادهم فليس للحنفية ان يحتجوا على الجاحظ بالاجماع
على القتال والاجماع القطع في تأثيمهم على الاطلاق سواء كان كفرهم بالاجتهاد او لا بالعمومات الدالة
على ذلك مثل قوله تعالى من يقبل للكافرين فانه يعم المجتهد وغيره وقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين سواء كان ابتغاؤه لذلك بالاجتهاد او لا وهذا القطع اما من الصيغة الموضوعة
للعموم كالمحلى بلام الاستغراق والموصول كما ذهب اليه الحنفية من ان مدلول العام قطعي او من الاجماع
الكاينة من الصدر الاول قبل ظهور المخالف على عدم التفصيل في كفرهم وعدم الفرق بين اذ لم يكونوا منهم عن اجتهاد
يعني انه لم ينقل عنهم وهذا ما نقل اكمل الحنفية وبعضهم قالوا اي القائلون بنفي الاثم عن المجتهد في نفي
الاسلام تكليفهم اي مجتهدي الكفار بنقيض مجتهدهم على صيغة المفعول اي بنقيض ما ادى اليه
اجتهادهم وهو الاسلام فنفيه صدق وايصال اصله مجتهد فيه تكليف اي نقيض مجتهدهم وهو المعترف
الاسلامي كيف من اختيار نحنا نعلم والعلم من مقولة الكيف لا فعل وهو التالي بها المقابل المقول الكلية
الصادر من اختيار اذا لم يكن مجتهدهم مكلفا بخصوصية الاسلام ولا شك انه مكلف فالمكلف به اجتهاده
في تحصيل الاسلام وقد فعل ما كلف به فيخرج عن عهدة الامتثال فلا اثم الجواب منع فعله اي لا نسلم
انه فعل ما كلف به اذ لا شك ان على هذا المطلوب الذي هو الاسلام ادلة قطعية ظاهرة في نفس الامر بحيث
لو وقع النظر في موادها المحصورة في الانفس والافاق النادية بلسان الحال ان الطريق هكذا لا ينتج
الطاهرة كالشمس فيما يتعلق بالعقل والمعجزات المتواترة فيما يتعلق بالسمع لزمها جلب تولي لزم المكلف
المذكور المواد المذكورة على ترتيب النظر قطعا فكيف يكون ممتثلا الامر بالاجتهاد وهو لم ينخ بصره
الى تلك المواد اذ لو نظر لوالها كما لم يظهرها فاذا لم يثبت المطلوب عند المامور بالاجتهاد علم انه اي
عدم ثبوته عنه لعدم تحقق الشروط المعتبرة في النظر وليس لعدم تحققها لكمال غموضها وعجز المكلف عن
الميل بل بالتقصير بعدم الالتفات الى ما يرشده الى المطلوب لانهماكه في مطمورة تقليد الاباء بعيدا
عن دائرة الاجتهاد وانا اضرب لك مثلا في هذا فاقول من بلغه بافقي فارس البادي في
طرف البلوغ ظهور مدعي نبوة فاعلم المبلغ ادعى نسخ شريعتكم فعلم ادعى صنعه لمدعي النبوة وخطاب
شريعتكم انا هو في كلام المبلغ ذكره على سبيل الحكاية لزمه اي الذي بلغه في افقي فارس السفر

ان

ان يسافر الى محل ظهور دعوته كبلاد العرب لينظر انها تواترت وجوده ومعجزاته فان اخبار الاحاد لا تفيد القطع
اتم تواتر من اخبار صفاته واحواله ما يوجب العلم بنبوته فاذا اجتهد اجتهادا جامعا للشروط
قطعنا من مقتضى العادة انه يلزمه اي المجتهد الجامع لها ما طلب به اي المكلف لزمن وضوح الادلة ووضوحها
لا يخفى على من له ادنى مسكة من الاجتهاد وهو لو اجتهد من بلغه ما ذكر في مكانه ولم يجزم به اي بما اخبر عنه
لا يعذر لانه اي اجتهاده في غير محله اي ظهور دعوته والحاصل انه كلف بالنظر الصحيح المستجمع
شروطه ولم يفعله اي ما كلف به من النظر الصحيح واما الجواب عن حجتهم بمنع كون نقيض اعتقادهم
اي معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم غير مقدور اذ ذاك تعليل للمنع اي النفي لا يجوز التكليف به لكونه غير
مقدور انما هو الممتنع عادة اي امتناعا عاديا كالطيران وحمل الجبل وما نحن فيه ليس منه وما ذكر من
الامتناع معطوف على مفعول الباء اي واما الجواب بما ذكر من الامتناع في تكليفهم بنقيض مجتهدهم
بشرط وصف الموضوع خبر الموصول يعني ان الامتناع النحوي دعيمه انما يصح اذا اخذت القضية
المذكورة في الدليل مشروطة بشرط الوصف العنواني تقريره هكذا معتقد بصيغة اسم الفاعل
ذلك الكفر الذي ادى اليه اجتهاده يمتنع اعتقاده غيره اي غير معتقده ما دام ذلك المعتقد
معتقده جزما دائم ما كلف به اي الذي كلف به الكافر المجتهد انما هو الاسلام مطلقا لا الاسلام
عند وجود معتقده حتى يمتنع تكليفه والحاصل ان الممتنع اعتقاد النقيض مع وجود اعتقاد النقيض
الاخر واما عند زوال الاعتقاد عن احد النقيضين فلا يمتنع ان يعتقد النقيض الاخر وهو اي الاسلام
مطلقا لا مقيدا بما ذكر مقدور للمكلف به لا يقبل الشرط وهي تسمية الشرع الاصل والمراد ان الجملة
بما ذكر من الامرين لا يزيل الخصومة بين الفريقين اذ ينال التكليف لمجتهدي الكفار بالاجتهاد لا استقلالا
ذلك اي الطلب بما امر به بان يؤدي اجتهاده اليه واذا لم يؤد الاجتهاد اليه اي الى الحاصل
المطلوب لو لزم على المجتهد الذي لم يؤد اجتهاده اليه بل الى نقيضه كان ذلك اللازم المكلف
به تكليفا بما لا يطاق فلا وجه له لان يقال لا نسلم انه نقيض اعتقادهم غير مقدور اذ ذاك الممتنع
عادة لان من اجتهد وادى اجتهاده الى الكفر ولم يظهر له سواه فهو عاجز عن الايمان لكن هو عاجز
عن الطيران لو يقال الامتناع بشرط الوصف فان الوصف اذا كان لازما للموضوع مما يستحيل ان
يفارقه فكيف يطلب من موصوفه الاتصاف بخلافه مسئلة قال الجبائي من شيوخ المعتزلة وابنه
الى المعتزلة كلام منقول العقل ومايلي الناعل في نسب على سبيل التنازع قوله لا حكم في المسئلة الاجتهادية
اي التي لا قاطع فيها من نص او اجماع قبل الاجتهاد متعلق بحكم اي الاجتهاد فيها بشرطه اي الايجاب
اما منها بان خاف فوت الحادثة التي استفتى فيها على غير الوجه الشرعي او لم تعين غيره من المجتهدين
اما التي نزلت به او كنا في الوقائع يخصه وعدم غيره على ما مر بما ادى الاجتهاد اليه من الظن الحاصل
به تعلق الحكم الشرعي بتلك المسئلة وتحقق حينئذ ولا يمتنع تعيينه اي الحكم للاجتهاد لحدوثه
اي الحكم عندهم اي المعتزلة وقال المحقق التفتازاني وقد ينسب ذلك الى الاشعري يعني انه لم

يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده انتهى وقال الباقلاني وطائفة من الاصوليين
الحكم الثابت قبل الاجتهاد تعلق ما يتعين به اي ان حكم الله تعالى في تعلق اجماله بما سيتعين بالاجتهاد
كانه قال اوجبت عليك العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد وان علمه تعالى محيط بما سيتعين بعد الاجتهاد
من الحكم اي كون الثابت في نفس الامر وفي علم الله تعالى تعلق حكم معين في حق كل من المجتهدين
وهو اي ذلك المعين ما علم المحيط بما سيتعين انه يقع ويستقر عليه اجتهاده غاية الامر ان
علم المجتهد بالتعيين انما يحصل بعد الاجتهاد ولا يقال هذا تكليف بالمجهول وهو ليس في وسعه لانه
انما يلزم التكليف بما لا يطاق اذ لم يكن له طريق الى العلم به وطريقه الاجتهاد فمن لم يثبت الحكم المعين
قبل الاجتهاد لم يشترط انه الا يعتقد وانه وجب الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية على المجتهدين
تعدد الحكم فيها بتعددهم واختلاف ارائهم التي ينتهي اليها اجتهادهم وعدم جواز تقليد بعضهم بعضا
والمختار عند المحققين من اهل الحق ان حكم الواقعة المجتهد فيها قبل الاجتهاد حكم معين اوجب
الله تعالى طلبه على من له اهلية الاجتهاد فمن اصابه اي ذلك المعين فهو المصيب لاصابته اياه
ومن لا يصيبه فهو المخطئ لعدم اصابته ونقل عن الائمة الاربعة هذا المختار ثم المذهب المختار
ان المخطئ ماجور اجرا واحدا لاجتهاده بخلاف المصيب فان له اجرين لاجتهاده واصابته ونقل عن طائفة
انه لا اجر للمخطئ ولا اثم عليه ولعله اي الخلاف في وجود الاجر لا يتحقق في نفس الامر فان القائل
باجره ليس على خطائه ممن قال ماجور لم يرد انه ماجور لخطائه بل لامتثاله امر الاجتهاد وبذل الوسع
ممتثل الامر معلوم من ضرورة لا انه في نفسه فكيف ينفيه القائل بنفيه فتعين ان مراد نافي الاجر لخطائه
وانه خطائه موضوع اي معفو عنه اتفاقا فلا يرد ان الاثم في اجتهاده كيف يتصور ثم الاول اي القول
الثاني من القول الاول بحسب المال وهذان القولان مذهبان على ان عليه اي على الحكم المعين دليلا ظنيا
وعليه اكثر الفقهاء وكثير من المتكلمين وقيل بل عليه دليل قطعي والمخطئ اثم كانه ذهب فيه بعض تقصير في
اجتهاده ولا يخفى ما فيه وهو قول بشر والاصم وقيل عن اثم الخطائه اي الدليل القطعي قيل ومال اليه الما
ونسبه الى الجمهور ونقل الحنفية الخلاف في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهو اي كونه
مخطئا انتهاء فقط المختار وعزاه بعضهم الى الشافعي وفيه لنقل الحنفية مناقضة لا يتحقق لعدم
اذ الابتداء بالاجتهاد وقبل المجهود لنيل المقصود وهو اي المجتهد فيه اي باجتهاده مصيب اي
ممتثل لما امر به فقد روسعه غير مخطئ به اي بهذا الاعتبار والامتثال او بهذا الاجتهاد وبذل الوسع
قطعا كيف وقد اتى بما كلف به وان حصل كونه مخطئا ابتداء على خطائه اي المجتهد فيه اي الاجتهاد
لاخلال له اي المجتهد ببعض شروط الصحة اي صحة الدليل الموصل الى الحكم المعين عند الله تعالى من
حيث المادة او الصورة فانما ق اي فالمحمول عليه متفق عليه وهو عين القول المختار فلا خلاف في
المعنى بين من يقول ابتداء وانتهاء ومن يقول انتهاء وانما الخلاف في التسمية فقط فعلم ان نقل الخلاف
غير صحيح لنا على المذهب المختار من ان لله حكما معينا في محل الاجتهاد قبل الاجتهاد يصيبه تارة ويخطئه

اخرى وليس كل ما ادى اليه الاجتهاد حكم الله في نفس الامر لو كان الحكم اي خطاب الله المتعلق بفعل
العبد هو عين ما ادى اليه الاجتهاد اليه كان المجتهد يظنه الحاصل بالاجتهاد ويقطع بانه اي المظنون
الذي ادى اليه حكمه تعالى والتالي باطل يدل على بطلانه قوله والقطع حاصل بان القطع بانه حكمه
تعالى مشروط ببقاء ظنه الحاصل بالاجتهاد لان الذي علم قطعا ان مظنونه عين حكم الله في حقه
كيف يتصور ان يتخلف عنه بان يشك فيه او يظن خلافه فان قلت لم لا يجوز ان يكون قطعه بكون
المظنون حكم الله في حقه منبنيا بعدم طروء ما ينافي ذلك الظن من شك او ظن بخلافه وعند طروه
يتغير حكم الله في حقه الى بدل ان تعلق ظنه بخلاف متعلق الظن الاول او لا الى بدل ان لم يتعلق قلت
يلزم ح تعدد حكم الله في حادثة واحدة بالنسبة الى شخص والنسخ وسيجيء تفصيله والاجماع منعقد
على جواز تغيره اي الظن المذكور باحد الوجهين ووجوب الرجوع عن الظن المذكور معطوف على
مدخول على المتعلقة بالاجماع وانه اي المجتهد لم يزل عنده ذلك القطع اي القطع بانه حكمه تعالى وقوله
انه لم يزل معطوف على بقاء ظنه والمراد باشتراط القطع بكونه لم يزل عنده لزوم هذا الكون له فلا يرد
انه لا وجه لتفريع هذا الكون على القطع وانكاره اي انكار بقاء الظن وعدم جزم مزيل له بهت اي
مكابرة ويجوز ان يكون للمعنى وانكار لزوم كونه لم يزل عنده ذلك القطع للقطع بانه حكم الله في حقه
بهت لان العلم القطعي لا يتغير وهذا اظهر من حيث العبارة لكن القاضي عضد صرح في شرح المختصر
بالمعنى الاول فيجتمع العلم القطعي بانه حكمه تعالى والظن بانه حكمه تعالى فيجتمع النقيضان لتجويز النقيض
اللازم لحقيقة الظن المتعلق بانه حكم الله وعدمه اي عدم تجويز النقيض اللازم لحقيقة العلم والقطع
بانه حكمه ويحتمل ان يراد العلم والظن المتعلقان بما ادى اليه الاجتهاد وما لهما واحد حاصل الاستدلال
ان كون ما ادى اليه الاجتهاد حكم الله في حقه يستلزم القطع المستلزم للمحذورات الثلاثة لزوم
بقاء الظن والاجماع على عدم لزومه واستمرار القطع المزيل للظن وانكاره بقاء الظن بهت واجتماع
العلم والظن المستلزم لاجتماع النقيضين والزام كونه اي كون اجتماع النقيضين منتفيا الالزام بان
الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فيجب الفعل اذا ظن الوجوب قطعا الوجوب ويحرم اذا ظن
الحرمة قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن بما ذكرتم فيلزم الظن والقطع معا ويجتمع النقيضان منتف
من المستدل الاختلاف محل الظن اي متعلقه على المذهب الحق وهو اي محل الظن حكمه تعالى اي
خطابه المطلوب بالاجتهاد والعلم معطوف على الظن وهو اي محل العلم حرمة مخالفته اي المظنون
بشرط بقاء ظنه اي الحكم او المجتهد فهنا اي في المسئلة الاجتهادية خطابان احدهما الخطاب
الثابت في نفس الامر قبل الاجتهاد المؤدي الى الظن لما عرفت من ان لله في كل حادثة حكما معينا
وخطابا متعلقا بفعل العبد وهو اي الثابت في نفس الامر المظنون اي الذي بذل المجتهد وسعه
في تحصيله فظن انه كذا فما ادى اليه اجتهاده لا يقال ما ادى اليه نارة يكون على خلاف الثابت
في نفس الامر فكيف يحكم بان الثابت هو المظنون لانا نقول ليس المراد بالمظنون الحكم الذي ادى

اليه اجتهاده بل الثابت الذي ظن مطلقا بعد ما ادي اليه اياه وثانيهما تحريم تركه اي المظنون الذي ادي
اليه الاجتهاد ويلازمه اي تحريم الترك ايجاب الفعل به اي بالمظنون وهما اي كل واحد من ايجاب تحريم
الترك وتحريم الفعل متعلقه بكسر اللام اي متعلق المظنون الذي ادي الاجتهاد اليه المعلوم
صفة متعلقه وثابت الاستمرار بان كلا منهما حكم معلوم بعينه قطعا بخلاف الثابت فانه لم يتعلق
به العلم وان تعلق به الظن بخلاف قول المصوبة فانه لا يتاتي فيه الخطابان على ما ذكر فان الحكم في
نفس الامر عندهم ليس الا ما تادي الاجتهاد اليه لانهم لم يثبتوا احكاما قبل الاجتهاد فلا يمكنهم ان يثبتوا
دفع التناقض بتعلق الظن بالحكم الثابت في نفس الامر وبتعلق العلم بغيره فان قالوا اي المصوبة
نقول متعلق الظن كون ما ادي اليه الظن من الامارة المخصوصة دليلا على الحكم المطلوب ومتعلق
العلم ثبوت مدلوله شرعا بشرط الظن فاذا زال الشرط رجع المجتهد عنه فاندفع عنهم
التناقض ولزوم عدم امكان رجوع المجتهد عما ادي اليه اجتهاده بموجب القطع لان متعلق العلم الثبوت
المقيد بالغاية اجيب بان كونه اي الدليل دليلا انما هو حكم شرعي يتفرع عليه احكام شرعية وان
كان لغير عملي فاذا ظنه اي اذا ظن المجتهد كونه دليلا علمه اي علم انه دليل ويعود الالزام السابقة
لاتحاد متعلق الظن والعلم لما اجاب عن الجواب من اجوبة المصوبة اراد ان يذكر ما هو العمدة في الجواب
من قبلهم فقال والجواب ان اللازم من التصويب ثبوت العلم بالحكم ما لم يثبت الرجوع اي رجوع المجتهد
عما ادي اليه اجتهاده وهو اي ثبوت الرجوع عنه انتساخ ضد الحكم المرجوع عنه بظهور المرجوع اليه
فان قلت هذا يمتنع بعد انقطاع الوحي قلت ظهوره بعد الانقطاع لا اصله فان اصله حكم استقبل الانقطاع
على المجتهد بانه اذا ظهر لك خلاف ما ادي اليه اجتهادك فارجع عنه اليه لا ظهور خطابه اي الحكم الاول
وبطلانه عندهم اي المصوبة ثم لما كان هنا مظنة سؤال وهو انه كيف يثبت العلم بالحكم مع تجويز زوال
موجبه وهو الظن وزوال الموجب يستلزم زوال الموجب اجاب عنه بقوله ويجوز انتهاء الحكم
بعد هذا الوقت اي بعد عدم ثبوت الرجوع لا يقدح في القطع به اي بالحكم وكونه واجبا العمل ما لم يثبت
الرجوع حال هذا التجويز ظرف للقطع به ذكره تاكيدا لعدم التنافي بين القطع والتجويز وذلك لان زمان
متعلق التجويز غير زمان متعلق العلم فبطل الدليل المذكور للمخطئة مدفوعا عنهم اي المصوبة فان
قلت الدليل المذكور يتضمن المحذورات الثلاثة كما عرفت لزوم بقاء الظن وقد اندفع بتقييد زمان القطع
فانه كان مبنيا على الملازمة بحيث يستغرق الازمنة كاستمرار القطع المزيل للظن واندفاعه عن ظاهره لكن بقي
دفع التناقض قلت كانه تركه لظهوره وهو ما اشار اليه القاضي عضد الدين بقوله فانه يستمر الظن
ربما يحصل به القطع فاذا حصل زال الظن ضرورة فحكم القطع هو انتفاء عدوه هو بمجرد حصول الظن لانه
بمجرد حصول الظن تعلق الخطاب الموجب للعلم فاتحدا زمانا لا انا نقول غاية الامر مقارنة الظن مع تعلق
الخطاب وهو لا يستلزم مقارنته مع العلم وبهذا الجواب يندفع عن المصوبة الدليل الثاني وصف
الدليل بالثاني مجازا ومثل العول لو كان الظن موجبا للعلم امتنع الرجوع عن المظنون لا ستلزا

اي الرجوع ظن النقيض اي نقيض المظنون الذي تعلق به العلم والعلم ينفي احتماله اي احتمال
نقيض متعلقه وان كان مرجوحا فضلا عن الظن ولا يخفي عليك ان هذا انما اذا كان الرجوع عن
المظنون الاول الي مظنون اخر واما اذا كان عنه الي الشك فيتاتي لا لاستلزامه احتمال النقيض والعلم
ينفيه فلم يكن العلم حين كان اي تحقق بزعمكم ايها المصوبة علما جازما لم يكن مرجوحا فضلا عن الظن
ولا يخفي عليك ان هذا انما اذا كان الرجوع عن المظنون الي وجه الاندفاع ظاهر عند تقييد ثبوت العلم
بالم يثبت الرجوع او لو كان الظن موجبا للعلم معطوف على معمول القول جاز ظنه المتعلق بما ادي
اليه اجتهاده ثانيا مع تذكر موجب العلم وهو اي موجب العلم الظن الاول لجواز الرجوع تعليل
لجواز تعلق ظنه ثانيا بخلاف مظنونه الاول فيلزم تخلف الموجب عن الموجب مع تذكره من غير ذهول
وفيه ان يذكره عبارة عن تصوره والموجب انما هو الاذعان وقد زال ولو كان ظن الحكم موجبا للعلم
امتنع ظنه بخلاف المظنون الاول مع تذكر الظن الاول لامتناع ظن نقيض ما علم مع تذكر الموجب
للعلم والا اي وان لم يمتنع ظن نقيض ما علم مع تذكر الموجب لم يكن ذلك الموجب موجبا وهو
خلاف المفروض لكنه اي الظن بخلاف المظنون الاول جايز اجماعا بالرجوع اي بان يرجع عن
الظن الاول الي خلافه وقد لا يكتفي بدعوي ضرورية البطلان للاضافة في دليل المخطئة فيجعل
الاوجه الثلاثة المفادة بقوله لو كان امتنع الرجوع الي قوله لكنه جايز بالرجوع دليل بقاء الظن
لان حصول كل واحد منها لزوم انتفاء كون الظن موجبا للعلم فاذا انتفي ايجابه للعلم بقي حين ما لم
يثبت الرجوع عنه عند القطع بمتعلقه اي الظن الطرفي متعلق ببقاء الظن الماخوذ في دليل المخطئة
او لا النافي بقوله والقطع بان القطع مشروط ببقاء ظنه الي قوله وانكاره بهت بحاصله لو كان الظن
للعلم لزم عنه ذلك بقاء الظن للاوجه الثلاثة وهو يستلزم ان لا يكون معه العلم لان بينهما تنافيا في
الالزام لا ان يجعل كل واحد منها دليلا مستقلا على ابطال مذهب المصوبة في حق الامارة على حيث
قالوا لا يمتنع زوال ظن الحكم الي ظن نقيضه مع تذكر الامارة التي عنها الظن فهي موجبة له وجوابه اي
الالزام المذكور انه بطلانه اي بطلان انتفاء كون الموجب موجبا في غيرها احتراز اي في غير الامارة
اما هي اي الامارة فاذ لا ربط بينها وبين الحكم عقلي صفة اسم لا مرفوع على محله والخبر محذوف
جاز انتفاء موجبها مع تذكرها خبر المبتدأ اعني هي وقوله اذ لا ربط عقلي معترضة تعليلا للجواز وذلك
كايراد لظن نزول المطر من الغيم الرطب الذي هو امارة له الي ظن عدمه مع وجوده ولما زيف دليل
المخطئة بما ذكر اراد ان يذكر ما هو المعتمد فيما ذهبوا اليه فقال بل الدليل الذي ما عداه كالعدم بالنسبة
اليه اطلاق الصحابة رضي الله عنهم الخطا في الاجتهاد اي الملائم لفظ الخطا في بعض الاجتهاد ولو عدم
تنبيه هو الخطا بما يبينه كونه خطا بسبب مخالفة نص او قياس جلي او اجماع وهو عند الاطلاق يراد
به مخالفة حكم الله تعالى شايعا اي الملائم شايعا بينهم متكررا في حوادث كثيرة من كثير منهم بالنسبة
الي كثير منهم بلا نكير من احد منهم على احد ممن اطلق الخطا فكان اجماعا منهم على ان المجتهد قد يخطي

إيجاب

لما

الحكم

والزم على المذهب المختار وهو مذهب المخطئة انه كون الموجب للحكم موجبا له مع تذكر الموجب

ولا يصيب حكم الله تعالى في اجتهاده كعلي اي كاطلاق علي رضي الله عنه الخطا وزيد بن ثابت وغيرهما
في تخطيه ابن عباس رضي الله عنهما في ترك العول وهو ان يزاد على المخرج من اجزائه اذا ضاق
عن فرض من فروضه وهو خطاهم اي ابن عباس رضي الله عنهما خطا الصحابة فقال من شا باهلته ان
القايلين بالعول باطلة اي لاعنته فنبتهل كل منا لعنة الله على من كذب ان الله لم يجعل في مال واحد
نصفا ونصفا وثلثا وقول ابي بكر رضي الله عنه في الكلالة وهي ما خلا الوالد والولد اقول فيها برايي
الى قوله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان يعني وان يكن صوابا فمن الله تعالى ومثله اي مثل قول ابي
بكر قول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة في القاموس فوضت المراة زوجها بلا مهر المتوفى
عنها زوجها اجتهد معقول القول الى قوله فان يكن ما ادى اليه اجتهادي خطا فمني وابن ام عبد
عبد الله يعني نفسه لم تنل من ابن مسعود اشارة الى ان امراة من جنس ناقصات العقل لا
يسعه الخطا منه وروي عنه اي ابن مسعود مثل قول ابي بكر ففي سنن ابي داود عنه فان يك صوابا
فمن الله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وقول علي لعمر في المجهضة بضم الميم
وكسر الهاء وهي التي اسقطت جنينا ميتا خوفا من عمر حين استحضرها وسال من حضر من حكم ذلك
فقال عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ثم سال عليا ماذا تقول فقال ان كانا
قد اجتهدا فقد اخطا اعني عثمان وعبد الرحمن بن عوف وان لم يجتهدا فقد غشاك عليك الدية فقال
عمر لعلي عزمت عليك لتقسمنها على قومك اراد قوم عمر اضاف الى علي اكراما ومال الشافعي رحمه الله اليه في
خلاف لا صحابنا ولا حجة في هذا على اصوله لا نه مستنبط فان الحنفي والشافعي يبتنيان خلافه على عدم الجمل
الفاه الولد قبل تمام ... واستدل للمخطئة باوجه ضعيفة منها ان كان احد قولي المجتهدين او كلاهما بلا دليل
فباطل والا فان تساوى دليلاهما بان يوجد في احدهما ما يرجح على الاخر تساقطا والا تعين الراجح
المستلزم للمرجح ان تتعدد حكم الله بتعدد الاجتهاد غير معقول لانه اما يسقطان معا او احدهما والساقط منهما
لا يصلح لان يكون امارة لحكم الله تعالى وكذا الحال اذا كان في المسئلة اكثر من قولين حتى يسقط الكل
او ينتهي الى واحد واجيب ان ذلك التقسيم بالنسبة الى نفس الامر فانهما في نفس الامر اما متساويان في صلاح
التعبد او لا بل احدهما ارجح وليس الا ادلتها على طبق ما في نفس الامر بل قد يترجح في راي المجتهد ما هو مرجوح
بحسب الامر وبالعكس تلك الامارات التي نظرها المجتهد فيها بها الحكم مرجحا اي تلك الامارات
بالنسبة الى المجتهد لا الى نفس الامر فكل من القولين راجح عند قائله وان كان الراجح في نفس الامر
احدهما او اشدهما وصواب على راي المصوبة وايضا استدل بان المجتهد طالب لتحصيل حكم الله ويستحيل
الطلب بلا مطلوب فمن اخطاه اي المطلوب ولم يجده فهو المخطي ومن وجده فهو المصيب اجيب بانه
نفسه هو طالب ويستحيل الطلب بلا مطلوب لكن هو اي المطلوب غلبة ظنه اي المجتهد بوجه
من وجوه محل الاجتهاد فاذا اجتهدوا وغلب ظن كل واحد بشيء وجد كل منهما مطلوبه فيتعدد
الصواب لان المفروض ان المظنون هو حكم الله في حق كل وايضا استدل بالاجماع على شرع المناظرة

اي على مشروعيتها وفائدتها اي المناظرة ظهور الصواب ولذا اخذ في تعريفها وقيل هي النظر من
الجانبين في نسبة جزئية اظهارا للصواب فلو كان كل ما ادى اليه النظر والاجتهاد صوابا لما كان لها
فايدة لحصول العلم بالصواب لمجرد النظر من غير مناظرة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفايدة في ظهور
الصواب لجوازها اي لجواز كون فايدتها ترجيحا ولجواز المناظرة للترجيح لا صحة الصوابين على الاخر
وهذا مبني على قول من يقول بعدم تساوي الحقوق وتمرينا للنفس على طرق النظر ليحصل ملكة الوقوف
على الماخذ ورد الشبه وتشحيذ الخاطر معاونة على الاجتهاد ولا يخفى ضعفه اي الاستدلال او الجواب
لاشتهار كون الغرض منها اظهار الصواب بين اهل العلم من غير نكير وهو المتبادر من العبارة لذكره
بعد الجواب فتامل وايضا استدل بلزوم حل المراة المجتهدة على تقدير اصابة كل مجتهد كالحنفية اي
اجتهادا كاجتهاد الحنفية او حال كونها كالحنفية في الاجتهاد وانما فرض كونها مجتهدة ولم يقل الحنفية
مع كونه اخصر لان المقلد يجوز له تقليد غير مقلده على ما ذهب اليه المحققون فيجوز ان تقلد
مذهب زوجها فلا يلزم اجتماع الحل والحرمة وحرمتها اي قول بعلها المجتهد كالشافعية في الاجتهاد انت بائن
بائن مسئلة القول ثم قال راجعتك فان الرجعة عنده صحيحة لان الكنايات عنده ليست بوائن وعنده
غير صحيحة لانه طلقها بقوله انت بائن منها ولا رجعة في البوائن ولزوم حلها اي المجتهدة التي هي
كالحنفية لاثنين لو تزوجها مجتهد يرى راي الحنفية بلا ولي ثم تزوجها مقلده مجتهد اخر يرى راي
الشافعية به اي بولي وتجويز تصويبهما المسئلة على وجه لا يلزم عليهما تقيد الحكام بفرض نقض كليهما
ولهما في التزويج وشغقا اشارة لا ولي له عليها فتزوج كل منهما في غيبة الاخر وتقدم التزويج بغير
الولي فيصح تزويج الثاني لعدم صحة الاول عند المجتهد الثاني واجيب بان لزوم اجتماع الحل والحرمة
مشترك الالزام لا اختلاف بين الفريقين في وجوب اتباع ظنه لان الاجماع منعقد على انه يجب على كل مجتهد
ان يتبع ظنه الذي ادى اليه اجتهاده فيجتمع النقيضان وجوب العمل بحلها الزوج يعني يجب على الزوج المجتهد
الراجع الى المجتهدة ان يعمل بما ادى اليه اجتهاده من حلها بتلك الرجعة ووجوبه اي العمل بحرمتها عليه
اي يجب على المراة ان تعمل بما ادى اليه اجتهادها من حرمتها على الزوج لعدم صحة الرجعة والوجوبان
بدلان عن النقيضان بدل البعض وهذا تقرير الالزام بالنظر الى المسئلة الاولى واما بالنسبة الى
الثانية فما يدل عليه قوله وكذا وجوب العمل على المجتهد والمجتهد الاول بحلها للاول اي الزوج الاول لصحة
النكاح بلا ولي على رايها ووجوبه اي العمل بحلها للثاني اي الزوج الثاني لعدم صحة النكاح الاول
عند الزوج الثاني فيجب عليه ان يعمل بموجب اجتهاده فان لم يكن الوجوبان متناقضين كتناقض الحل
والحرمة لتناقض متعلقيهما يعني ان كانا متناقضين بسبب تناقض متعلقيهما وهما الحل والحرمة في الصورة
الاولى وحل الزوج الاول وحل الزوج الثاني في الثانية فان الحل لكل منهما يستلزم الحرمة على الاخر فقد
ثبت المدعي وان لم يكونا متناقضين لتناقض متعلقيهما فقد استلزم اجتماع الوجوبين اجتماع متعلقيه
اي الوجوب المتحقق في ضمن الوجوبين المتناقضين صفة متعلقيه فانا نجيب اي المخطية بانه لا يمتنع

ما ذكر من وجوب العندين بالنسبة الي مجتهدين مختلفين في الاجتهاد فكذلك التنازع فيه الذي ادي اليه
لزومه علينا من لزوم الحل والحرمة الي امر الصورتين فيقول لا ينتج ذلك بالنسبة الي مجتهدين فان قال
المخطئة يلزم عليكم ان اسد حكم بحل امراة واحدة وحرمتها بالنسبة الي زوج واحد وبحلها الي زوجين ولا
يلزم علينا ذلك لكون احد الاجتهادين خطا قطعا قال المصوبة فكيف يحكم احد علي الزوجة والزوج بما
الحل والحرمة وعلي الزوجين باتباع العمل بالحل ثم ينبغي ان يلزم مثله اي مثل ما ذكر من الصورتين مفسدة
المنازعة بين الزوج والزوجة او الزوجين مثلا التنازع النزاع لانه ينبغي الي التقاتل اي في مثل
دفعه الي قاض يحكم برايه الموافق احد المتنازعين فيلزم المتنازع الاخر ما حكم به لئن يقع النزاع والفساد
واذن اي واذا كان الامر كما عرفت من اشتراك الالزام والجواب فالجواب الحق من قبل المصوبة والمخطئة
الذي هو مخلص من لزوم تلك المنازعة التي يكاد ان تنجر الي المقاتلة مثل الرفع الي القاضي ان مثله اي
ما ذكر مخصوص اي خارج من عموم تعلق الحكمين الصوابين علي راي المصوبة او الذين احدهما خطا
علي راي المخطئة وهما وجوبا الاتباع علي المجتهدين بل الثابت في مثله في نفس الامر حرمتها اي المراة
المذكورة في الصورتين مستمرة الي غاية الحكم اي حكم القاضي بعد الرفع اليه لان لزوم المفسدة منع شرع
ذلك اي مشروعية متعلق الحكمين وبما وضحنا من التخصيص وثبوت الحرمة الغاية لمنع لزوم المفسدة
شرعيته اندفع ما اورد علي ما ذكر من لزوم الرفع الي قاض دفعا للنزاع من ان القضا لرفع النزاع انما
نهارها في التمكين اي تمكين المراة والمنع عنه لا لدفع تعلق الحل والحرمة بواحد من مقلدي المجتهدين فانه بعد
التعلق لا يرتفع وما لم يرتفع فالنزاع باق فلا يكون الرفع الي القاضي مخلصا للمصوبة واعلم انه قال القاضي عضد
الدين في شرح المختصر بعد الجواب بانه مشترك الالزام ان الجواب الحق هو الحل وهو انه يرفع الي الحاكم ليحكم بينهما
فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم للموافق والمخالف وقال المحقق التفتازاني في حاشيته عليه يشير الي
ان الجواب الاول جدلي لكن في كونه جوابا عن الالزام المذكور نظر لان حكم الحاكم انما يصلح لدفع
النزاع واذا انما نعا لا لدفع تعلق الحل والحرمة بشي واحد فانه بعد الحكم لم يرتفع ذلك التعلق علي تقدير
تصويب كل مجتهد ثم اجاب بان الحل بالاضافة الي احدهما والحرمة بالاضافة الي الاخر فلا امتناع في
ذلك كان وجها كذا في بعض الشروح انتهي واليه اشار بقوله وقدره اي ما اورد محقق يعني
المحقق التفتازاني حيث سكت عليه وهو اي ما اورد بعد اندفاعه بما ذكرنا من انه مخصوص صالح لم يجعله
في نفسه اذ لا مانع من رفع تعلق الحل والحرمة بالقضاء لكونه تخصيصا اما اي رفع التعلق المذكور
ثاني منعهم القاضي كالرجوع عنه اي كان المجتهد اذا رجع عن ظنه الاول الي ظن اخر كان ذلك نسخا الاول
عند المصوبة قالوا اي المصوبة لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان علي المخطئ ان وجب حكم نفس الامر عليه
ايضا لانه يجب عليه اتباع ظنه اجماعا والا اي وان لم يجب عليه حكم نفس الامر وجب عليه العمل بالخطا
لانه يجب عليه حينئذ اتباع ظنه اجماعا وحرم عليه العمل بالصواب لانه خلاف ظنه وكيف يحرم علي المجتهد العمل
بخلاف ما ادي اليه اجتهاده اجماعا وهو اي كون العمل بالصواب حراما مع وجوب العمل بالخطا محال

لانه

لانه خلاف المعقول اجيب باختيار الشق الثاني وهو انه لا يجب عليه حكم نفس الامر ومنع انتفاء التالي
اللازم للاستحالة يعني حرمة العمل بالصواب مع وجوب العمل بالخطا امر متحقق فكيف يكون محالا القاطع
به اي بالتالي فيما لا يخفي علي المجتهد قاطع اي في وقت خفا الدليل القاطع علي المجتهد فانه لو لم
يخف لم يكن اجتهاده صحيحا لان شرط الاجتهاد عدم وجود القاطع في محل الاجتهاد حيث يجب عليه
مخالفته لوجوب اتباعه ما ادي اليه اجتهاده وهو مخالف لما هو موجب القاطع والاتفاق انه علي انه
خطا اي خلاف القطعي الذي ادي اليه اجتهاده خطا اذ الخلاف بين المصوبة والمخطئة انما وقع
فيما لا قاطع فيه من الاحكام الاجتهادية اما ما فيه اي الذي فيه قاطع من الاحكام الاجتهادية
فالاجتهاد علي خلافه خطا اتفاقا اي ما ادي اليه الاجتهاد الواقع علي خلاف القطعي خطا اجماعا
ولو وجب العمل به لخفا القاطع علي المجتهد قالوا اي المصوبة قال صلي الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم ومن المعلوم ان كثيرا من الاختلافات الواقعة بين المجتهدين من الخلف قد وقع فيما بينهم
فلا خطا في شي مما ادي اليه اجتهادهم والا اي ولو لم يكن الخطا منتفيا عنهم بان كان بعضهم علي الخطا لثبت
الهدي في الخطا عند الاقتدا بذلك البعض وهو ضلال اي والحال ان الخطا ضلال وهل يتصور ان يكون المقتدي
بالضال مهتديا ولا يجوز ان يكون المعني ان العقل بثبوت الهدي في الخطا ضلال اجيب بانه اي الاقتداء
بالمخطئ للخطا هدي من وجه ولذا وجب العمل به علي المجتهد وعلي مقلده فيتناوله لفظ اهتديتم ويحمل
الحديث لطرق بالفاظ مختلفة ولم يصح منها شي وانت خبير بان الطرق الضعيفة اذا كثرت ترتقي الحديث
بها من الضعف الي الحسن تتمة من مباحث المخطئة والمصوبة قسموا اي الحنفية الخطا وهو الجهل المركب الي ثلاثة
من الاقسام في التلويح الجهل عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط ولا
يخفي عليك ان الجهل المركب علي هذا اعم من الخطا المذكور في باب الاجتهاد لجواز ان يكون في غير المجتهد
اللهم الا ان يراد بالخطا في هذا التقسيم ما هو اعم من خطا المجتهد القسم الاول جهل لا يصلح لان يكون عذرا
لما هو في عدم المؤاخذة ولا شبهة يترتب عليها درء الحد ونحوه وهو اي الذي لا يصلح عذرا ولا شبهة
اربعة احدها جهل الكافر بالذات اي ذات الله تعالي وانما قيده بالكافر لان المؤمن لا يجهل بالذات من حيث
الوجود والصفات اي وجهله بالصفات المومن بها وانما لا يصلح جهله بهما عذرا ولا شبهة لانه اي الكافر
مكابر اي ممتنع عن الانقياد للحق والنظر في الايات ومعاند لما تقتضيه العقل لوضوح دليله اي دليل
ما جهل به من الذات والصفات حسا اي لا ترهيبه لكل ما يستدل به حسيا او وضوحا حسيا من
الحوادث المنظورة اي بالكاين انفسا وافاقا بيانا للدليل فالمراد بالدليل ما يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الي المطلوب
وعقلا اي ودلائله عقلية لكون ما يستدل به امرا عقليا او وضوحا عقليا لتبادر مقدماته واستلزامه
الي العقل اذ لا يخلو الجسم عنهما اي عن تلك الحوادث تغليبا للوضوح علي وجه يثبت الاحاطة ايضا وما لا يخلو
عنهما اي عن الحوادث حادث بالضرورة فان قلت الفلك قديم علي راي الحكيم ولا يخلو عن الحركة الحادثة فلا اسند
بدعوي الضرورة بعينها كيف وقد كان نص عربها لما راجع علي خلاف الحكم فاطنة قلت معني كلامه ما

لال

لا يخلو عن الحوادث التي هي حادثة شخصا ونوعا من حركات الافلاك عندهم قديمة نوعا كيف ولو كانت حادثة
نوعا والمفروض لزوم فرد ما منها الفلك للزم وجود الملزوم بدون اللازم ثم يبقى الكلام في الصغرى
وهي ان الجسم لا يخلو عن الحوادث شخصا ونوعا ان تم والا فقدم الحوادث المحيطة بالاجسام باسرها
نوعا بكاد ان لا ينقص بحركة الفلك بمنزلة تفصيلا عن تتبعها لا بد له اي للعالم الذي لا يخلو عن الحوادث فتدلسه
بنفسه بعينه من موجد لما انه لم يكن الوجود مقتضى ذاته اي الحادث المذكور وبديهة العقل حاكمة ان
وجود الحادث لا بد له من المقتضي ويستلزم الحكم بوجود الواجب تعالى الحكم بصفاته من الحياة والعلم والارادة
الى اخر ما ذكر في علم الكلام بادلتها الواضحة التي لا ينكرها الا معاند والى هذا اشار بقوله على ما عرف اي على الوجه
الذي عرف في محله وكذا منكر الرسالة اي وكذا جاهل منكر الرسالة لا يصلح عذرا ولا شبهة لانه مكابر بعد ثبوت
المعجزة التي هي شهادة واضحة من الله سبحانه بصدق دعوى الرسول وهذا بالنسبة الى من شهد زمان
الرسالة وتواتر ما يوجب النبوة من الاخبار الدالة على صدور المعجزة ممن يدعيها بالنسبة الى من لم يشهد
زمانها فان حصوصيات الاخبار وان لم يبلغ حد التواتر فالقدر المشترك متواتر قطعا ولا سيما القرآن المعجز لنبينا
صلى الله عليه وسلم الباقي على صفحة الدهر الى اخر الدنيا فانه متواتر اجماعا ظاهر اعجازه لكل بليغ كامل
في بلاغته وفي ذكر النبوة موضع الرسالة اشعار بان المراد بالرسالة النبوة المشهورة في المعنى الاعم
فان خصوصية كونه صاحب شريعة مخصوصة مما لا دخل له في هذا المقام فلذا اي فلكون انكار الرسالة
بعد ثبوتها مكابرة لا نلزم على المسلمين مناظرته اي منكر الرسالة لانه لم يبق له حجة من الله بعد الرسل في
معجزتهم وبلوغ الخبر اليه بعد قوله منكر الرسالة وهي المرتبة عن الرسول فقتلناه كالمشتل
المرتد عن الله سبحانه خصوصا ان عرض الاسلام عليه ولم يرجع اليه بخلاف غيره من الكفار فانه لا ينبغي تحتم
قتلهم بل اصل الامرين اما القتل والجزية او الاسترقاق وانما شدد على المرتد لان مكابرته بعد ذوق
لذة الاسلام اشد وكذا اي وكذا الجهل في حكم لا يقبل التبدل عقلا ولا شرعا باختلاف الاديان لا يصلح
عذرا ولا شبهة لكونه مكابرة لما هو واضح دليله كعبادة غيره تعالى وانما تعبدا اي الحلف في القاموس تذنيب
اتخذ دينا والمراد عمله بما اتخذه دينا في حكم غيره اي غيره مما لا يقبل التبدل كتحريم الخمر دينا قال العصام في
تتبعه فانه فاعل يعني فالاتفاق على اعتباره اي اعتبار تدينه المذكور دافعا للتعرض لدفع المباشرة بان
به لا يتعرض لدفعه لانه امر لا معنى له ان الاعتبار لتعظيمه من الجهل فلا يحد الذمي لشرب الخمر اجماعا ولا يحد
بتعرض الشافعي متلفهما اي خمر الذمي مثلا ان كان ذميا قيمتها ان كان مسلما وبه قال احمد لما في الحديث المتفق
عليه من حرمة بيعها كالميتة وما يحرم بيعه لم يجب قيمته ولانها ليست بمال متقوم فلا يكون سببا للضمان
ومعنى النص حرمة على عموم الاسلام فيثبت حكم عموم خطاب التحريم متناولا الذمي وقد يلتزم في دار
الاسلام ويضمنه اي الحنفية متلفها مثلها ان كان ذميا وقيمتها ان كان مسلما وبه قال مالك لان التعدي
يعني انه في اتلاف غير الخمر ونحوه عدوانا وهو ما يعد مالا للغير فالتعدي فيه بجميع الامرين واما في الخمر
ونحوها فليس للتعدي لانه اهانة لما اهانه الله فلا يبقى عدوانا وانما عدوانا لاهانة الغير فالتعدي فيه

بجميع الامرين واما في الخمر ونحوها فليس للتعدي لانه اهانة لما اهانه الله فلا يبقى عدوانا وظلما وانما هو لعدم
مال متقوم بالنسبة الى الذمي لما روي من ان عمر رضي الله عنه بلغه ان عماله يأخذون الجزية من الخمر فنهاهم
عن اخذها وقال ولوهم بيعها وخذوا الثمن منهم والى هذا اشار بقوله بل لبقاء التقوم في حقهم اي اهل
الذمة يعني ان التقوم باق في حق المسلمين لتمسكهم بها ونحن في حقهم ولان الدفع اي دفع المعترض للعقود
من عقد الذمة من النفس والمال اي بعصمة نفس الذمي وماله لا يتحقق الا بذلك التقوم فهو اي التقوم
من ضرورته اي الدفع ثم قال ابو حنيفة رحمه الله في ذلك في حيث قال يتناول الاحكام اهل الذمة فان الكفار
يمكن التخفيف عنهم ويمنع تناول الخطاب اياهم اي في اثناء بحث خطابهم مكلفا بها بعض الدليل
وهي الاصطلاحي على غيره لا غنيا عنهم ومنه يتبدل الخطاب لتخصيص عند العلم بانه لا ينفعهم كالطبيب يترك مداواة المريض
لا يمنعه من التخليط عند يأسه من البرء وهذا لانه يحتمل ان يكون على صيغة الفعل المجهول او المصدر والخبر
محذوف فيما يحتمل التبدل ظرف لمنع التناول فان الخطاب فيما لا يحتمله يتناولهم كخطاب لم يثبت بالنسبة
الينا فانه اذا اتى خطاب ولم ينتشر بعد حتى صار كانه في فضاء اهل حيا حيث كانوا لو كانوا في الصلاة
عندما بلغ حتى تحول النبيل اياهم فلهذا لا يتناول الا الى ما بقي من صلاتهم على ما صلوها الى بيت المقدس
بعد نسخه الحكم فحمل انه يلزم الخبر وكما انه لا يتناوله في الصورة المذكورة بالدليل الذي يقتضيه لا
يتناولهم بما يقتضيه فلو نكح مجوسي بنته او منتصح النكاح في احكام الدنيا يعني انه لا يتعرض له فانه مما يحتمل
التبدل كيف وقد كان في شرع ادم عليه السلام نكاح الاخت لا يتناوله الخطاب وما بينهما ببنيهم وبين الله فلا
يصح وكذا اذا ترافعا الينا فلا يفرق بينهما الا اذا ترافعا اي الزوجان المجوسيان لانتقاء حكم الاسلام
حينئذ تناولهما الخطاب قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم ولا يفرق بينهما ان رفع احدهما صاحبه الينا خلافا
لهما اي لابي يوسف ومحمد في نكاح المحارم فانه لا يصح عندهما في احكام الدنيا ايضا لانه اي جواز نكاحهن
لم يكن ثابتا قبل الاسلام لنسخه في زمن نوح عليه السلام بيقين على صاحبه ليبقى لتعذر الدليل
عنهم وعموم تناول عموم الخطاب اياهم لتغيير ذلك وخفائه لقصر الدليل متعلق بسعي وقد يجاب بان ترك
التعرض بعقد الذمة يقتضي عدم تناول الخطاب اياهم في جميع ما يحتمل التبدل سواء كان حكما ثابتا في شرع
في صحتهم او من عند انفسهم بما احدثوه في دينهم وزعموا انه من الله كتحريم الا انه لا فرق بين القسمين في
الطلاق بعد الاسلام نعم يحتمل ان لا يكون من قبيل اخذهم الربا وقد نهوا عنه كما سيأتي وانما فلا انهما
اما فيما افتدا احدهما اي احد الزوجين المجوسيين مع صاحبه الينا فانه يفرق بينهما قبل نزول اللام
من التعريف بانهما داعيهما لحكم الاسلام فيناسب على الاسلام منهما ثم لا يتوارثان بهذه الانكحة اجماعا
انتهى قلت بل لنا ولهم عموم خطاب التحريم اياهم فيما لم يكن حكما ثابتا على ما سبق على هذا لبيان هذا الخلاف
من التفريع بما علم ضمنا والتفاسير على الاسلام فيما سبق الفارق فتدبر ولو دخل المجوسي بها اي نكح
المذكورة في ثم اسلم المجوسي المذكور حد قاذفهما كما قيل او الوجه قاذفه والاحسن ثم اسلم احد قاذفهما
انتهى قلت صح نقله حد قاذفهما على سبيل الاطلاق بان يراد قاذفهما جميعا غاية الامر ان الحد لاجله

ان اسلم فقط ولا مع ما له اسلما وبينهم ضمنا حكم قذف كل واحد منهما انفرادا فان اسلام المقذوف هو المنفي
للحد والمقصود ان الدخول بها في حال الكفر لا يصلح درا للحد في القذف حال اسلامه بخلاف الربا اي
صحة نكاح المحارم من احكام الديانة ثابت بخلاف صحة الربا فيهما لانهم اي اهل الذمة مستثنون اي بالمنا
لنحو بيع عليهم قال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقد نهوا عنه وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه كتب في صلحه اهل
نجران ان لا تاكلوا الربا فمن اكل منهم الربا فذمتي منه بريئة ويرد ان هذا في حق من نهي عن الربا من اهل
الكتاب فقط الا ان يقال لما انه صلى الله عليه وسلم صالح قوم من اهل الذمة بعين ذلك شرطا في سائر
الصلح بينا ولم يخرج عموم خطاب تحريم الربا والله اعلم واورد على ما ذكر من تحريم الربا عليهم بالنهي عنه
ومن هذا التلاوة ان نكاح المحارم كذلك منهي عنه لانه اي نكاح المحارم نسخ بعد ادم عليه السلام في
زمن نوح عليه السلام فصار منهيا عنه فيجب ان لا يصح نكاح المحارم منهم كما لا يصح في زماننا
فلا حد على القاذف ولا نفقة للمنكوحة المذكورة بناء على عدم صحة النكاح الا ان يقال في بيان الفرق بين
النكاح والربا بعد تسليم ثبوته اي النسخ لجواز نكاح المحارم المراد من تدينهم الذي لا يتعرض له
وفاء لهم بالذمة ما اعتقدوا عليه في ايامهم وانخدعوه دينا سواء كان موافقا لشرع الاسلام اولا والنكاح والمال
من هذا القبيل بخلاف الربا ولا يخفى عليك ان هذا مبني على معرفة ملتهم تفصيلا وحكم محل الاتفاق بخلاف حكم
الزنا والقليل منه لعدم حد الزنا ونحوه مما لم يتفقوا عليه ولان معطوف على ما يدل عليه الكلام
السابق كانه قال اعترض على ما ذكر لان نكاح المحارم الخ ولان اقل ما يوجبه الدليل اي دليل تحريم نكاح المحارم
حرمت عليكم امهاتكم الشبهة حتى ان يبني الشبهة في احصان المسلم الذي دخل بمحرمه بنكاح لا حد
تناوله الذمي فانه على ذلك ليس زانيا فكيف يحد قاذفه مع هذه الشبهة والحدود تندرئ بالشبهات
وفرق ابو حنيفة بين الميراث والنفقة باعتبار التدين في حق النفقة دون الميراث فلو ترك بنتين
احدهما زوجة فالمال بينهما نصفين باعتبارها مع فرضها لانه اي الميراث صلة لهم وما يقوم مقامه مبتدأة
من غير ان يكون عوضا لشيء لا جزاء للاحتباس لدفع الهلاك كما في الزوجة فانها محبوسة لاجل حق الزوج
عاجزة عن الكسب بنفسها فلو لم ينفق عليها لهلكت فشرعت لدفع الهلاك تعليلا للمعدوم الخ بخلاف النفقة
فانها ليست بصلة مبتدأة بل هي لدفع الهلاك فالتدين سبب ضعيف يصلح لان يعتبر في حق ضرورة ولا
يصلح لان يثبت به صلة مبتدأة من غير ضرورة ملجئة الى اعتباره فلو وجب ارث الزوجة المنكوحة بالنكاح
المذكور بديانتها اي بسبب انها تعتقد صحة نكاحها بمقتضى دينها كانت الديانة ملزمة على البنت
الاخرى نقصا في حقها لان البنت الزوجة سهما زائدا على ما تستحقه من النسب والديانة
دافعة لزوم الضرر عن صاحبها لا متعدية ملزمة للضرر على غيره وكم من شيء يصلح للدفع لا للاثبات
كالاستصحاب وغيره واورد على الفرق المذكور ان البنت الاخرى دانت به اي بجواز نكاح اختها حيث
لانها ... الشبيبة فلزمها الاعتراف بنيابة استحقاقها فلا اضرار في جمعها الارث من حيث النسب
نظرا الى دينهم واشتغير بان عدم وجوب الارث اذا كان بسببها ان الديانة دافعة في نفس الامر لا

متعدية

متعدية لا تختلف الحكم بديانة الاخرى صحة النكاح المذكور لكون الديانة متعدية في نفس الامر اللهم الا ان يقال
ان بطلان كون الديانة مقتضية على هذا الوجه ممنوع فذهب بعضهم اي الحنفية فخر الاسلام والحكيم
من المشايخ الى انه قياس قولهم اي ابي حنيفة رحمه الله ان ترثا اي الزوجة والبنت وكان للاظهر ان يقول
ان ترث من الجهتين لان مع انها تنفرد بعضها المنتسبة اشعار بانه لو كانت الجهتان في ذاتين لكان
بانفراد كل واحد تستحق جهته فكذا اذا اجتمعتا في ذات واحدة وان النبي لا نها بالزوجية قولهما
ابي يوسف ومحمد لعدم الصحة للنكاح عندهما وقيل بل لا ترث عنده لانه انما ثبتت صحته فيما
سلف اي في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في تلك الشريعة فلا يثبت سببا
للارث بديانتهم اذ لا عبرة بها اذا لم تعتمد على شرع كذا في المحيط والقاضي ابي زيد الدبوسي قال لا
ترث لفساده اي النكاح في حق البنت الاخرى لانها اذا نازعتها اي البنت الزوجة عند القاضي
في استحقاقها الارث بالزوجية دل النزاع على انها لم تعتقد اي جواز النكاح فالارث مبني عليه ولم يوجد
في حقها ومقتضاه اي المذكور للقاضي الدبوسي انها اي البنت الاخرى لو سكتت عن منازعتها
ورثت البنت الزوجة بالزوجية ايضا ولا يعرف اي لابي حنيفة تفصيل في هذا ولما ظهر من كلام القوم
اضطرب في دفع الايراد المذكور وضعف الاخري وانتقد اراد ان يذكر ما هو الحق عنده فقال والحق في
لزوم النفقة الزوجية على المجوسي لو كانت محتاجة اولا ان الزوج المجوسي اخذ والزم بالنفقة بديانته
واعتقاده الصحة اي صحة النكاح فالتزم بالاقدام على النكاح الانفاق عليها وديانته حجة عليها فلا يبطل
حق غيره وهو نفقة الزوجة لمنازعته اي الزوج الزوجة في تسليم النفقة بعده اي بعد تحقق النكاح
الموجب التزام النفقة وانما يسقط عنه باسقاط صاحب الحق ولم يوجد بخلاف من ليس في نكاحهما كذا وقع
في عبارة فخر الاسلام وصدر الشريعة والمعنى منازعة الزوج في حق السقوط بخلاف منازعة من ليس له دخل
في النكاح الواقع بينهما وليس عليه لزوم ما يترتب عليه فتسقط النفقة بدعوى المجوسي بعد نفي النفقة
اذا نازعتها البنت الاخرى عاليا ... بقوله وهو اي من ليس في نكاحهما البنت الاخرى وتقتضي عدم
الارث من حيث الزوجية ايضا وفي المحيط كل نكاح حرم لحرمة المحل لا يجوز عندهما واختلف اصحابنا على قول ابي حنيفة
فعند مشايخ العراق لا يصح اذ لم يعتقد شرعا كنكاح المحارم لانه لم يكن مشروعا في شريعة ادم عليه السلام
الا لضرورة النسل عند عدم الاجانب وعند مشايخنا يصح لانه كان في شرع ادم ولم يثبت النسخ حال كثرة
الاجانب عند المجوس والثاني من الاقسام الاربعة جهل المبتدع كالمعتزلة مانعي ثبوت الصفات السبع من الحياة
والقدرة والعلم والارادة والكلام وغيرها لله تعالى في قوله مانعي ثبوت الصفات صفة او عطف بيان
للمعتزلة لتشبيههم به وغيرهم من المتكلمين المعتزلة فقيل لهم في مانعي ... لم زائدة تمييز عن نسبة
النسبة الى الصفات فانهم يقولون انها عين الذات فلا يمنعون اصل وجودها بل كونها موجودات زائدة على
الذات فرجع النفي الى الزيادة وثبوت عذاب القبر ومن متأخريهم من حكى ذلك عن ضرار بن عمرو وقال انما نسب
الى المعتزلة لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وثبوت الشفاعة

للرسل والاخيار في اهل الكباير يوم القيمة وبعد دخول النار وثبوت خروج مرتكب الكبيرة من النار
اذا مات بلا توبة وثبوت الروية البصرية سبحانه وتعالى للمومنين في الدار الاخرة ومثل الشبهة التي تنتهي
اي الصفات المذكورة سبحانه وتعالى زايدة على الذات لكن على ما اي على الوجه الذي يفضي الى التشبيه بالمخلوق
سبحانه وتعالى عما يصفون ليس كمثله شي وهو السميع البصير وقوله التشبيه مضافة الى الضمير من قبيل
الضاربك لا يصلح عذرا اي الجهل المبتدع لا يصلح عذرا ولا شبهة فان قلت كيف لا يكفر
يدل على انه يصلح شبهة قلت المراد انه لا يصلح شبهة في حق التفسيق لوضوح الادلة الدالة على خلاف
ما زعموا من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر المبتدع به اذ تمسك في ذلك الجهل وما ذهب اليه بالقران
او الحديث او العقل كما ذكر في محله وللنهي عن تكفير اهل القبلة روى البيهقي بسند صحيح ان جابر بن عبد
الله سئل هل تسمون الذنوب كفرا او شركا او نفاقا قال معاذ الله ولكنا نقول مومنين مذنبين وروى
ابو داود وسكت عليه عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اصل الايمان الكف
عمن قال لا اله الا الله لا تكفره بذنب ولا تخرجه من الاسلام بعمل فانه هو هو وعنه صلى الله عليه وسلم من
صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان رواه النسايي وهو طرف من
حديث طويل اخرجه البخاري وابو داود والترمذي الا انهم قالوا بدل فاشهدوا له الخ فذلك المسلم الذي له
ذمة الله وذمة رسوله وفي هذا احاديث كثيرة وقد نص عليه ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر حيث
قال ولا نكفر احدا بشي من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها يجمع بينه اي هذا الحديث وبين حديث
افترقت اليهود على احدى وسبعين وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي على
ثلاث وسبعين فرقة رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه وللترمذي كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من
هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وللحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بالفاظ متقاربة
ان الذي في الجنة المتبعون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه رضي الله عنهم في العقايد والخصا
الخصلة الخلة والفضيلة والمراد هنا الاخلاق الحميدة كالجود والحلم والرحمة والتواضع الى غير ذلك
وغيرهم اي غير المتبعين يعذبون في النار ما شاء الله والعاقبة الجنة وعدوهم اي عد اهل السنة والجما
عة التسعين فيما ذكر من اهل الكباير لكون بدعتهم في العقيدة كبيرة لمخالفتهم ظواهر النصوص وجراتهم
على تاويلها اعتمادا على ما يستحسنه عقلهم الزايغة وتعمقهم في امرهم ومنع الشارع عن الخوض
فيها على خلاف ما مضى عليه الصحابة وتابعوهم رضي الله عنهم ولا اجماع على قبول شهادتهم وما نقل من
ان ما لنا لا نقبلها وتابعه ابو حامد من الشافعية اللهم الا ان يراد اجماع من قبله ليس بشي لانه ينقل
بالاجماع وهو باطل بل يحمل على الاجماع الظني وهو ما اذا كان المخالف نادرا كالاجماع من عد ابن عباس
على العول ومن عد ابا موسى الاشعري على ان النوم ناقض وعمن عد ابا طلحة على ان البرد مفطر
وقال القاضي عضد الدين الظاهر انه حجة لانه يدل ظاهرا على وجود راجح او قاطع ولا استشهادة
كافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا وعدمها اي عدم قبول الشهادة

في الخطابية من الرافضة لمسوله اي لكفرهم بل لتدينهم الكذب ميلا لمن كان على رايهم او حلف انه محق
واذا كانوا اي المبتدعة كذلك اي غير كفار وجب علينا مناظرتهم لازالة الشبهة التي اوقعتهم في تلك
البدعة واظهار الصواب وما ورد على نفي تكفيرهم بطريق المعارضة يعني ان كان لكم دليل يدل على
عدم تكفيرهم فعندنا دليل يدل على كفرهم وهو قولنا استباحة المعصية كفر فناب التاهل في اورد
هذه الجملة بتاويل هذا القول واجيب عن الايراد بان استباحة المعصية كفر اذا كان ذلك عن مكابرة
وعدم دليل بخلافها اذا كان عن دليل شرعي اي ماخوذ من الشرع احترازا عما اذا لم يكن
شرعيا كالادلة الحكمية فانه اذا كان لهم دليل شرعي يدل بزعمهم على ان ما ذهبوا اليه حق يجب اتباعه
لا يتاتى انهم استباحوا معصية فان قلت فينبغي ح ان لا يفسقوا ايضا لانهم اجتهدوا واقال [illegible]
الذي كد قلت تفسيقهم نفعلى لعدم الكفر لا للدرء التفسيق لان الكلام في امرنا بعدم تكفير اهل القبلة لا بعدم
تفسيقهم اذا كان ما يدل على ضلالهم من الكتاب والسنة واضح الدلالة والمبتدع مخطي في تمسكه بما يزعم
انه دليل له من الكتاب والسنة لعدم اصابته حكم الله في اجتهاده فانه حكم الله فيما يتعلق بالاعتقاد واحد
باتفاق المخطية والمصوبة لا مكابر ومعاند لان المكابرة انما تكون عند العلم بخلاف ما يدعيه والله تعالى
اعلم بصواب عباده فيما لا يعلم بموجبها قال المحقق في المسايرة لا خلاف في تكفير المخالف في ضروريات
الاسلام من حدوث العالم وحشر الاجساد ونفي العلم بالجزئيات وان كان من اهل القبلة المواظب طول
العمر على الطاعات انتهى وكذا الامام الرازي والشيخ المذكور ان من يلزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
نعلي ان الظاهر تكفيرهم هنا لا يكفر المجسم وان لزم عليهم اثبات النقص تعالى شانه عما يقولون لانه لم
يقولوا به لكن الكمم ذكر في المسايرة ان الاظهر كفرهم فان اطلاق الجسم مختارا مع العلم بما فيه من النقص
استخفاف والثالث من الاقسام الاربعة جهل الباغي وهو المسلم الخارج على الامام الحق مثل
الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم يظن انه على الحق والامام على الباطل بتاويل فاسد فان
لم يكن له تاويل فهو في حكم اللصوص وهو لا يصلح عذرا لمخالفته التاويل الواضح وهذا الجهل دون جهل
المبتدع لانه لا يخل باصل العقيدة الطرف من البينة المحمدية وقوله لم يكفرهم اي الباغي ثبتا
بيان مضمون الخبر احد من اهل العلم فالجهل الذي لا يوجب الكفر اجماعا دون الجهل الذي اختلف في
ايجابه اياه الا ان يضم الباغي اليه امرا اخر كانكار شي من ضروريات الدين فانه يكفر بسبب ذلك
الامر لا بالبغي والاستثناء من عموم الاوقات بتقدير الوقت بعد الا وقال علي رضي الله عنه في اهل
البغي اخواننا بغوا علينا ولا يقال للكافر اخواننا فان المراد منه اخوة الاسلام وقال تعالى انما المومنون
اخوة فاصلحوا بين اخويكم في بيان حكم اهل البغي فنناظره اي الباغي لكشف شبهته ليرجع الى طاعة
الامام بغير قتال بعث علي ابن عباس رضي الله عنهم لذلك اي لمناظرة اهل البغي من الخوارج كما اخرجه
النسايي وغيره فان رجع الى طاعة الامام بالحجة اي بالخصلة التي هي احسن وهي ازالة الشبهة واظهار
الحق من غير قتال فبها والا اي وان لم يرجع الى طاعته وجب جهاده لقوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى

فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله أي ترجع إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولأن النهي
عن المنكر فرض وذلك بالقتال ح ظاهر سياق الآية يدل على أن هذه الدعوة لم قبل القتال واجبة وأما
القتال يجب بعدها وفي المبسوط أما القتال واجب قبلها وإنما تقديمها أحسن وقيل مستحب وما لم يعد له
أي وما دام لم يصر للباغي منعة بالتحريك وقد يسكن أي فئة يمتنع بها من قصده يجري عليه أي على
الباغي الحكم المعروف في القصاص وغرامات الأموال ونحوها بين المسلمين لبقاء ولاية الإلزام في حقهم كأن في
حقهم فيقتل الباغي بالقتل العمد العدوان ويحرم الباغي به أي بالقتل لمورثه الإرث منه ومنها
أي المنعة لا يجري عليه الحكم المعروف لقصور الدليل عنه أي الباغي لسقوط التزامه الذي كان له
قبل البغي بسبب تأويله الذي استند إليه لرفع الخطاب عنه والعجز عن إلزامه بسبب المنعة فوجب
العمل بتأويله الفاسد تحقيق المقام على ما ذكر المصنف في شرح الهداية أنه أجمع أصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم على أنه لا يقيموا على أحد حدا في فرج استحلوه بتأويل القرآن ولا قصاصا في دم استحلوه بتأويل
القرآن ولا يرد مالا استحلوه بتأويل القرآن إلا أن يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه وبهذا يعلم أن الفاسد
من الاجتهاد يلحق بالصحيح عند انضمام المنعة إليه لانقطاع ولاية الإلزام ولا يخفى أن الحاق الاجتهاد
الفاسد الذي هو محل المنكر به علته انقطاع ولاية الإلزام إنما يصار إليه بسبب الإجماع والأولى يلزم
من العجز عن الإلزام سقوطه بل إنما يلزم سقوط الخطاب بالإلزام ما دام العجز عن إلزامه ثابتا فإذا ثبت
القدرة تعلق مطلب الإلزام كما يقول الشافعي فلا يضمن ما أتلفناه من نفس ومال قيل هذا ظاهر لا خلاف
فيه وعنه كان الأولى لا يضمن الباغي ما أتلف من نفس ومال في هذه الحالة بعد أخذه أو توبته كما في الحربي
بعد الإسلام تفريعا على وجوب العمل بتأويله أقول ولا يخفى عليك أنه صرح بعضه لأن لقصور الدليل عنه
أن الباغي إذا كان مع المنعة لا يتناوله الخطاب ولا شك أن من لا يتناوله الخطاب لا يضمن فالمحتاج إلى
الذكر حكم من لم يقصر عنه الدليل وقد أتلف نفس الباغي وماله وهو مسلم فقال لا يضمن وذلك لأنه كان مأمورا
من قبل الشرع بالقتال لدعوى ضرورة كلامهما فتقرر أنه لا يتفرع عدم الضمان على وجوب العمل
بتأويله بل على قتله وجب جهاده قال المصنف في شرح الهداية والحاصل أن نفي الضمان منوط بالمنعة مع
التأويل فلو تجرد المنعة عن التأويل كقوم غلبوا على أهل بلدة فقتلوا واستهلكوا الأموال بلا تأويل
ثم ظهر عليهم تأويل ضمنوا إذا تابوا أو قد رجعلهم [illegible] في الحرب ذففت على الجريح بالقتال أو القتل
أشيع قتله وفي كلام محمد عبارة عن إتمام القتل وظاهر هذه العبارة وجوب التخفيف كما صرح بعض الأ
وذلك لقطع مادة الفساد والمذكور في المبسوط أنه لا بأس به وقال [illegible] في واحد لا يجهز لما روي عن
علي رضي الله عنه أنه قال يوم الجمل لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح وتأويله إذا لم يبق لهم فئة مشروط
بما إذا كانت لهم فئة وفيهم لعتبار هذا البيت اشتراط المنعة في نفي الضمان ويرث العادل مورثه
الباغي إذا قتله أي يقتل العادل الباغي اتفاقا لأنه مأمور بقتله فلا يحرم الميراث به وكذا العكس أي يرث الباغي
مورثه العادل إذا قتله وقال كنت على الحق وأنا الآن عليه لما عرفت من أنه بسبب التأويل والمنعة لا

يتناوله

يتناوله الخطاب بتحريم قتل المسلم وحرمان القاتل من الإرث عندهما ولا يملك ماله أي مال الباغي
بل منعه الدار أي بسبب وحدة الدار لأنهما في دار الإسلام فإن تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف
على اختلاف الدارين وهو متفق عليه هذا اتفق علي والصحابة رضي الله عنهم أخرج ابن أبي شيبة
أن عليا لما هزم طلحة وأصحابه أمر مناديه فنادى أن لا يقتل مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل
فرج ولا مال ولم ينقل عن غيره من الصحابة مخالفته وكان إجماعا منهم والرابع من الأقسام الأربعة جهل
من عارض مجتهده على أنه المعقول فيه صنعه وإنما كالمشترك فصل مشترك فيه الكتاب كحل متروك
التسمية عمدا مثال لمجتهده المعارض للكتاب ويمكن أن يكون المعنى كجهل مجتهد قال بحله وجواز القضاء
بشاهد واحد ويمين من المدعي معارضين ح قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
أورد عليه أن ما في الآية كناية عما لم يذبح موحد وفي الكناية لم يلزم تحقق المعنى الأصلي ولو سلم إرادة
الحقيقة فلم لا يجوز أن يكون الذكر القلبي كافيا والجواب أن صرف العبارة عن الحقيقة بغير صارف لا يجوز
فإن قلت الصارف ما احتج به الشافعي من قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم
قلت هذا ورد في النسيان فإنه عليه السلام سئل عمن نسي التسمية على الذبيحة فقال اسم الله على
لسان كل مسلم وقال عليه السلام ذبيحة المسلم حلال سمى أو لم يسم ما لم يتعمد تركه وحجتنا الكتاب
والسنة والإجماع أما الكتاب فهذه الآية وأما السنة فقوله عليه السلام لعدي بن حاتم إذا أرسلت
كلبك المعلم وذكرت اسم الله تعالى فكل وإن شاركه كلب آخر فلا تأكل فإنك إنما سميت على كلبك
علل الحرمة بترك التسمية وأما الإجماع فلا خلاف بين الصحابة في حرمة متروك التسمية عامدا وإنما الخلاف
بينهم في متروكها ناسيا فمذهب ابن عمر أنه يحرم ومذهب علي وابن عباس أنه يحل وقال أبو يوسف متروك
التسمية عامدا لا يسوغ فيه الاجتهاد حتى لو قضى قاض بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفا للإجماع
كذا في شرح القدوري للإمام الحدادي وصورة متروك التسمية عمدا إنما لا يسوغ فيه الاجتهاد
عمدا أن يعلم أن التسمية شرط ويتركها مع ذكرها أما لو تركها من لا يعلم اشتراطها فهو في حكم الناسي كذا
في الحقائق وأما إلى أمر محل الذكر القلبي فما قالوا من أن ينال ذكره عليه ويسمى عليه بلسانه ولا يقال في التعليم
فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان معطوف على مدخول مع والعاطف محذوف كما في قوله تعالى ولا على الذين
إذا ما أتوك لتحملهم قلت أي وقلت ويجوز أن يجعل المجموع مضافا إليه مع على سبيل اللف والنشر المرتب
قالوا إن الله تعالى بين المعتاد وهو شهادة رجلين ثم انتقل إلى غيره فإن حضور النساء مجالس الحكم
غير معتاد مبالغة في البيان فلو كان يمين المدعي مع شاهد كافيا لا تنتقل إليه لكونه أيسر وجودا
فدل النص التزاما على عدم حجية يمين المدعي مع شاهد والسنة المذكورة معطوف على الكتاب أي
وجهل من عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور فقوله صلى الله عليه وسلم البينة على
المدعي واليمين على من أنكر لفظ الصحيحين والبيهقي واليمين على المدعى عليه جعل جنس الأيمان
على المنكر وليس وراء الجنس شيء وما عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فقد

روي عن البخاري وغيره انقطاعه ومنهم من ذكره في الضعفا وله طرق لا يخلو كلها من نظر وعن الزهري انه
بدعة واول من قضي به معاوية واورد انه لم يبق لتضعيف الحديث مجال بعدما اخرجه مسلم واجيب بانه
ليس بمعصوم عن الخطا فمن المحدثين من قال في كتابه اربعة عشر حديثا منقطعا ومنهم من اخذ عليه في
سبعين موضعا رواه متصلا وهو منقطع علي ان ما رواه حكاية واقعة لا عموم لها ويجوز ان يكون في محل
الاتفاق كشهادة الطبيب او امراة في عيب لا يطلع عليه غير ذلك الشاهد واستحلاف المشتري علي
انه لم يرض بالعيب ثم ان القضا بيمين المدعي وشاهد واحد لا يصح في غير الاموال عند جمهور العلما **والتحليل**
اي وكما لا تعد بحل المطلقة ثلاثا لزوجها الاول اذا استمتع بها الثاني ثم طلقها **بلا وطي** كما هو قول سعيد بن
المسيب **مع حديث العسيلة** وهو ما روي الجماعة عن عائشة رضي الله عنها انه صلي الله عليه وسلم سئل
عن رجل طلق امراته ثلاثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها اتحل لزوجها الاول
قال لا حتي يذوق الاخر من عسيلتها ما ذاق الاول قال الصدر الشهيد كما من افتي بهذا القول فعليه لعنة
الله والملائكة والناس اجمعين وفي المبسوط لو قضي به قاض لا ينفذ قضاوه **والاجماع** اي وكجهل من عارض مجتهده
الاجماع **كبيع امهات الاولاد** اي جوازه كما ذهب اليه داود الظاهري **مع الاجماع المتاخر من العلما**
قبل داود وهو من التابعين لما تقدم من اختلاف الصحابة واجماع التابعين اشارة الي ما عرف من اتفاق
كلهم علي عدم جواز بيعهن الا علي رضي الله عنهم فبعد موت علي رضي الله عنه يحصل الاجماع من الصحابة
وقد علم اجماع التابعين بما سبق فعلي قول من لم يعتبر في الاجماع الا اجماع الصحابة ايضا يتم الاستدلال **فلا ينفذ**
القضا بشي منها اي المجتهدات المذكورة المخالفة للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لكونها
في مقابلة القطعي ولا يخفي عليك ان للبحث في كلها مجالا لعدم قطعية دلالة الكتاب علي الخلاف وكون
المشهور احادا في الاصل وكون الاجماع المسبوق بالخلاف مختلفا فيه بين العلما غير انه لما كان امرا معتبرا
في المذهب لم يتعرض المص لدفعه تنادا لانتصارها من الجمهور من الحنفية وتفصيله في الكتب المفصلة
من الفروع **وكذلك العمل** كما ذهب اليه ابن عباس **من ربا الفضل** اي القول بحله كما صح عن ابن عباس وقد
رجع عنه اخرج الطحاوي عن ابي سعيد الخدري قلت لابن عباس ارايت الذي يقول الدينار
بالدينار والدرهم بالدرهم اشهد لسمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول الدينار بالدينار
والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما فقال ابن عباس انت سمعت هذا من رسول الله صلي الله عليه وسلم فقلت
نعم فقال اني لم اسمع هذا انما اخبرنيه اسامة بن زيد وقال سعيد ونزع عنها ابن عباس **والثاني** من
الاقسام الثلاثة للجهل **جهل يصلح شبهة** دارئة للحد والكفارة وعذرا في غيرهما **كالجهل في موضع**
اجتهاد بان لم يخالف المجتهد ما ذكر من الكتاب والسنة المشهورة والاجماع **كمن صلي الظهر بلا وضوء**
ثم العصر به اي بوضوء **ثم تذكر** انه صلي الظهر بلا وضوء **فقضي الظهر فقط ثم صلي المغرب ظانا جواز**
العصر لجهله بوجوب الترتيب **جاز** اداء صلاة المغرب **لانه** اي ظنه جواز العصر **في موضع**
الاجتهاد الصحيح **في ترتيب الفوائت** فانه وقع بين العلما خلاف في وجوب الترتيب فليس في المحل دليل

قلت

قلت وكان هذا الجهل عذرا في جواز المغرب لا العصر والفرق ان فساد الظهر بترك الوضو قوي وفساد
العصر بترك الترتيب ضعيف لانه مختلف فيه فيتعدي الاول الي ما بعده دون الثاني وكان الحسن بن زياد يقول انما يجب
مراعاة الترتيب علي من يعلم لا علي من لا يعلم وكان زفر يقول اذا كان عنده انه لا يجزيه فهو في معني الناسي
للفائتة وفيه ما فيه **وكمن قتل احد الوليين** قاتل مورثهما عمدا وانما **بعد عفو الولي الاخر** جاهلا بسقوط
القود بعفوه **لا يقتص منه** اي من القاتل لان هذا جهل في موضع الاجتهاد **لقول بعض العلما** من
اهل المدينة علي ما في التهذيب **بعدم سقوطه** اي القصاص **بعفو احدهم** اي الاوليا حتي لو عفي احدهم
كان للباقين القتل **فصار** الجهل المذكور **شبهة تدرا القصاص** وهو تبيقنه باظن
كالو رمي الي شخص ظنه كافرا فاذا هو محقون واذا سقط القصاص بالشبهة لزمه الدية في ماله لانه فعل عمد
ويجب لهم نصف الدية اذ بعفو شريكه وجب له نصف الدية علي القاتل فيصير نصف الدية قصاصا
بالنصف ويودي ما بقي ولو علم سقوطه بالعفو ثم قتله عمدا يجب القود عليه وفاقا لانه عليه القصاص
علي ما كان المقتول رجلا يظن انه قتل وليه ثم جا وليه حيا **ومثل المحتجم** في نهار رمضان **اذا ظنها**
اي الحجامة فطرته فافطر بعدها **لا كفارة** عليه وانما عليه القضا **لان** قوله صلي الله عليه وسلم **افطر**
الحاجم والمحجوم رواه اصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم **اورث شبهة فيه** اي في وجوب الكفارة بالفطر
بعد الحجامة **وهذه الكفارة يغلب فيها معني العقوبة** علي العبادة عندنا **فتنتفي بالشبهة** وهذا يدل علي ان العامي
اذا اعتمد علي الحديث بغير علم بتاويله ونسخه فعمل لا يوجب الكفارة كما ان ذلك يعد شبهة في حقه لان
ان قول المتمذهب في الفتوي في حق العامي بمنزلة الدليل حتي لو افطر العامي بقوله لا يلزمه الكفارة بل الحديث اولي بذلك
وقال ابو يوسف عليه الكفارة اذ ليس للعامي الاخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره
او منسوخا بل عليه الرجوع الي الفقها وان لم يستند ظنه الي دليل شرعي وافطر يجب عليه الكفارة
اتفاقا لانه جهل محض وهو ليس بعذر في دار الاسلام **ومن زني بجارية والده والدته** او والدته **او**
زوجته حال كونه **يظن انها تحل له لا يحد** عند الثلاثة وقال زفر يحد ولا عبرة بظنه الفاسد كما لو وطي جارية
اخيه وعمه بظن الحل **ولا يثبت نسبه** لان بين الانسان وابيه وامه وزوجته انبساطا في الانتفاع بالمال
بخلاف الاخ والعم **ولا يثبت نسب** بهذا الوطي وان ادعاه الواطي **لما عرف في موضعه** اذ لا حق له في
المحل ولا مانع للحد ولا عدة من النفي وتسمي هذه شبهة في الفعل فيسقط بها الحد علي من اشتبه عليه لا علي
من لا يشتبه عليه بخلاف الشبهة في المحل كوطي الاب جارية ابنه فانه لا يحد وان قال علمت انها علي حرام لان
الوطي فيه الدليل الشرعي كقوله صلي الله عليه وسلم انت ومالك لابيك ويثبت النسب اذا ادعاه وتصير
ام ولد له وعند ابي حنيفة شبهة العقد دارئة للحد وهي شبهة العقد سوا علم الحرمة او لا كوطي التي تزوجها
بغير شهود **وكحربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد** لانه في موضع الشبهة لانه في
فيعتقد كذا اذكره الشارح والوجه لجهله في بعض الاديان لما يسبق الي **بخلاف ما اذا زني** بعد
دخوله دارنا باسلامه **لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان فلا يكون جهله عذرا**

ولا عدة ايضا علي الموطوءة بهذا الوطي

لعدم حرمته شرعا بها في سائر الاديان فتح القدير وغيره شرط الحد ان لا يظن انه حلال لا يشكل فانه يدل على ان
جهله بحرمته وظنه الحل يصلح عذرا يسقط به الحد عنه وقال المصنف في شرح المنار ونقل في اشتراط العلم بحرمة
الزنا اجماع الفقهاء بخلاف الذمي اسلم فشرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها وقتله اسلم صبيا لذي يكون في معنى
النكرة كقوله ولعله تسامح على الليث فيسقى يحد لظهور الحكم اي حرمة الخمر لشيوعها في دار الاسلام فصار نفس
بها بجهله بحرمتها مع شيوعها فيه لتقصيره في طلب معرفتها فلا يكون عذرا في درء الحد ولا يخفى عليك ان هذا
انما يتبع لو وجد فرصة امكنه تحصيل العلم فيها فاما في بدء اسلامه فلا يحكم بتقصيره ويترك طلب معرفة الاحكام
في زمان الكفر لا يوجب التقصير على ان الاسلام يجب ما قبله الثالث جهل يصلح عذرا كمن اسلم
في دار الحرب اي كجهل من اسلم فيها فترك بها صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضا عليها اذا
علم بعد ذلك لعدم تقصيره لعدم اشتهار الاحكام في دار الحرب وقال زفر عليها القضا لانه التزم احكام
بالاسلام وان قصر عن خطاب الاداء وهو لا يسقط القضا بعد تقرر السبب كالنائم اذا انتبه بعد مضي
الوقت وكخطاب نزل ولم ينتشر بجهله عذر لانتفاء التقصير بدليل عليه قوله تعالى ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا مما لم ينتقل علمهم بحرمته سوى ما لم يحرم اصلا وقد حرم ولم ينتشر حرمه الغيبا
شربوا الخمر بعد تحريمها بين غائبين بحرمتها فسره الله بانه متعلق بمحذوف تقديره لقوله تعالى ليس
على الذين نزلت للذين شربوا وليبان حكم شربهم روي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
غير عالمين بحرمتها فنزلت وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه كيف باخواننا
الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمون
فانزل الله تعالى بخلافه اي الخطاب بعد الانتشار فان جهله ليس بعذر وينبغي ان يراد به الانتشار في
بلد المكلف فانه اذا كان بلده بعيدا عن مهبط الوحي وعن البلدان التي انتشر فيها يعذر لا وانه واضح وظاهر
هذه العبارة ان الجهل بعد تحقق الانتشار ليس بعذر سواء كان الانتشار في بلده او لا ويؤيده اطلاق
قولهم الجهل في دار الاسلام ليس بعذر لاستفاضة الاحكام وشيوعها فيها والاستفاضة فيها اقيمت
مقام العلم فعلى هذا اكثر الجهل عذر لبعض ساكني الاسلام لكن مقتضى الدليل ما ذكرنا اذ لا وجه لان قامت
الاستفاضة في غير بلده مقام العلم وان كان يجب عليه الان ان ياخذ بترك المهاجرة لطلب العلم مع قدرته عليها
لانه اي في صلته بعد الانتشار لتقصيره في طلب ما يجب عليه كمن لم يطلب الماء في العمران فتيمم وصلى لا يجزي
تيممه ولا يصح صلاته لقيام دليل الوجود وهو العمران لانه لا يخلو عن الماء غالبا وكذا الجهل بالدليل وهو طلبه
في هذا الحكم لم يستكشف الحال لم يستكشفه ولم يجبه فيه فتصرح بجوازه البعض وهو الوجه الشبيه بالقران
بل يعلم انه لو ترك الطلب في المفازة فتيمم وصلى جاز صلاته لانها مظنة العدم وكذا الجهل بالاذن وكيل او مأذون
اي وكذا جهل الانسان بكونه وكيلا لشخص بان وكله ولم يبلغه الخبر بكونه مأذونا بان كان عبدا اذن له سيده
ولم يبلغه الاذن عذر حتى الجهالة اقتضيتين بكونه عذرا افتال حتى لا ينفذ تصرفهما اي تصرف الوكيل
والمأذون قبل العلم بالتوكيل والاذن في حق الموكل والمولي مطلقا وفي حق نفسهما ايضا اذا كان محل التصرف

ملكا للموكل والمولي او ملكا غيرهما ويكون التصرف لهما ويتوقف نفاذ تصرفهما على اذن الموكل والمولي اذا كان
في ملكهما او في غيره لكن لهما كالفضولي اي كتوقف تصرف الفضولي على اذن من له الولاية الا في شراء الوكيل
استثنا من عموم نفي نفاذ تصرفهما والمراد شراؤه شيئا غير كل تصرف منه لا يكون في ملك الموكل ولا
يضاف اليه فانه لا يتوقف بل ينفذ على نفسه فيبقى عموم نفي نفاذ تصرف المأذون على اطلاقه
لانه ليس له اهلية للتصرف بغير الاذن فلو لا ان الجهل عذر للوكيل لما نفذ تصرفه في شراء الشيء
لنفسه الا اذا كان التوكيل بشراء شيء بعينه لما عرف من ان العقد اذا وجد نفاذا على
العاقد فينعقد عليه في النهاية اتفقت الروايات على ان الوكالة اذا ثبتت قصدا لا تثبت بدون العلم
اما اذا ثبتت في ضمن امر الحاضر بالتصرف بان قال لغيره اشتر عبدي من فلان لنفسك او لعبده
انطلق الى فلان ليعتقك فاشتراه من فلان او اعتق بدون العلم جاز وعن ابي يوسف ان الوكالة
بمنزلة الوصاية لا يشترط فيها العلم لان كلا منهما اثبات الولاية فحكاية الاتفاق على ما في النهاية اذن بني
على عدم الاعتداد بهذه الرواية وهل كلام المص على الوكالة في رواية الزيادات ونصه وكيلا في
رواية وكالة الاصل فالوجه ان يقال فيه روايتان وتمام الكلام في الزيادات والله اعلم وكذا
الجهل بالعزل للوكيل والحجر على المأذون فان الاول معطوف على قوله بالاذن والثاني على العزل وذكر
للزوم الضرر عليهما على تقدير تصرفهما بدون العلم لانهما يتصرفان اعتمادا على انه يلزم الموكل والمولي
وبالعزل يلزم الوكيل وبالحجر يلزم في ذمة العبد ويتاخر الدين الى العتق فيصح تصرفهما اي
الوكيل والمأذون على الموكل والمولي قبل علمهما بالعزل ثم ان الاذن اذا كان مشهورا لا يصح الا
بشهرة حجره عند اهل السوق دفعا للضرر عنهم للزوم تاخر حقهم الى العتق وكذا جهل المولى بجناية العبد
خطا عذر في الجناية عدم تعين لزوم الفدا مطلقا اذ الخروج عن ملكه قبل علمه بها فلا يكون المولى ببيعه
اي العبد قبل العلم بالجناية مختارا للفدا وضمان الارش الذي كان مخيرا بينه وبين الدفع بل يجب عليه
الاقل من القيمة والارش وكذا جهل الشفيع بالبيع لما للشفيع عذر في عدم سقوط شفعته
فلو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ذلك او بجوارها اعني الدار المشفوع بها بعد عالم ببيع المشفوع
بينهما حال عن فاعل باع لا يكون بيعه المشفوع بها تسليما للشفعة بل له الشفعة فيها اذا علم بالبيع
لان دليل الرضا لا يتم الا صاحب الملك بيعه وكذا جهل الامة المنكوحة عذر في عدم سقوط خيار العتق
لها اذا جهلت عتق المولى اياها فلم تفسخ النكاح بعده او علمته اي عتق المولى وجهلت ثبوت الخيار
لها شرعا لا يبطل خيارها فقوله لا يبطل جزاء الشرط وقوله وعذرت معطوف عليه اما الاول فلان المولى
مستقل بالعتق ولا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما الثاني فلاشتغالها بالخدمة للمولي وعدم فراغها
لمعرفة احكام الشرع فلا يتم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام علمها بخلاف الحرة زوجها غير الاب والجد
حال كونها صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ اي فسخ النكاح لها اذا بلغت فلم تفسخ لا تعذر
بجهلها بهذا الحكم فليس لها حق الفسخ به لان الدار دار العلم وليس للحرة ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها

لتغيرها في التعلم بخلاف الانثى لما ذكر والمراد بالجد الجد الصحيح بخلاف من سكن الاب والجد لعدم كمال الولاية في الام وعدم وفور الشفقة في غيرها **مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في تحصيل حكم** لحادثة اجتهد فيها وانتهى الى تعيينه على وجه **ممنوع من التقليد** لغيره من المجتهدين **فيه** اي في ذلك الحكم فالحكم المجتهد فيه الذي نفعه المجتهد امر اجمالي في بداية الاجتهاد يتعين اخيرا بالنسبة اليه على وجه وبالنسبة الى مجتهد اخر على وجه اخر فيجب على المجتهد اتباع ما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز له اتباع ما ادى اليه اجتهاد الاخر **اتفاقا** لوجوب اتباع اجتهاده اجماعا **والخلاف** انما هو في تقليده لغيره **قبله** اي قبل اجتهاده في الحكم **والاكثر** من العلماء على انه **ممنوع** من تقليد غيره مطلقا منهم ابو يوسف ومحمد على ما ذكره ابو بكر الرازي وابو منصور البغدادي وما لك على ما في اصول ابن مفلح وذكر انه قول اكثر المالكية وذكر الرعيانى انه مذهب عامة الشافعية وظاهر نص الشافعي واحمد واكثر اصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب وما روي عن ابي يوسف انه صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم اخبر بوجود فارة ميتة في بئر حمام اغتسل منه فقال ناخذ بقول اصحابنا من اهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا لا ينافي ما ذكر من الجواز ان مراده من قوله ناخذ الذين اقتدوا به يعني ناخذ في حقهم بقول الشافعي ومن هذا لا يلزم عدم الحادثة تقليد المذهب الغير فتدبر **وما** روي **عن ابن سريج** من ان المجتهد ممنوع من التقليد **الا ان تعذر عليه** الاجتهاد في الحادثة لا يخالف الاكثر ويحتمل ان يكون تعميما للكلام وما عن ابن سريج انه ممنوع الا وقت التعذر وغير الموصل انه ممنوع فيكون المروي عنه المنع في غير صورة التعذر والمتعذر اما بالعجز عن وجه الاجتهاد واما بالخوف عن الفوت على ما سياتي **ولا ينبغي ان يختلف فيه** لان الامتثال بموجب الخطاب وجب عليه لكونه مكلفا وقد تعذر الاجتهاد فتعين التقليد تحصيلا لما هو الواجب **وقيل لا** يمنع من التقليد قبل الاجتهاد مطلقا فيما يخصه وفيما يفتي به سواء تعذر عليه الاجتهاد اولا وعليه الثوري واسحاق وابو حنيفة على ما ذكر الكرخي والرازي **قال** القرطبي وهو الذي يظهر من تمسكات مالك في الموطأ وعزاه ابو اسحاق الشيرازي الى احمد قال بعض الحنابلة ولا يعرف **وقيل** يمنع من التقليد **فيما يفتي به** غيره **لا فيما يخصه** اي لا يمنع من تقليد غيره في حكم يريد العمل به من غير ان يفتي به وحكي هذا عن اهل العراق **وقيل** يمنع من التقليد **فيه** اي فيما يخصه **ايضا الا ان يخشى الفوت** اي فوت ادا ما يجب عليه **كان ضاق وقت صلاة** اي كخشية الفوت عند ضيق وقت صلاة **والاجتهاد يفوتها** اي والحال ان الاشتغال بالاجتهاد في حكم من تلك الصلاة لتحصيل ما هو مجهول فيها من الحكم يفوتها لمضيها الوقت وهو مروي عن ابن سريج **وعن ابي حنيفة روايتان** احدهما الجواز على ما تقدم والاخرى المنع **وروي عن محمد** انه **يقلد** مجتهدا **اعلم منه** لا ادون منه ولا مساويا له وقيل انه ضرب من الاجتهاد **وقال الشافعي** في القديم **والجبائي** وابنه **يجوز** ان يقلد غيره **ان كان صحابيا ارجح** في نظره على غيره ممن خالفه من الصحابة **فان استووا** اي الصحابة في نظره بحسب العلم واختلفت فتواهم **تخير** فيقلد ايهم شاء ولا يجوز له تقليد من عداهم **وهذا** النقل **رواية عنه** اي الشافعي **في تقليد الصحابة**

للمجتهد بعد كونه في رسالته القديمة قال الابهري والمشهور من مذهبه عدم جواز تقليده للغير مطلقا وقيل يجوز تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لا غيرهما وعن احمد وامام الحرمين جواز تقليد الصحابة دون من بعدهم الا عمر بن عبد العزيز واستغربه بعض الحنابلة **وقيل** يجوز ان يقلد صحابيا **او تابعيا** دون غيرهما وعزي الى الحنفية لكن المحققون منهم لا يرضون بتقليد التابعي وقيل يجوز للقاضي لا غيره والحجة **للاكثر** القائلين بالمنع مطلقا **الجواز** اي جواز التقليد **حكم شرعي فيفتقر الى دليل** شرعي **ولم يثبت** الدليل والاصل عدمه **فلا يثبت** الجواز **ودفع** هذا من قبل المجوزين **بانه** اي الجواز **بمعنى الاباحة الاصلية** بمعنى عدم ترتب العقاب على التقليد وهي ليست بحكم شرعي فلا يحتاج الى دليل شرعي **بخلاف تحريمه** ايها الناس **فمن** اي تحريمه **المفتقر** الى الدليل ولم يثبت فلا يثبت **واما** الدفع عن الاكثر **بان الاجتهاد اصل** في الاحكام الاجتهادية كالوضوء في باب الطهارة **والتقليد بدل** منه كالتيمم فيه ولا يصار الى البدل مع امكان المبدل **فيتوقف** التقليد **على عدمه** اي عدم امكان المجتهد كما انه لا يجوز التيمم مع القدرة على الماء **فمنع** جواب لما اي منع كونه بدلا من الاجتهاد **بل كل** من الاجتهاد والتقليد **اصل** بمعنى ان المكلف مخير بينهما كما في مسح الخف وغسل الرجل فلا يتوقف التقليد على عدم الاجتهاد **فان تم اثبات البدلية بعموم** قوله تعالى **فاعتبروا** يا اولي الابصار فانه يعم المجتهد والعامي وترك العمل به في حق العامي لعجزه فبقي معمولا به في حق المجتهد والاعتبار رد الشي والاعتبار رد الشي الى نظيره وهو يرجع الى الاجتهاد **تم** الدفع المذكور وفي كلمة ان اشارة الى المنع للتمام وذلك باعتبار انه يجوز ان يراد بالاعتبار معنى اخر كالاتعاظ ويجوز ان يخص بما اذا لم يتعذر عليه وجه الدليل كما هو قول ابن سريج الى غير ذلك **والا** اي وان لم يتم بهذا لا يتم الدفع المذكور لعدم دليل آخر على البدلية والاصل العدم **واستدل** الاكثر بانه **لا يجوز** التقليد **بعده** اي الاجتهاد ولا تما قلنا **فكذا** لا يجوز **قبله لوجود الجامع** بين المنع بعد الاجتهاد والمنع قبله **وهو** اي الجامع **كونه** اي المقلد **مجتهدا اجيب بانه** اي الوصف المشير للحكم **في الاصل** اي التقليد بعد الاجتهاد **حصول الارجح** اي وجوب اتباع ما هو الارجح من حيث كونه حكم الله في نظره **وهو** اي الارجح **ظن نفسه** الذي ادى اليه اجتهاده فان الارجح عنده من ظن غيره من المجتهدين وهذه العلة مفقودة في الفرع وهو ظاهر **احتج** المجوز مطلقا **ان** النبي صلى الله عليه وسلم **اصحابي كالنجوم** بايهم اقتديتم اهتديتم فانه خطاب عام يعم المجتهد والعامي ولا يمنع الشخص من الاجتهاد **ويبعد** الاحتجاج به **منه** اي الشافعي **لانه لم يثبت** عن النبي صلى الله عليه وسلم **ولو ثبت تقدم جوابه** حيث قال اجيب بانه هدي من وجه انتهى وليس من كل وجه حتى لا يمنع منه فان كونه هديا من وجه لا ينافي كونه خطأ فان تعلقت اقوال الخلاف فتوكل بينهما ظن الصحابي وظنه لكن ظن الصحابي ابعد عن الخطأ قلت هذا يجب نفس الامر واما بحسب ما عنده فالامر بالعكس والانسان مامور باتباع ما هو الاظهر عنده واعترض على المصنف بهم كلامه بانه لا يمتنع تقليد الصحابي بل تعين جواز تقليده ولم يعرف ان ذلك عند المجيب هو ممنوع بطلان منع التقليد لا اثبات منع التقليد وبينهما بون بعيد اخذ **المجوز** للتقليد مطلقا

بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر اي العلم بدليل قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون وليس المراد ان لا تعلم المسائل
شيئا اصلا بل ما احوجنا الى السؤال من الواقعة التي ابتلي بها واذا كان منشأ السؤال عدم علمه بذلك
يجب ان يراد باهل العلم من هو عالم بما هو محتاج اليه لانه لو كان من اهل الذكر ولا يعلم ذلك لا يجب السؤال
اليه وقبل الاجتهاد لا يعلم ما احتاج اليه في العمل فيتناوله خطاب الامر بالسؤال لتحقق شرطه
المذكور غاية الامر انه لم يتعين في حقه السؤال لان المقصود منه حصول العلم بما وجب العمل به فاذا حصل
بالاجتهاد حصل المقصود اجيب عن الاحتجاج المذكور بان الخطاب في قوله تعالى فاسئلوا للمقلد
اذ المعنى اسئلوا اهل العلم ان لم تعلموا لترتيبه مقابلة لا يعلم من هو اهل العلم واهل العلم من له الملكة
اي ملكة استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها لا بتقييد معناه بتقييد هو خروج الممكن استنباطه
بتلك الملكة عنه اي عن الامكان والقوة الى الفعل والوجود في الوجود لان اهل الشيء من هو متاهل
له ومستعد له استعدادا قريبا واذا كان اهل العلم صاحب الملكة كان مقابله من ليس له الملكة وهو
المقلد قالوا ثانيا المعتبر في الاحكام العملية الظن بكونها حكم الله فان المجتهد باجتهاده لا يزيد على
غيره وهو اي الظن حاصل بفتوى غيره كما يحصل بفتوى نفسه لتساويهما في اهلية الاجتهاد فتساوي
اليهما اجيب بان ظنه اجتهاده بنصب الدال اما بنزع الخافض او على انه بدل من ظنه اقوى من ظنه بفتوى
الغير لقيام الامارة الدالة عليه عنده فيجب الراجح تقريبا للصواب بحسب الوسع فان قيل ثبت عن
ابي حنيفة في الفروع ان القاضي المجتهد يقضي بغير رايه ذاكرا له اي لرايه نفذ قضاؤه خلافا
لصاحبيه فيبطل هذا الثابت عنه نقل الاتفاق على المنع بعده اي على منع المجتهد من التقليد بعد الاجتهاد لا
انه ليس التقليد الا العمل والفتوى بقول غيره والقضاء برأي الغير يتضمن العمل والفتوى مع زيادة
الالزام على المقضي عليه وانه ذكر ايضا في الفروع فيها اي في هذه المسئلة اختلاف الرواية عن ابي
حنيفة ففي رواية ينفذ وعدمها في الخانية اظهر الروايات لان رأيه يحتمل الخطأ وان كان الظاهر عنده
انه الصواب ورأي غيره يحتمل الصواب وان كان الظاهر عنده خطأه فهو قضاء في محل مجتهد فيه فينفذ
وبه اخذ الصدر الشهيد وغيره وبه اخذ شمس الائمة الاوزجندي فعن محمد انه اي نفاذ القضاء مذهب
اي ابي حنيفة في الفصول العمادية وهو الصحيح من مذهبه قلنا في الجواب لتصحيح النقل للاتفاق
النفاذ اي نفاذ القضاء بتقديره الفعل اي على تقدير وقوع القضاء لا يوجب حله اي الفعل واذا
كان القضاء برأي الغير حراما عنده فنفاذه لا ينافي ما تمسك به في المنع عن التقليد ثم ذكر بعضهم كصاحب
المحيط انه ذكر الخلاف في بعض المواضع في النفاذ وفي بعضها في الحل اي حل القضاء بخلاف مذهبه
لكن لا يلزم ان العمل الحل لا يجب ترجيح رواية النفي الحل لان المجتهد مامور باتباع ظنه اجماعا فصح بان
المذهب عدم تقليد التابعي وان روي خلافه كما سبق بيانه قبيل فصل التعارض مسئلة اذا
تكررت الواقعة بلا احتياج الى الاجتهاد بعد ما تحضر للعمل او الافتاء هل يجب عليه تكرير النظر
الاجتهاد دونها ام يكفي الاجتهاد الاول قيل والقائل ابن الحاجب وغيره المختار لا يلزمه تكرير النظر لانه

اي التام التكرير اجاب بلا موجب وقيل يلزمه تكرير النظر به قال القاضي وابن عقيل لان الاجتهاد
كثيرا ما يتغير فيرجع صاحبه عما جزم به فيجب ذلك التغير الا بتكريره اي النظر فالاحتياط في التكرير
لانه مامور بالعمل بما ينتهي اليه بذل وسعه عند العمل وهو يتفاوت باعتبار الاوقات اجيب
بانه اذا كان الامر كما ذكرت لا ينتهي الجهد فيجب تكراره اي النظر ابدا لانه اي الاجتهاد يحتمل
ذلك التغير في كل وقت يمضي بعد الاجتهاد الاول والوجوب الابدي له باطل اتفاقا وهذا اي
وجوب التكرار ابدا ليس بلازم لعدم تكرير النظر عند تكرر الواقعة لان وجوب الاجتهاد لا
يثبت الا عند وقوع الحادثة بشرطه اي بشرط وجوبه واذا تحقق شرطه فاجتهد فادى الى الحكم
فتنافى السبب اي شرط وجوب الاجتهاد دار الاجتهاد حكمه اي الاجتهاد على الاول او ما
ادى اليه الاجتهاد على الثاني وحينئذ ينتهي وجوب الاجتهاد باعتبار ذلك السبب واحتمال الخطأ فيه اي
في الاجتهاد المذكور لم يقدح في ادائه واجبا على المجتهد فلا يجب الاجتهاد الا اذا الاعتلى اي بتحقق
شرط وجوبه الاول فاذا تحقق شرط وجوب الاجتهاد وجب والا فلا فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مراد القائل بلزوم التكرير من وجوب التكرار ابدا وجوبه عند كل مرة من مرات وقوع الحادثة
المستجمعة شروط وجوب الاجتهاد قلت اذن لا نسلم بطلان التالي لجمعه ووقع الخلاف فيه
بين العلماء قال الآمدي المختار انه اذا لم يكن ذاكرا لاجتهاده الاول يجب التكرير والا فلا وقال
السبكي الاصح تبعا لما منعه عدم لزوم التجديد فيما اذا لم يذكر الدليل الاول ولم يتجدد ما يوجب
الرجوع عن الاول فان كان ذاكرا له لم يلزمه قطعا وان تجدد ما يوجب الرجوع يجب عليه قطعا انتهى
وفي روضة الحكام اجتهد لنازلة فحكم او لم يحكم ثم حدث ثانيا فيه وجهان الصحيح اذا كان الزمان قريبا
لا يختلف في مثله الاجتهاد لا يستانف والا استانف وذكر الشافعية في العامي استفتى ثم وقع له
الحاجة الى ذلك ثانيا ان افتاه عن نص كتاب او سنة او اجماع او كان متبحرا في مذهبه وان لم يبلغ
رتبة الاجتهاد فافتاه عن نص صاحب المذهب فله ان يعمل بالفتوى الاول والا فوجهان اصحهما وجوب
السؤال ثانيا الى غير ذلك يطلب تفاصيله في محله مسئلة لا يصح في مسئلة للمجتهد في
وقت واحد قولان من غير ان يكون احدهما مرجوعا عنه فان نسب الى المجتهد واحد لان وعرف
المتاخر منهما صدورا عنه فيعين المتاخر رجوعا اي مرجوعا اليه عن الاول او المعنى نعين المصير
الى المتاخر عن الاول والا اي وان لم يعرف المتاخر وجب ترجيح المجتهد اي الذي اجتهد بعده اي
بعد المجتهد الذي نسب اليه القولان بشهادة قلبه متعلق بالترجيح اي وجب في العمل باحد القولين
ان يرجح المجتهد الثاني احدهما بسبب ان يميل قلبه اليه باعتبار ما ظهر عنده من الامارة الدالة على
كونه اقرب الى الصواب وعند بعض الشافعية يخير متبعه اي صاحب القولين المقلد صفة كاشفة
للمتبع لان المجتهد لا يجوز له الاتباع في العمل متعلق بيخير بايهما اي القولين والى متعلق بالعمل
شاء كذا في بعض كتب الحنفية المشهورة صفة للكتب وكان المراد بالمجتهد في قوله وجب ترجيح المجتهد

في المذهب والترجيح المجتهد المطلق بشهادته اي بشهادة نفسه لما يكون فيه اهل اي ظهر له
في اجتهاده عند تعارض الامارات المختلفة في محل الاجتهاد لا في قطعي مجتهده اظهر وهو ظاهر
والترجيح المطلوب هنا لاحد القولين انما هو التنصيص على انه اي احدهما بعينه هو المعول
اي المعتمد عليه لصاحبهما اي القولين وقول البعض من الشافعية بجواز التمسك في العمل باي القولين خلافا
لما قبله مسئلة محل نظر اي ما مضى قبله وهو وجوب الترجيح بالنسبة الى المجتهد في المذهب
وهنا بالنسبة الى غيره من المقلدين فكل واحد من الحكمين اعني الوجوب والتخيير محل النظر والبحث
نقوله ذكره ذلك البعض بالنسبة الى غير المجتهد في صحة العمل لا الترجيح لاحدهما وفي نفيهما اي
كتب الحنفية اذا لم يعرف تاريخ للقولين فان نقل في احدهما المعتمد عنه اي صاحب القولين ما
يقتضي ترجيحه كتعليله هنا اشبه او تفريع عليه فهو اي ذلك القول المؤيد للمعزي الصحيح عنده
اي عند صاحبهما وفيه انه مجرد التقوية لا يستلزم عدم صحة الآخر كما يفهم من لفظ الصحيح
والا اي وان لم ينقل عنه ما يقوي احدهما ان كان هناك اي وجد من بلغ الاجتهاد في المذهب
رجح احدهما بما مر من المرجحات ان وجد منها والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه وان كان
عاميا اتبع فتوى المفتي فيه اي العمل والمذهب الانقى الاعلم الثابت كونه كذلك بالتسامع وهذا
بناء على ان الذي تستفتيه من صاحب القولين وان كان متفقها تتبع الفقه وتتبع كتب المذهب
من غير ان يصير مجتهدا في المذهب كما يدل عليه صيغة التفعل تبع المتأخرين من اهل الفتوى
في المذهب وعمل بما هو اصوب واحوط عنده واذا نقل قولان في نحو سبعة عشر مسئلة منها قولان
فرادات كما ذكره الشيخ ابو اسحاق الشيرازي وغيره فقوله فيها قولان ان مثل قول الشافعي محمول
قول الشافعي فيها قولان على ان للعلماء السابقين عليه فيها قولين وفائدته التنبيه على انها محل الاجتهاد
التنبيه على انها محل الاجتهاد ولم يقع عليها الاجماع وقيل التنبيه على ان ما سواهما منفي بالاجماع على ما بني
في محله او يحتملهما اي المحل يحتمل القولين لوجود تعادل الدليلين عنده وعلى التقديرين لم ينسب
اليه شيء منهما ذكره الامام الرازي ومن تبعه او له فيهما فقولان معطوف على قوله للعلماء على القول
بالتخيير عند التعادل اي بتخيير المجتهد عند تعادل الدليلين وعدم رجحان احدهما عنده فيعمل بايهما شاء
قال القاضي في التقريب وتعقبه امام الحرمين بانه بناء على اعتقاده ان مذهبه اي الشافعي تصويب المجتهدين
لكن الصحيح من مذهبه ان المصيب واحد فلا يمكن القول منه بالتخيير وقد يكون القولان التحريم والاباحة
ويستحيل التخيير بينهما او تقدما اي القولان له ويكون حكاية لتغليبه الترتيبي في الزمان المتقدم
فقوله او يحتملهما او قولان او تقدما معطوفات على قولنا ان للعلماء بارادة المعنى المصدري اي حمل على احتمالها
او تقدمهما او بتقدير انه وقال امام الحرمين وعندي انه حيث نص على قولين في موضع واحد فليس له فيه
مذهب وقال هنا يدل على علو شأنه وعلمه بطرق الاشتباه واما اختلاف الرواية عن ابي حنيفة فليس
من باب القولين وقال الامام ابو بكر البليغي ان الاختلاف في الرواية عنه من وجوه منها الغلط في

السماع ومنها روايته قوله رجع عنه ولم يعلم الراوي رجوعه ومنها انه قال القياس كذا والاستحسان كذا او
يعرف ذلك ويروي مطلقا الى غير ذلك مسئلة لا ينقض حكم اجتهادي اي حكم ادى اليه اجتهاد
مجتهد مستجمع شرائط الاجتهاد صحيح صفة اخرى للحكم بان كان القاضي الحاكم قد استجمع شرائط صحة
الحكم عند الرافعة من صحة الدعوى وصحة البينة الى غير ذلك بخلاف ما قيل من ان الوجه اسقاط
قوله اذا لم يخالف ما ذكر من الكتاب والسنة والاجماع لا نه اذا خالف ما ذكر لا يكون صحيحا فاذا رفع الى
قاض آخر حكم كذا لا يجوز له ان ينقضه بل يمضيه ثم لا فرق بين ان يكون الحاكم بذلك الحكم نفسه بان حكم
بشيء ثم تغير اجتهاده او غيره والا اي وان جوز النقض للحكم المذكور نقض ذلك النقض ايضا
وتسلسل اذ لا ينتهي النقض بعدمه باب الجحد فيفوت فائدة نصب الحاكم من قطع المنازعات بيان
للفائدة وقد حكى الاتفاق على هذه المسئلة الامدي وابن الحاجب وغيرهما فلا وجه لتحقيق بعض
البعض نقضها بان نقيد بان غيره اصوب وفي اصول الشافعية لو حكم حاكم مجتهد بخلاف اجتهاده
وان كان مقلدا غيره اي في ذلك الحكم مجتهدا آخر كان ذلك الحكم باطلا اتفاقا افاد بان الاصلية
انه لو حكم بخلاف اجتهاده من غير اتباع مجتهد آخر كان ذلك اولى بالبطلان وعلل البطلان كما في الشرح
العضدي بانه يجب عليه العمل بظنه وعدم جواز تقليده معطوف على مدخول الباء في قوله بانه لي وعلل
بعدم جواز تقليده اجماعا اي اجمع على الوجوب وعدم الجواز المذكورين اجماعا انا الخلاف في
جواز التقليد قبله اي الاجتهاد على ما مر وانت علمت قول ابي حنيفة اي الحنفية على خلاف اجتهاده فبطل
عدم نفاذه اي بطل دعوى اتفاق عدم نفاذه وان في جواز التقليد بعد الاجتهاد روايتين عن
ابي حنيفة ايضا يرد عليه اذ ذكر في مسئلة المجتهد بعد اجتهاده في حكم انه ممنوع من التقليد اتفاقا
وقد يجاب بعضهم انه ذكر هناك على طبق ما قالوا وههنا ذكر ما اقتضاه تحقيقه ثم عدم حل التقليد لا
يستلزم عدم النفاذ لو ارتكب المجتهد التقليد المحرم على القول بحرمته فكم من تصرف لا يحل
ولكن ينبني عليه صحته ونفاذ الآخر اي التصرف الآخر كعتق المشتري شراء فاسدا فان الشراء تصرف
فاسد وقد ابتنى عليه العتق الصحيح الذي هو تصرف آخر وللشافعية فرع وهو انه لو تزوج
مجتهد بلا ولي بناء على جوازه في اجتهاده فتغير اجتهاده بان رآه غير جائز فالمختار التحريم
مطلقا اي حكم الحاكم بالجواز او لا لانه اي واذا لم يتحقق القيد المذكور بان حرم النكاح بلا ولي بعد
ما رفع الى حاكم يرى جوازه فحكم بصحة النكاح نقض الحكم اي والا يلزم نقض حكم الحاكم في محل
مجتهد فيه بالاجتهاد والحكم لا ينقض بالاجتهاد وفيه ان عدم نقض الحكم مسلم لكن لا يلزم منه
الحل فيما بينه وبين الله فتامل ولولا ما روي عن ابي يوسف على ما سيأتي لحكم بان الخلاف الواقع
من المطلق محمول على الاطلاق حقا وان القيد المذكور مراد المطلق اذ لم ينقل خلاف في المسئلتين
السابقتين في مسئلة المجتهد الحنفية في زوجة المجتهد الشافعي يعني في حلها لزوجها مع حرمته عليها
اذا قال لها انت بائن ثم راجعها وفي مسئلة حلها اي التي تزوجها مجتهد بلا ولي ثم مجتهد بولي

بتقادم تقابله

ثم مستندم لما يعتقده حراما وقيل التحريم تقيد بقيد ان لا يحكم به
اي بالجواز وقيل تغير اجتهاده والا

للاشعري اي المجتهدين المذكورين حيث قال فيلزم منه رفعه الى قاض يحكم برايه فيلزم الآخر فالحكم يلزم
حكم القاضي على الآخر من غير ذكر خلاف دليل على ان ما حكم به القاضي في محل الخلاف لا ينتقض بالاتفاق
سواء تغير اجتهاد المحكوم عليه او لم يتغير فاذن لنا حمل قول الآمدي فيه في الفرع المذكور بالاتفاق
عند تغير الاجتهاد على ما اذا لم يحكم به حاكم لكن كلام ابي يوسف على ما سيأتي يدل على ان ما ذكره في السابق
ليس متفقا عليه لان القضاء في المحل المختلف فيه يرفع حكم الخلاف من جانب الآخر بكل واحد من القولين
ويترك العمل بالآخر فيصير المقضي به واجب العمل بعينه الا اذا كان نفس القضاء مختلفا فيه لكن عنده
اي ابي يوسف في مجتهد طلق امرأته البتة اي طلاق البتة بان قال انت طالق البتة يعني به بائن عند
رجعي عند الشافعي ونوى به واحدة تقضي عليه بثلاث بان كان القاضي يرى وقوع الثلاث بلا
البتة التي صار انقطع انما يحصل بها الا ان كان المجتهد المطلق مقضيا عليه بان كان مدعى الثلاث
زوجته لزمه اي وقع عليه الثلاث الزاما من القاضي بحق الخصم او كان مقضيا له بان كان هو
المدعي للثلاث اخذ المتيقن باشد الامرين واصعبهما على نفسه والمراد بالامرين المقضي به وهو الثلاث
هنا وحكم رايه وانما لم يتعين في المقضي له فله ان يتركه ويأخذ بما هو الاولى منه فلو قضي للزوج المجتهد
بالرجعة اي بصحتها في طلاق اختلف في كونه مستعقبا للرجعة ومعتقده اي الزوج انه يترتب
على طلاقه البينونة يأخذ بها اي بالبينونة لكونها اشد الامرين فلم يبق حكم رايه اي المجتهد بالقضاء
مطلقا لفقول محمد فانه قال يرفع مطلقا قوله كقول محمد صفة المفعول المطلق اي رفعا مثل رفع محمد
في الاطلاق ولو فرض ان المتزوج مقلد وقد كان صحة نكاحه مبنيا على حق لمقلده ثم تغير راي
مقلده بحرم عليه كامامه لانه تبع له وقيل لا يحرم عليه لان قد بنى عمله على قول المجتهد كما هو وظيفة العامي
ويعمل امامه بعد التغير بمنزلة مجتهدين ولو تغير اجتهاده اي المجتهد في اثناء صلاة عمل في الباقي
من صلاته به اي باجتهاده الثاني والاصل في مسئلة تغير اجتهاد المجتهد انه تغير كحدوث الناسخ
يعمل به في المستقبل والماضي عمله المبني على الاجتهاد الاول ثابت ومنتهي على الصحة مسئلة يعرف بمسئلة
التفويض في اصول الفقه المختار جواز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت بلا اجتهاد فانه اي ما حكمت
به صواب قال ابن الصباغ وهو قول اكثر اهل العلم عند الآمدي وابن الحاجب بالمجتهد والبيضاوي
والسبكي بالعالم وابنى فالعامي خارج وقال الآمدي بجوازه في حق العامي ايضا ومنعه غيره وهذا
القائل في حق النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي وفي غيره باعلام النبي او بالالهام وقيل بجوز للنبي دون
غيره وذكر ابن السمعاني ان كلام الشافعي في الرسالة يدل على هذا وقال اكثر المعتزلة لا يجوز وقال
ابو بكر الرازي انه الصحيح وتردد الشافعي في الجواز ثم اختلف في الوقوع على تقدير الجواز المختار
عدم الوقوع واستدل لو التردد بانه لا دليل اي الجواز الى اختيار ما لا مصلحة فيه لعدم التامل والاجتهاد
الموصل الى معرفة وجوه المصالح فيكون باطلا لان الشارع لا يرتضيه وهذا الدليل يصلح للنفي
اي نفي الجواز لا للتردد المفهوم منه الوقف ثم التعجب منه اي الشافعي كيف تردد في الجواز والقرن

اي المفروض في تصوير المسئلة قيل له تعالى للمجتهد المذكور ما تحكم به صواب والله يحكم ما يشاء ويفعل
ما يريد على انه يجوز ان يصيب به بعد هذا التفويض عن اختيارها لا مصلحة فيه ولا مانع من قبل
العقل والنقل انه تردد في الوقوع لا في الجواز كما نقل عنه الوقوع ودليله قوله تعالى كل
الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فانه لا يحرم بعيد على نفسه الا بتفويض
التحريم اليه كما نبه الحرم ابو حنيفة والحاكم رضي الله عنه اجيب وقد تقدم كان تحريمه عنه اي عن اجتهاد لم يكن
كله اي كل الطعام منفيا فيه كان حلا لبني اسرائيل قبله اي قبل اجتهاده المؤدي الى التحريم
لان الدليل الذي يرتبه المجتهد انما يظهر الحكم الثابت قبله لا ينشيه اي الدليل لا يحدث الحكم
لقدمه اي الحكم لانه خطاب الله المنزه عن ان يكون صفاته حادثة والحاصل ان القرآن دل على انه كل الطعام
مما حرم اسرائيل وغيره قد كان حلا قبل تحريمه فلو كان تحريمه بطريق الاجتهاد لزم ان لا يكون ما حرم حلا
قبل تحريمه بل يكون حراما لم يظهر حرمته الا بعد اجتهاده لان الدليل مظهر لما كان ثابتا قال الخصم بل
بالوقوع ايضا قال عليه السلام ان الله حرم مكة فلم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي
ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا يلتقط لقطتها الا لمعرف الخلا مقصور النبات الرقيق
ما دام رطبا في القاموس اختلاه جزه او نزعه فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر
والاذخر بالدال والخاء المعجمتين وكسر الهمزة والخاء نبت طيب الرائحة معروف ومثله اي مثل هذا الالتماس
والاجابة على الفور لا يكون ناشيا عن وحي لزيادة السرعة في الجواب على القدر المعتاد في نزول
الوحي مع عدم ظهور علاماته ولا يكون عن اجتهاد لذلك ايضا اجيب عن هذا الاستدلال بان الاذخر
لم يكن داخلا ليستثنى منه اي من الخلا فاستثناء العباس تصريح علم العباس باخراجه باستصحاب حال
الحل وغايته اي الاستثناء دفع توهم شموله اي شمول الخلا الاذخر من اضافة المصدر الى المفعول
بالحكم اي باعتبار حكم الذي هو الحكم او تاكيد حالة الذي هو الحل معطوف على دفع توهم او كون الاذخر
منه اي من الخلا ولم يرده النبي صلى الله عليه وسلم من عموم لفظ خلاها كما قيل ما من عام الا وقد خص منه
البعض وفهم العباس عدمها اي عدم ارادته فصرح بالمراد ليقرره عليه السلام عليه فقال الا
الاذخر وقرره على ذلك واورد على التوجيه الاخير بانه اذا لم يرده النبي لو العباس الاذخر بلفظ
الخلا فكيف يستثنى الاذخر منه وهل يتصور الاستثناء بدون تناول المستثنى منه للمستثنى اجيب
عن هذا الايراد بانه اي الاذخر ليس مستثنى من الخلا المذكور في كلامه عليه السلام بل من
مثله مقدرا اي في كلام العباس فكانه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر فالعباس اخرج الاذخر بعد سماع
صدر كلامه اياه واما كلامه عليه السلام فلا استثناء فيه بمعنى ان الاذخر غير مندرج فيه وهذا
السؤال يعني الايراد المذكور بناء اي مبني على ما تقدم يتحقق الاستثناء من اختيار ان المخرج
من الصدر مراد بالصدر بعد دخوله اي المخرج في دلالته اي المسند عليه فالمخرج مدلول للمسند
باعتبار الوضع مراد للمتكلم عند الاستعمال خلافا لمن قال مدلول له غير مراد منه ثم اخرج المخرج بعد

والا يلزم ان يفعل ما يشاء وشان النبي يابى عنه ذلك اجيب بانه
لا يلزم كونه اي تحريم اسرائيل عن تفويض لجوازه اي الجواز كونه
صادرا عن اجتهاد به حكم ظني واسناد التحريم اليه صرح

الدلالة والارادة ثم اسند الحكم الي الصدر فالمحكوم عليه انما هو ابا في بعد الثنيا ونحن نعنيا نزل الحجر
هنا انه اي بان المخرج لم يرد بالصدر وان كان مدلولا بحسب الوضع وكلمه الا قرينة عدم الارادة
منه كما صرح اي عدم ارادة بعض افراد العام تحقق بسابر التخصيصات للعمومات فلا حاجة
للسؤال اي الي السؤال وتكلف هذا الجواب لان مدار السؤال علي كون المستثني مرادا بصدر الكلام واذا
لم يكن مرادا به لا يتجه السؤال واما انه اي ابن الخلا وهي عد بلد قوله لو منه وكلاهما العطف علي قوله
لبس منه وازيد اي الاذخر بالحكم وهو منع القطع ثم نسخ الحكم المذكور بوحي سريع النزول كلمح
البصر اي كرجع الطرف من اعلي الحدقة الي اسفلها خصوصا علي قول الحنفية انه صلي الله
عليه وسلم وحي وهو الكلام النفسي في القلب دفعة وادرج علي صنف التعجيب المسببة عي لنفي الاستثنا
لنفي الاستثنا كخفيتها المعني النسخ ان يقال الاستثنا باباه اي النسخ اجيب بان الاستثنا
من مقدر العباس علي ما ذكر لا مما ذكره عليه السلام والنسخ بعده اي بعد ذكره صلي الله
عليه وسلم مقرونا مع ذكر العباس يعني قوله الا الاذخر وانما قال مع ذكر العباس لانه لو قاله عليه
السلام الا الاذخر متصل بذكره ولا بد من سبق النسخ علي قوله عليه السلام فيلزم مقارنته مع
قول العباس والبدا بل اشار بقوله فذكره عليه السلام يعني قوله الا الاذخر بعده اي بعد النسخ ثم لا
يخفي ان استثنا العباس من مقدر في كلامه علي كل تقدير من التقادير المذكورة سوا قلنا
بانقطاع الاستثنا او اتصاله وسوا قلنا بالنسخ او لا لانه اي قوله صلي الله عليه وسلم لا يختلي خلاها
تركيب متكلم اخر ووحدة المتكلم معتبرة في وحدة الكلام فلا يجوز ان يتركب كلام واحد من لفظ
متكلمين والكلام المشتمل علي الاستثنا كلام واحد علي ما هو الحق من المذاهب باعتبار وحدة المتكلم
وعدم اعتبارها وذلك لاشتماله اي الكلام علي النسبة الاسنادية ولا يتصور قيامها بنفسها بمحلين
وانما قال بنفسها لان ما يتوهم تركيبه من لفظ اثنين وهو في الحقيقة كلامان ونسبة كل منهما
باعتبار نفسها فقط قائمة بمحل واحد ولكن باعتبار نفسها ونظيرها قائمة بمحلين وكذا الاستثنا
منه صلي الله عليه وسلم منه مقدر بنا علي التفسير الثاني وهو توجيه النسخ حمل ما قبله من
الوجوه الاول لمشاركتها في عدم النسخ وانما قال علي الثاني لان في الاول سوا جعل الاستثنا منقطعا
او متصلا لا حاجة الي تقديره لاتحاد المتكلم وعدم النسخ المستلزم شمول الخلا للاذخر قبله قالوا اي
القايلون بالوقف ايضا قال عليه السلام لولا ان اشق علي امتي اي لولا مخافة ايقاعي اياهم في المشقة
لامرتهم عند كل صلاة بالسواك مع كل وضوء اخرجه النسائي وابن خزيمة وعلقه البخاري وهو صريح في انه الا
وهو مفوض اليه لان مثل هذا لا يقال الا من كان الامر بيده وقال ايضا لسائل احجنا هذا
لعامنا هذا اي لسنتنا ام للابد اي هذا الحج الذي اتينا به في هذه السنة ام يكفينا الي اخر العمر
يعني هو وظيفة العمر والقايل الاقرع بن حابس فقال صلي الله عليه وسلم للابد ولو قلت نعم لما
هنا لوجب الحج عليكم في كل سنة والحديث صحيح اتفاقا يعني لا نسلم ان مثل هذا السؤال الا ان يتسبب

لامرتهم عند كل صلاة عند النحاس... (margin) صح

لعلي نعم فتعجزون ولولا ان الامر مفوض اليه لما انجر سؤاله الي الجواب بنعم بل يتوقف علي الوحي ولما
النبي صلي الله عليه وسلم للابد ولو قلت نعم امر عليا رضي الله عنه بذلك بالصفرا في مرجعه من بدر فقتله
صبرا انه سمع صلي الله عليه وسلم ما انشدته اخت قتيلة علي ما ذكر ابن اسحاق وابن هشام واليعمري
وقال السهيلي الصحيح انها بنت النضر ومبني علي البالذهبي ويعززه ما كان ضرك لو مننت وربما
من الفتي وهو المغيظ المحنق في ابيات تابعة علي هذا مذكورة في الشرح والمعني اي شي كان يضرك لو عفوت وعفي
وان كان نصيرا مطويا علي خنق وحقد وقد بين وبين قال صلي الله عليه وسلم لو بلغني هذا الشعر قبل
قتله لمننت عليه وذكر الزبير بن بكار رفعت انها رسول الله صلي الله عليه وسلم حتي دمعت عيناه
وقال لابي بكر لو سمعت شعرها ما قتلت اباها فلو لم يكن القتل وعدمه اليه لكان بلوغ الشعر وعدمه
علي السوية اجيب بجواز كونه صلي الله عليه وسلم خير فيه في هذه الصور الثلاث معينا اي
تخييرا مخصوصا بها كان قيل له انت مخير في ايجاب السواك وعدمه وتكرار الحج وعدمه وقتل النضر وعدمه
ما انتخب بان هذا الاحتمال مع بعده يأباه السياق خصوصا في الاخيرين او كون ما ذكره صلي الله
عليه وسلم بوحي سريع لا من تلقا نفسه ولا يخفي ان الجواب الاول رجوع عن التعميم في الدعوي وهو
التعميم انه اي التفويض لم يقع واعتراف بالخطا في نفي الوقوع مطلقا وكذا لو قيل يجوز ان يكون مراد
المدعي نفي التفويض المطلق فلا ينافيه الوقوع في الجملة فتامل فالحق انه اي التفويض في الجملة وقع
ولا ينافي ما تقدم من انه صلي الله عليه وسلم متعبد بالاجتهاد اي مامور به عن حضور
الواقعة وعدم النص لان وقوع التفويض في امور مخصوصة لا ينافيه اي كونه متعبدا بالاجتهاد وانما ينافيه
وقوعه في الكل ولا يخفي ان الجملة ولكونه صلي الله عليه وسلم كذلك اي بعض البر في الارض اسهل مما
تكلف في اجوبته والاقرب الي الوجود بحسب نفس الامر وقالت السمعاني في هذه المسئلة وان اورد
متكلمو الاصوليين فليست بمعروفة بين الفقها وليس فيها كبير فايدة لان هذا في غير الانبيا لم يوجد ولا
يتوهم وجوده في المستقبل مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد كما هو المختار وعند الاكثر منهم الامدي
وابن الحاجب خلافا للحنابلة والاستاذ ابي اسحاق والزبيري من الشافعية في منع الخلو مطلقا ولابن
دقيق العيد في منعه قبل اشراط الساعة الكبري والظاهر عدم الخلاف فيما بعدها وان الاطلاق المخالف
محمول علي ما دونها لنا لا موجب لمنعه والاصل عدمه اي عدم الموجب بل دل علي الخلو قوله عليه السلام
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبضه بقبض العلما والمراد بقوله
الحديث حتي اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه احمد والستة وقوله
صلي الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل رواه البخاري ولا يخفي ان هذا
لا يتم حجة علي ابن دقيق العيد وعلي الحنابلة ايضا ان حملوا كلامهم علي ما قبل الاشراط قالوا اي
الحنابلة قال عليه السلام لا تزال طايفة من امتي ظاهرين علي الحق من الظهور بمعني الغلبة حتي يأتي
امر الله وهم ظاهرون اخرجه بدون لفظ علي الحق لكنه موجود في بعض الروايات فيحمل عليه وفي

النضر بن الحارث (margin)

فيه (margin) الصحيح انه لا يدعي شيئا عاما حتي يلزم عليه الرجوع عن الدعوي بينا ها التحقيق واذن اي واذا كان التفويض واقعا في صح (margin)

بعض الروايات حتى تقدم الساعة فهذا المراد بما سماه او حتى يظهر الدجال وكلمة او للشك في لفظ النبي في
نفس الامر بسبب اختلاف الروايات فيحمل عليه وفي بعض الروايات حتى تظهر على الحق بمكين الا ما لم العلم
ولا علم بدون الاجتهاد كما يجيء في محله اجيب بانه لا يدل الحديث على نفي الجواز بل على نفي الوقوع والدال
نفي الجواز عنه ولا يخفى ان مرادهم اي الحنابلة من قولهم لا يجوز لا يجوز خلو الزمان فيحمل الجواز على
الوقوعي بدليل قوله والا اي وان لم يتحقق عدم الوقوع بان يقع الخلو لزم كذبه صلى الله عليه وسلم
في نفي اللزوم بقوله والحديث يفيده اي عدم الوقوع لانه على استمرار وجود العالم الى قيام الساعة
وحينئذ ان مجموع قوله لا يفيد الى قوله لزم كذبه ثم علل كونه كذلك مراده بقوله اذ لا ينافي لما قبل اما لانه
اي الخلو عقلا فهم يريدون نفي الوقوع من طريق السمع لا العقل فالوجه في الجواب الترجيح اي
ترجيح الحديث الدال على الجواز على الحديث الدال على عدمه باظهرية الدلالة اي دلالة الحديث الدال
على الجواز بل على الوقوع على نفي العالم الاعم من المجتهد ونفي العام يستلزم نفي الخاص بخلاف
الظهور على الحق فانه لا يستلزم وجود المجتهد لانه اي الظهور على الحق يتحقق دون اجتهاد كما
يتحقق بالادلة الابلاغ شبه يتحقق الظهور على الحق عند فقد المجتهد يتحقق عند وجود المجتهد بتقليد
اتباعه فيصار اليه نقلا بالنقل ولو تعارضا اي الحديثان اشار بجملة لو الى انه لا مجال للتعارض لما ذكر
لكنه لو فرض بقي لنا الجواز لان نقل عدم الجواز لا يكون بلا موجب والاصل عدم الموجب قالوا
ثانيا الاجتهاد فرض كفاية فلو خلا الزمان عن المجتهد اجتمعوا اي الامة على الباطل وهو العصيان
بترك الفرض المذكور والباطل ضلال لرد قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة اجيب بانه
اذا فرض موت العلماء اسباب الوجوب الاجتهاد فرضا لان شرط التكليف الامكان لا يقال الامكان موجود
لوجود اسباب العلم من الكتب ونحوها لانا نقول ملازم الخلو في منعا لتحصيل قبل الحصول على انه اي
هذا الدليل في غير محل النزاع لان فرضا لكفاية الاجتهاد بالفعل اي السعي في تحصيله صورة ممكن للعلم ومحل
النزاع انما هو حصوله بالفعل والاول موجود عند موت العلماء دون الثاني في عن السبكي لم يثبت خلو الزمان
من المجتهد فان اراد المطلق يخالفه قول القفال والغزالي العصر خلا عن المجتهد المستقل وقال الرافعي
الخلق كالمتفق على انه لا مجتهد اليوم وفي الخلاصة القاضي اذا اتاه سجل على مسئلة فظهر له انه
ان الحكم بخلافه فالخصومة للمدعي عليه ترد البينة على القاضي وعلى المدعي لانه ليس احد من اهل
الاجتهاد في زماننا ولما فرغ من الاجتهاد في مقابله وهو الاستفتاء والمستغنية عن المقلد والمفتي
والاستفتاء وما فيه الاستفتاء فقال التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة واما في
ابن الحاجب بالعمل بقول الغير من غير حجة واخرج بقوله من غير حجة العمل بقول الرسول والعمل بالاجماع
ورجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول في شهادتهم لوجود الحجة في الكل ففي الرسول المعجزة
الدالة على صدقه في الاخبار عن الله وفي الاجماع ما مر في حجيته وفي قول الشاهد والمفتي الاجماع
على وجوب اتباعهما وانما عدل المص عنه وقيد الغير بمن ليس قوله احدى الحجج من الكتاب والسنة

والاجماع لان المتبادر من قوله بلا حجة نفي الحجة المخصوصة بما عمل به من القول الخاص فيرد على العمل بقول
الرسول في التقليد لان الناس كانوا يعملون به من غير ان يعرفوا دليله الخاص وكذا كانوا يعملون بقول
اهل الاجماع من غير ان يعرفوا ذلك فالتقييد لاخراجهما لما حمل الحجة المنفية على المخصوصة
لما مر لزم دخول عمل العامي بقول المفتي في التقليد على خلاف ما مشى عليه ابن الحاجب وهو يلتزم ذلك
كما قال بعض المحققين في شرح المختصر وقد سمي بعض ذلك تقليدا كما سمي في العرف اصحاب المقلد العامي
بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح وبيشير اليه المص وبقي قضية القاضي
بقول انه غير عامل بقول الشاهد بل يقول الله احكم ايها القاضي عند قوله والله الموفق فليس
الرجوع الى النبي عليه السلام و اهل الاجماع منه اي من التقليد بل المجتهد والعامي الى مثله
اي بل رجوع كل منهما الى مثله من التقليد والعامي الى المفتي اي ورجوع العامي الى المفتي ايضا من التقليد
هذا الذي ذكره من معنى التقليد بحيث عم رجوع العامي الى المفتي هو المعروف من قلد عامة حصص
الشافعي ونحوه اي هذا الذي يعرف ويستفاد من قولهم قلد عامة مصر الشافعي ونحوه كقولهم
قلد عامة الروم ابا حنيفة والمشهور المعروف اولى بالاعتبار لانه يليق بالنقول مالا يظهر انه من
عرف السلف وايضا على تقدير اختصاصه برجوع المجتهد والعامي الى مثله يلزم ان لا يكون له
فرد مشروع اصلا وهو خلاف الظاهر لم يكن بعين شيء وصرانه المقلد الذي عنده طرف من العلم
بحيث يعرف تفاصيل الادلة كيف يستقيم عليه انه اخذ بقول امامه بلا حجة فالجواب ان معرفة
الدليل انما يكون للمجتهد لا لغيره لتوقفها على معرفة سلامتها من المعارض وهي متوقفة على استقراء
الادلة فلا يتيسر الا للمجتهد والمراد بالعمل ما يعم العمل والتقرير تغليبا وكذا الوجه جعل التعريف بما ذكر
من التعريف التقليد اي المقلد بصيغة المفعول جعل قوله قلادة في عنق من عمل بقوله فالتابع
تقلد وتبعيته تقلد فتصحيحه اي تصحيح وجه التسمية جعل عمله قلادة امامه لكون الامام
ضامنا صحته عند الله والمفتي المجتهد وهو اي المجتهد الفقيه اصطلاحا اصوليا وقد سبق تعريف
الفقه وقد شرط في قبول فتواه العدالة الدينية بونه تت بلا في صحة اجتهاده وللمفتي رد الفتوى اذا
كان في البلد غيره اهلا لها خلافا للحليمي ولا يلزمه جواب مالم يقع وما لا يحتمله السائل ولا ينفعه
قال ابن ابي ليلى ادركت مائة وعشرين من الانصار من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل
احدهم عن المسئلة فيردها هذا الى هذا وهذا الى هذا حتى ترجع الى الاول وقد نهى صلى الله عليه
وسلم عن الغلوطات بفتح الغين المعجمة اصلها اغلوطات قال الاوزاعي هي شداد المسائل وعنه صلى
الله عليه وسلم سيكون اقوام من امتي يغلطون فقهاءهم اولئك شرار امتي والمستفتي من ليس اياه
اي مفتيا ودخل في المستفتي المجتهد في البعض من المسائل الاجتهادية لاستكمال ما يحتاج اليه في
ذلك البعض من الكتاب والسنة وسائر الشروط فهو مستفتي بالنسبة الى المجتهد المطلق حيث
قلنا بتجزي الاجتهاد فهو مفتي في بعض الاحكام مستفتي في الاخر والمستفتي فيه الاحكام الفرعية

قال العلم الكفرية مما يتعلق بالاعتقاد ولذا اي ولكون المستفتي فيه يكون عقليا صحح الباب
فلذلك كان ايمانه غير صحيح مع كونه اتماما لما كان مترتبا على استفتائه ثمرة اصلا وفي المحة المقلد وان اثم
اي انه يدل على ان الايمان وسائر ما يتعلق بالاعتقاد مما يجري فيه الاستفتا غايته الامر ان المستفتي
اثم لانه اكتفى بمجرد التقليد فهو لم يجتهد في تحصيل العلم بالدليل وهو مذهب الائمة الاربعة والاوزاعي
والثوري وكثير من المتكلمين وقيل لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان الادلة وهو مذهب
الاشعري فاتميل الاستفتا فيه الاحكام الظنية لا العقلية المتعلقة بالاعتقاد فان المكلف
منها العلم على المذهب الصحيح فلا يجوز التقليد فيها بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح وهو قول
الاكثرين واختاره الرازي والامدي وابن الحاجب وحكاه الاستاذ الاسفرايني عن اجماع اهل
العلم من اهل الحق وغيرهم من الطوائف فقد عرفت ان الحق عدم حل الاستفتا في العقلية لا فقد
صحته اي صحة المستفتي فيه على الظنية بانه لا يصح المستفتي فيه الا اذا كان من الاحكام الظنية
بل يصح اذا كان من العقلية ايضا صحة مقرونة مع اثم المستفتي العامل بتلك العقيدة تقليدا كوجوده
تعالى مثال للعقلية اي كالحكم بوجوده تعالى تقليدا للمفتي به فانه صحيح يترتب عليه احكام
الايمان عن ان المستفتي اثم بتقاعده عن الاستدلال وقيل يجب التقليد في العقلية المتعلقة
بالاعتقاد ويحرم النظر والبحث فيها والقائل قوم من اهل الحديث ونسبه الزركشي الى الائمة
الاربعة ولم يحفظ عنهم وانما توهم من نهيهم عن تعلم علم الكلام وهو محمول على من يخيف ان يزل لعدم
استقامة طبعه وقال العنبري وبعض الشافعية يجوز التقليد فيها ولا يجب النظر لنا الاجماع
على وجوب العلم بالله تعالى وصفاته على المكلف ولا يحصل العلم به بالتقليد لامكان كذبه اي
المفتي المقلد اذ نفيه اي الكذب عنه بالضرورة منتف يعني عدم كذبه ليس بديهيا اذ ليس بمعصوم
المستفتي فلا يحصل العلم بخبره فان قلت يحمل هذا لا يصح ايمان المقلد لان المعتبر في الايمان انما هو
العلم ولم يحصل قلت الا لك اذا لم يحصل العلم واما اذا حصل من غير موجب فيقتضيه حينما حكمنا
بصحته لحصول المقصود وانما لتقصيره في تحصيله على وجه لا يزول بتشكيك المشكك وبانه
اي نظر المقلد فيما يوجب العلم بالله وصفاته لو خرج عن التقليد لان التقليد انما هو العمل بقول الغير من
غير حجة وقد تحقق الحجة بالنظر المذكور فعلى هذا اكثر العوام ليسوا مقلدين في الايمان لانهم علموا
بالنظر وان عجزوا عن ترتيب المقدمات على طريقة اهل العلم كما عرف ولانه معطوف على قوله لامكان
كذبه لو حصل العلم بالتقليد لزم النقيضان بتقليد اثنين في حدوث العالم وقدمه بان
يحصل لمن قلد العلم بحدوثه تقليد القائل به ولمن قلد القائل بقدمه تقليدا للقائل به اذ العلم يستدعي
المطابقة فيلزم حقيقة الحدوث والقدم قالوا المجوز للتقليد في العقلية لو وجب النظر فيها
لفعله اي النظر الصحابة وامروا به معطوف على فعله فانهم لا يتركون الواجب وهو اي كل
واحد من الفعل والامر منتف عنهم حضورا عن هو اهم اي لو كان لم يكن ذلك منتفيا بان

دالا

منهم لنقل الينا كما نقل عنهم التنازع في الفروع فلما لم ينقل علم انه لم يقع الجواب منع انتفاء التالي
اي عدم فعلهم وامرهم والا لزم جهلهم بالله تعالى لان العلم به ليس بضروري بل علموا و علم عامة
العوام في زمانهم كان ناشيا عن النظر الا انه اي النظر والبحث لم يدون منهم دون ان ناظر الا بليتنا
لظهوره اي النظر عندهم مادته عندهم لصفا قلوبهم بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم ونزول الوحي
وبركة الصحبة والتحري ويكفي بادي النظر في الحوادث الدالة على وجود المحدث القديم وجميع صفاته
وعلمه وقدرته الى غير ذلك كمصنوعاتها باعتبار نظامها المستمر بلا خلل وليس المراد من النظر الواجب تحديره
اي تحريره وتقريره على طرق قواعد المنطق كما ينبا سوا الاقتراني المنقسم الى الاشكال الاربعة والا
باقسامه وما اصبغ اي كما ل الاستماع منه الى عوام الاسواق ان تلاسمه من استدلالهم بالحوادث على محدثهم والمعلول
المفروض اي انا نعلم انه العزم من غير حجة في الايمان بان نصدق بالله وصفاته بمجرد السماع من غير
ان يخطر بالبال ما يدل عليه من الايات لا بد من وجه فانه قل اذ نسمع من لم ينتقل ذهنه قط من الحوادث الى
موجدها ولم يخطر له اي لم يخطر بالبال الموجد عند مشاهدة الحوادث نقول لو لم يخطر نفسير
لشيء لم ينتقل او خطر له الموجد فشك فيه اي في وجوده معطوف على لم يخطر فهو في الحقيقة
مقابل لقوله من لم ينتقل من يقوله انه للموجد ارباب اوجدها متصف بالعلم بكل شيء والقدرة الى اخره
اي اخر ما يجب من الصفات الموصول الاول فاعل يسمع والثاني مفعوله فيعتقد بالنصب عطفا
على مفعول له او العلة باعتباره ذلك اشارة الى مضمون مقول القول بمجرد تقليده اي القائل
تقليد له من غير انتقال اي من غير ان ينتقل ذهنه بسبب هذا القول المنبئ الى حصر كان ينبغي له
ان ينتقل اليه بعينه لما هو مركوز في جبلته بمقتضى الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ
ربك من بني ادم الاية انتقالا بينه اللزوم باعتبار متعلقه اعني المنتقل اليه بين المحدث
على صيغة اسم المفعول والموجد على صيغة اسم الفاعل والمقصود السامع في هذا الباب لم
ينتقل ذهنه الى الموجد لان من انتقل ذهنه اليه قبل هذا السماع يستحيل ان يصير مقلدا للقائل
المذكور لانا لا نعني بالنظر الا الاستدلال الاصغر لانتقال فان قلت يجوز ان يكون انتقاله بطريق
البداهة قلت صحيحا بالاتفاق فانه ابعد عن التقليد قالوا ثانيا وجوب النظر اي العلم بوجوبه دور
اي مستلزم له لتوقفه اي العلم بالوجوب على معرفة الله لان الوجوب عبارة عن كون الفعل متعلق خطاب
الله اقتضاء فمن لم يعرف الله لم يعرف كون النظر مطلوبا لله لازما عليه يترتب على تركه العقاب فمعرفة
وجوب النظر موقوف على معرفة الله ومعرفة الله تقتضي ان معرفة الله موقوفة على النظر ولا يخفى ما
فيه فان ما يتوقف عليه معرفة الله انما هو ذات النظر لا العلم بوجوبه فلا دور اللهم الا ان يقال من لوازم
ان العلم بوجوب النظر اذا كان علة لصدور النظر يلزم الدور لانه ملزوم تقدم العلم بالوجوب
على معرفته لان علة العلة للشيء علة لذلك الشيء فثبت توقف معرفة الله على العلم بوجوب النظر
ايضا فتامل اجيب بانه اي العلم بوجوب النظر موقوف على معرفته تعالى بوجه ما والموقوف على النظر

الثانية

الموقوف على العلم بوجوبه ما اي معرفة بانه اي الانصاف تفسير للوجه الاتم بما اي
بصفات صلة للاتصاف يجب له كالصفات الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
والتكوين وما يمتنع عليه من النقيصة والزوال قال المانعون من النظر النظر مظنة الوقوع
في الشبه اي محل ظن الوقوع في احتمالات موجبة لشكوك واوهام مخلة بالتصديق الايماني
ولذا عطف عليه قوله والضلال فان الشبه طريق للضلال الذي هو ضد الهداية والعقيدة
الصحيحة بخلاف التقليد فانه طريق امن فوجب احتياطا ولوجوب الاحتراز عن مظنة الضلال
اجماعا قلنا انما يكون النظر ممنوعا اذا فعل غير الصحيح المكلف به من النظر يعني انه كلف بالنظر
الصحيح وهو ليس بمظنة الوقوع فيها وايضا اذا حرم النظر يحرم على كل احد فيحرم على المقلد
بفتح اللام الناظر فانه يلزم على الاعتراف بان التقليد ينتهي الى مقلد علمه حاصل بطريق النظر والا
تسلسل التقليد الى غير النهاية ضرورة ان المقلد لا بد له من مقلد والانتهاء الى المؤيد بالوحي
والاخذ عنه ليس تقليدا اي لانتهائه اليه والاخذ عنه ليس على وجه التقليد بل على وجه الاستدلال والنظر
لان الاخذ عن الرسول بعد ثبوت كونه مخبرا صادقا بدلالة المعجزة وكلما اخبر الرسول المخبر الصادق عن امر
صادق حق وهذا عين النظر والاستدلال وليس العلم الحاصل للاخذ عن المؤيد بالوحي علما تقليديا
بل هو علم نظري مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور التقليد وان كان مجتهدا في بعض
مسائل الفقه او بعض العلوم فيه اشارة الى ما سبق من ان الاجتهاد يجري في غير الفقه ايضا من العقليات وغيرها
كالفرائض افاد ان الفرائض ليست من الفقه لادراجها فيما جعل تشبيها له وكيف لا والمبحوث عنه فيها
سهام المستحقين وما يتعلق بها وفي الفقه افعال المكلفين لا يقال يمكن ادراجها فيه باعتبار كون
العباد مكلفين بايصال تلك السهام الى المستحقين لانه تكلف مستغنى عنه على القول بالتجزي للاجتهاد
اي يلزمه التقليد بناء على القول بان الاجتهاد يتجزى فيجوز ان يكون شخص مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض وهو الحق اي القول بالتجزي هو الحق كما سبق وجهه وانه عليه الاكثر فيما لا يقدر عليه
من الاحكام متعلق بالتقليد ومطلقا اي ويلزمه التقليد مطلقا فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء
على نفيه اي نفي القول بالتجزي وقيل والقائل بعض المعتزلة لزوم التقليد في حق العالم
مشروط بشرط تبين صحة مستنده فيما ادى اليه اجتهاده والا اي وان لم يتبين له لم يجز له تقليده لنا
عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فيمن لا يعلم سواء كان عاميا صرفا او عالما
بالبعض دون البعض وفيما لا يعلم من الاحكام سواء كان مجهولا بالكلية او من وجه ولما لم يكن صيغة
العموم فيهما صريحا اشار الى دليل العموم بقوله لتعليقه بعدم العلم اي الامر بالسؤال بعلة عدم العلم
اضافة العلة الى العدم بيانية فكلما تحقق عدم العلم تحقق وجوب السؤال وهذا كما يستلزم العموم
باعتبار الاشخاص يستلزم باعتبار الاحكام كما لا يخفى دليل العلية كمال مناسبته للتعليق مع عدم
ما يصلح لما سواه وان الغالب في الشرط النحوي السببية وايضا لم يزل المستفتون يتبعون المفتين

لتقليد

فلا بد استند فيما يفتون به ولا ينكر عليهم من احد فكان اجماعا سكوتيا على جواز اتباع العالم بغير تبيينها
الى وجوب اتباع الخطأ لان المستفتي يجب عليه العمل بما افتى به المفتي وعند عدم تبين صحة المستند قد
يكون خطأ قلنا وكذا يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لو ابدا صحة المستند لان ما ابدا صحته قد يكون خطأ
ايضا لان ظهور الصحة في نظرها لا يستلزم الصحة بحسب نفس الامر وكذا لتقدم اتباع المفتي نفسه اي
اجتهاد نفسه يؤدي الى وجوب اتباع الخطأ لعين ما ذكرتم هذا على تقدير نصب نفسه واما على رفعه
فالمعنى وكالعالم المستفتي المفتي نفسه فنفسه تاكيد للمفتي فما هو جوابكم في الخلاص عن وجوب اتباع
الخطأ في الصورتين فهو جوابنا اذا لم تبد صحة المستند والحل اي حل الشبهة بحيث تنكشف حقيقة
الحال ان يقال الوجوب لاتباع الظن في حق المجتهد ومقلده او الحكم من حيث هو مظنون لكي يكلم او
للتسوية بين العبارتين وقد وقع كلام المنبه في كلام القدم تنبيها على انما الما واحد ويجوز ان يكون
بمعنى بل كما في قوله تعالى مائة الف او يزيدون تنبيها على ان الذي يجب اتباعه ما هو حكم الله باعتبار ظننا
وعلى الاول مقدر قيد الحيثية في جانب المعطوف عليه اي من حيث انه متعلق حكم الله والحاصل ان
وجوب اتباع ما هو خطأ من كل وجه محذور بخلاف ما ظن كونه حكم الله وان كان خطأ في نفس الامر
فانه لم يجب اتباعه من حيث انه خطأ واليه اشار بقوله لا من حيث هو خطأ فانه الممتنع نعم لو سأله
اي المستفتي المفتي عن دليله استرشادا للاذعان والقبول لا تعنتا وجب على المفتي ابداؤه اي الدليل
في القول المختار الا ان كان دليله غامضا اي خفيا مع قصوره عن فهمه فانه لا يجب عليه ابداؤه وعن
الزركشي ان ما علم من الدين بالضرورة كالمتواتر لا يجوز فيه التقليد لاحد بل يجب عليه معرفته بدليله
فانه لا يشق معرفته على العامي كالايمان ثم جمهور العلماء على انه لا يلزم على المقلد التمذهب بمذهب والاخذ
برخصه وعزائمه وقيل يلزم ذلك التزام ذلك كطاعة غير النبي صلى الله عليه وسلم في كل امره ونهيه وهو خلاف
الاجماع مسئلة اتفق الاتفاق على حل استفتاء من عرف على صيغة المجهول واضافة الاستفتاء
الى الموصول اضافة الى المفعول من اهل العلم بيان للموصول واهل العلم اعم من المجتهد ليشمل من حصل
بعض العلوم ولم يبلغ رتبة الاجتهاد بالاجتهاد متعلق بعرف والعدالة معطوف على الاجتهاد
ومعرفته اما بالشهرة او بالخبرة او رآه منتصبا من نصبه فانتصب اي رفعه فارتفع ومنه
النصب لانه سبب للارتفاع فالمعنى مرتفعا بين الناس بسبب كونه مفتيا واثبتهم في العلم والناس
يستفتونه حال كونهم معظمين له وعلى امتناعه اي الاستفتاء معطوف على حل الاستفتاء
ان ظن المفتي عدم احدهما اي الاجتهاد والعدالة فضلا عن ظن عدمهما معا فالمصدر نائب
كلاهما محل الاتفاق فان جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه ونقل في الحصول الاتفاق
عليه وعن المختار جواز استفتائه لنا في المختار الاجتهاد شرط في الافتاء وقبول فتواه فلا بد من
ثبوته عند السائل ولو كان الثبوت ظنا اي ظنيا ولم يثبت والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط
فانما يثبت عدمه اي عدم الاجتهاد والحاصل الاصل لعدمه في الحال بالاصل اي بعدمه الاصلي فان

من غير ابداء السند وهذا الوجه يتوقف استلزامه عموم الجواز
على شهرته اي الاستفتاء من العلماء الناظرين للاجتهاد وكذلك
اي بلا ابداء مستند له فالمراد اي الناظرين تبيين صحة المستند
يؤدي لتقدم اتباع العالم صح صح

الاصل في الاشيا العدم والوجود طارئ كالراوي المجهول العدالة لا تقبل روايته الحاقا له بالاصل
وهو عدم العدالة او بالغالب في اهل العلم معطوف على قوله بالاصل اذ اكثر العلما ببعض العلوم الجار
تتعلق بالعلما التي لا دخل لها في الاجتهاد غير مجتهدين حيث اكثر العلما قالوا اي القايلون بعدم الامتناع
لو امتنع الاستفتا من جهل اجتهاده دون عدالته امتنع من علم اجتهاده لا عدالته بمثل ما ذكرتم
من اشتراط العدالة وان الاصل عدمها والاكثر في المجتهدين عدمها اجيب بالتزام اي الامتناع في هذا
ايضا لاحتمال الكذب تعليل لا لتزام اي امتناع الاستفتا في المجهول عدالته الكذب في المجتهد
غير نادر وان كان يمنع من الفسق فيه نادرا ولو سلم عدم امتناعه اي الاستفتا في مجهول العدالة
فالفرق بين مجهول الاجتهاد ومجهول العدالة ان الغالب في المجتهدين العدالة فالالحاق اي الحاق
مجهول العدالة به اي بالغالب في المجتهدين ارجح منه اي من الالحاق بالاصل فالجار متعلق بالغير
باعتبار رجوعه الى المصدر لتوسعة في الظروف يعني ان الحاق مجهول العدالة بغالب المجتهدين
ارجح عقلا وشرعا من الالحاق بما هو الاصل في الاشيا وهو العدم لان الاستفتا بدليل الحنفية
بخلاف الاجتهاد اذ ليس الاجتهاد غالبا في اهل العلم في الجملة اي اهل العلم ببعض العلوم وشرط
الاسفرايني تواتر الخبر بكونه مجتهدا ورده الغزالي بان التواتر يفيد في المحسوسات وهذا ليس منها
ويكفي الاستفاضة بين الناس وقال القاضي يكفيه ان يخبره عدل بانه مفت وجزم ابو اسحاق
الاسفرايني بانه يكفيه خبر الواحد العدل عن فقهه واما نقله الاخبار والمختار في
المنهاج الاعتماد على قوله انه مفت بشرط ظهور ورعه وقيل هذا اصح المذاهب وقيل غير ذلك
مسئلة افتا غير المجتهد بمذهب مجتهد اي بما ذهب اليه مجتهد تخريجا نصب على التمييز اي افتا
تخريج بان لا يكون المفتي به منصوصا لصاحب المذهب لكن المفتي اخرجه من اصوله كما اشار اليه بقوله
لا نقل عينه معطوف على تخريجا اي لا يكون الافتا بنقل عين ما ذهب اليه فانه اي نقل العين
يقبل بشرايط قبول رواية الراوي من العدالة وغيرها اتفاقا وهذا اعتراض بين موضوع المسئلة
وجوابها وهو ان كان غير المجتهد مطلعا على مبانيه اي ماخذ مذهب المجتهد اهلا للتخريج والمعرفة
ما يتوقف عليه جاز الافتا والشرط والجميع حيث البناء وهذا هو المسمى بالمجتهد في المذهب
والا اي وان لم يكن غير المجتهد كذلك لا يجوز افتاه تخريجا وفي شرح البديع للهندي وهو المختار
عند كثير من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابي يوسف وزفر وغيرهما من ايمتنا انه لا يحل
لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ الاقاويل ولم يعرف الحجج فلا يحل له ان يفتي
فيما اختلف فيه ولا يخفى ان هذا مخالف لما سبق من ان له ان ينقل عينه فانه ينقل بشرايط الراوي فان
مقتضاه جواز الافتا بمعرفة الاقاويل الا ان يقال ان ذلك لا يسمى في عرفهم افتا وقيل جاز افتا
غير المجتهد بمذهب مجتهد بشرط عدم مجتهد في تلك الناحية ولا يخفى ان مقتضى السياق ان جواز افتايه
تخريجا وجواز هذا مع فرض عدم الاطلاع على المباني في غاية البعد ولعل النقل واستغرب بكون

اشارة اليه وقيل المستغرب العلامة وايضا ان كان الاطلاع على المباني موجودا فلا تفرد بوجود المجتهد والا
فلا ينفع عدمه فتامل وقيل يجوز افتا غير المجتهد مطلقا سوا كان مطلعا على الماخذ ام لا وقيل افتا
كثير وهو اي هذا القول شبيه اي جدير بالنفي اي بنفي العمل به ان حمل على ظاهره ونفي كونه قولا
رابعا ان حمل على خلاف الظاهر كما يدل عليه ما اشار اليه بقوله وسيظهر كونه خليقا بالنفي وقال
ابو الحسين لا يجوز افتا غير المجتهد مطلقا بالعين المذكور فلنا وبه قال القاضي من الحنابلة
والروياني من الشافعية ويحكى عن احمد لنا وقوعه اي افتا غير المجتهد بمذهب المجتهد بلا نكير
فكان اجماعا على جوازه افتا غير المجتهد المطلق اذا كان مجتهدا في المذهب ونكيف اي الافتا تخريجا
من غيره اي غير الاهل المطلع على المباني فان قيل اذا فرض عدم المجتهدين في حال عدم الانكار
تنتفي اي الانكار لعدم الاتفاق من غير اهل الاجماع ليس بحجة فالوجه كونه اي جواز الافتا
للضرورة لحاجة الناس وعدم المجتهد اذن اي اذا لم يوجد المجتهد قلنا انما يلزم وجود الاتفاق
من غير اهل الاجماع لو تجزى الاجتهاد في مسئلة اي لو منع تجزي الاجتهاد والمفروض ان المفتي لابد ان يكون
مجتهدا في المذهب ومثله قادر على الاجتهاد في مسئلة وهو اي منع تجزي الاجتهاد ممنوع فالمتفقون
على جواز الافتا مجتهدون في هذه المسئلة فكلام اي الاستدلال بالاجماع والاستدلال بالضرورة
حق وبهذا الجواب الذي حاصله اختيار تجزي الاجتهاد الصحيح لكون المجتهدين في المذهب اهلا
للاجماع المستلزم كون اتفاقهم اجماعا يدفع دفعه مرفوع بيدفع والضمير المجرور راجع الى
الاعتراض المجاب عنه بالجواب المذكور لدليل تقليد الميت اللام متعلق بدفعه دفعه يعني ان الاعتراض
المذكور فكذا كان واردا على دليل من اختار الجواب المذكور كما يدفع بنفس الاعتراض المذكور يدفع
دفعه ثم بين ذلك بقوله وهو اي جواز تقليد الميت المختار من القولين وهو اي دليل تقليد الميت
انه اي جواز تقليده اجماع اي مجمع عليه لوقوعه في جميع الاعصار من غير نكير فلا يعارضه هذا
الدليل فلم اي ما نفي تقليده كالامام الرازي لا قول له اي للميت والا لو كان له قول باق بعده
لم ينعقد الاجماع على خلافه اي خلاف قول الميت كالحي اي كما لا ينعقد الاجماع على خلاف قول الحي
والتالي باطل لانا قلنا ان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم وانما قلنا فلا يعارضه لان
الاجماع حجة قطعية وقوله لا قول للميت الخ استدلال ضعيف لان عدم ما نفيه قول الميت انعقاد
الاجماع لا يستلزم ان لا يكون مثل قول الحي في جواز الافتا به عند عدم الاجماع على خلافه لان ما نفيه
قول الحي انعقاد الاجماع ليس لذاته بل لكونه قابله فان اجتماع الامة عبارة عن اتفاق العلما
الاحيا كلهم فلا ينعقد مع خروج عالم حي منهم ووجه دفع الاعتراض المذكور دليل تقليد الميت منع
اهلية المتفقين للاجماع لعدم كونهم مجتهدين وحيث اندفع الاعتراض اندفع دفعه ايضا قال
المجوز للافتا مطلقا من غير تقييد بالاطلاع على المباني نقل كلام المجتهد فلا فرق بين العالم وغيره كما لا
يشترط العلم في رواية الحديث ناقل عنه بانه ليس الخلاف في النقل اي في الافتا بطريق النقل

بل في الاخذ بطريق التخريج والاستنباط من الاصول على ما ذكر واذن اي واذا عرفت ان الملا
المجتهد مبني على الغلط سقط عند التحقيق عن درجة الاعتبار لظهور ان مراده هو وعموم جواز النقل
للعالم وغيره اتفاق اي متفق عليه وفي اي الاقوال في هذه المسئلة ثلاثة لا اربعة جواز الافتا
تخريجا بشرط الاطلاع او بشرط عدم المجتهد وعدم الجواز مطلقا قال ابو الحسين في عدم الجواز
مطلقا لو جاز الافتا للعالم لجاز للعامي بجامع عدم البلوغ رتبة الاجتهاد وما بعده مبالغة
في التعجب من بعده عن الصواب حيث سوى بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون وعن المعتزلة حيث
لم يفرق بينهما والفرق بينهما في الوضوح كالشمس وفي شرح الهداية للكمال فما استقر راي الاصوليين
على ان المفتي هو المجتهد فاما غير المجتهد ممن يحفظ اقوال المجتهد فليس بمفت والواجب عليه اذا
سئل ان يذكر قول المجتهد على جهة الحكاية فعرف ان ما يكون من فتوى الموجودين ليس بفتوى
بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي ولا بد من احد الامرين اما ان يكون له سند فيه اليه
او يأخذه من كتاب معروف منه او الكتب محمد بن الحسن ونحوها من الكتب المشهورة للمجتهدين
لانه بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور كذا ذكره الرازي فعلى هذا لو وجد في بعض النسخ النادر
في زماننا لا يحل عزو ما فيها الى محمد ولا الى ابي يوسف لعدم الشهرة والتداول نعم اذا وجد النقل
عن النوادر في كتاب مشهور كالهداية والمبسوط كان ذلك تعويلا على ذلك الكتاب انتهى والمختار
ان الراوي عن الائمة اذا كان عدلا فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفي به وقيل المطلوب
انه اذا وجد عالم لا يحل الاستفتا من غيره وان لم يكن في بلده او ناحيته الا من لم يبلغ درجة اهل العلم
فلا ريب ان رجوعه اليه اولى من الاقدام على العمل بلا علم او التخبط في الحيرة والعمى والجهالة
مسئلة تقليد المفضول مع وجود الافضل عند اكثر الحنابلة كالقاضي وابي الخطاب وصاحب
الروضة وقال الحنفية والمالكية واكثر الشافعية واحمد وطائفة كثيرة من الفقها متفقون على المنع
كابن سريج والقفال والمروزي وابن السمعاني والخلاف في النظر اما اذا لا خلاف في انه لا يجب عليه
تقليد افضل اهل الدنيا كذا ذكره الزركشي في بحره وفي رواية احمد مع الجمهور للاول اي يجيزون
تقليد المفضول مع وجود الافضل القطع باستفتا كل صحابي مفضول مع وجود الافضل
بلا نكير على المستفتي فكان اجماعا من الصحابي على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وهو اي
الدليل المذكور في استلزامه المدعي متوقف على كونه اي التقليد المذكور الواقع في زمن الصحابة
كان عند مخالفته اي المفضول للكل اي لكل من لا يوجد افضل منه فانه لو فرض موافقته مع بعض
من لا يوجد افضل منه في ذلك الحكم لجاز ان يكون عدم الانكار عليه باعتبار تلك الموافقة فانه
اي كون تقليد المفضول في ذلك الزمان عند مخالفته للكل من صورها اي من صور مسئلة جواز
تقليد المفضول في زمانهم عند مخالفته للكل فانه لا تشتبه صور هذه المسئلة وثبوت
هذا صعب واستدل للاول بتعذر الترجيح للعامي لانه متعلق بالتعذر يعني لو منع من تقليد

المفضول

المفضول لزم على المستفتي معرفته من هو في العلم ارجح وهنا يعني الترجيح والترجيح متعذر في حق
العامي لا في غيره وجواز تقليد المفضول يعم الكل فكيف يجوز ان يكون مرادهم من الاطلاق تجويز
المفضول لتقليد العامي واما غير العامي فلا يجوز له ذلك ويريده تقييد لتعذر الترجيح بالعامي
لكنا لا نجد ان يكون غير العامي مشككا في هذا البحث لان معرفته مراتب من هو اعلى منه في
العلم متعذر والترجيح فيه ذلك كيف وان الاعلم احاط بما لم يحط به غيره ومن البين انه اذا بلغ مبلغه
انقلب رايه فلا عبرة بترجيحه ويريد ما قلنا ما نقل من ان المختار لهم عند ابن الحاجب انه كالعامي
العرف لعجزه عن الاجتهاد على ما ذكر في مسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد اجيب بانه اي الترجيح
غير متعذر من العامي بل يظهر له بالتسامع من الناس وبرجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم
وكثرة المستفتين قال المانعون من تقليد المفضول اقوالهم اي المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة
للمجتهد اي كالادلة المتعارضة بالنسبة الى المجتهد فاللام في قوله للمجتهد لاختصاص الادلة
به فلا يجوز للمقلد العمل باحد الاقوال بدون الترجيح كما لا يجوز للمجتهد العمل باحد الادلة بدون الترجيح
فيجب على المقلد الترجيح اي ترجيح من يريد تقليده على غيره من المجتهدين اجيب بان هذا
قياس لا يقاوم ما ذكرنا من الاجماع لتقدم الاجماع على القياس اجماعا وعلمت ما فيه اي فيما
ذكرنا من انه يتوقف على كونه الى اخره وحصره معطوف على جار ومجرور متعد بصلة لا يجب
والتقدير ولا يجب بحصر الترجيح على العامي بخلاف المجتهد فانه لا يجب عليه الترجيح بين الادلة
ولا يخفى انه اي الترجيح اذا كان بالتسامع لا عسر عليه اي على العامي وكون الاجتهاد مطلق المناط لجواز
التقليد لا بشرط شي طالبه انكار بقوله لا ينفيه اي لا يفيه بنفيه والجملة حال عن الاجتهاد فلا يتوقف
الجواز الا على الاجتهاد فمهما تحقق الاجتهاد جاز التقليد لنا منعه خبر للمبتدا اعني الكون المضاف
فالعايد الضمير المجرور يعني لا نسلم ترتب جواز التقليد على مجرد الاجتهاد في جميع الصور لانا نمنع ترتبه
عليه عند مخالفة المجتهد المفضول الكل اي كل من لا افضل منه فلم لا يكون مناطا مشروطا بشرط وهيئته
بنفيه وهو ان لا يوجد افضل منه في ظن ظانا مبنيا على دليل معتبر شرعا نقل الرافعي عن الغزالي
لو اعتقد انه اصح افضل لا يجوز تقليده لغيره وان لم يجب عليه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد في احدهم
زيادة علم كذا نقل عن ابن الصلاح وان ترجح احدهما في العلم والاخر في الورع فالارجح على ما ذكر الرازي
والسبكي الاخذ بقول الاعلم وقيل بقول الاورع وفي بحر الزركشي تقدم الاسن مسئلة لا يرجع
المقلد فيما قلد فيه من الاحكام احدا من المجتهدين اي عمل به تفسير لقلد والضمير المجرور راجع الى
الموصول اتفاقا نقل الامدي وابن الحاجب الاجماع على عدم جواز رجوع المقلد فيما قلد فيه وقال
الزركشي ليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل ايضا وهل يقلد غيره اي غير من
قلده اولا في حكم غيره اي غير الحكم الذي عمل به اولا المختار في الجواب نعم يقلد غيره في غيره تقدير
الكلام المختار جواز التقليد في غيره لغيره للقطع بالاستقرا بانهم اي المستفتين في كل عصر من زمن
الصحابة

كانوا يستفتون مرة واحدا من المجتهدين ومرة غيره اي غير المجتهد الاول حال كونهم غير ملتزمين
مفتيا واحدا وشاع ذلك من غير نكير وهذا اذا لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهبا معينا
كابي حنيفة والشافعي فهل يلزمه الاستمرار عليه فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل ام لا فقيل يلزم
كما يلزمه الاستمرار في حكم حادثة معينة قلد فيه ولانه اعتقد ان مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب
اعتقاده وقيل لا يلزم وهو الاصح لان التزامه غير ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبه الله ورسوله
ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الامة فيقلده في كل ما ياتي ويذر دون غيره والتزامه
ليس بنذر حتى يجب الوفاء به وقال ابن حزم انه يجب على الحاكم ولا يفتن تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتي الا بقوله
بل قيل لا يصح للعامي مذهب لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب او لمن قرا
كتابا في فروع مذهب وعرف فتاوى امامه واقواله واما من لم يتاهل لذلك بل قال انا حنفي او شا
فعي لم يصر من اهل ذلك المذهب بمجرد هذا كما لو قال انا فقيه او نحوي لم يصر فقيها او نحويا وقال الامام
صلاح الدين العلائي والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في آحاد المسائل والعمل فيها
بخلاف مذهبه اذا لم يكن على وجه التتبع للرخص وقيل الملتزم كمن لم يلتزم بمعنى انه ان عمل بحكم
تقليدا لمجتهد لا يرجع عنه اي عن ذلك الحكم وفي غيره اي غير ذلك الحكم له تقليد غيره من المجتهدين
وهذا القول هو التحقيق تفصيل لقائله وقيل لا قائل الحكم وهو يعني هذا القول الغالب على الظن
كابن عمر كان يتنزه حيث جعل الظن متعلقا بنفسه فلا يتعلق بما يجانسه بين وجه غلبته بقوله
لعدم ما يوجبه اي لعدم ما يوجب من التزم تقليده شرعا اي ايجابا شرعيا اذ لا يجب على العقلاء الا اتباع
اهل العلم لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وليس الالتزام من الموجبات شرعا ويتخرج
اي يستنبط منه اي من جواز اتباع غير مقلده الاول وعدم التضييق عليه جواز اتباعه رخص
المذاهب اي اخذه من المذاهب ما هو الاهون عليه فيما يقع من المسائل ولا يمنع منه مانع شرعي اذ
للانسان ان يسلك المسلك الاخف عليه اذا كان له اي للانسان اليه اي الى ذلك المسلك الاخف سبيل
ثم بين السبيل بقوله بان لم يكن عمل بآخر اي بقول آخر مخالف لذلك الاخف فيه اي في ذلك المحل المختلف
فيه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عليهم في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها بلفظ
عنهم وفي رواية بلفظ ما يخفف عنهم اي امته وذكروا عدة احاديث صحيحة دالة على هذا المعنى وما نقل
عن ابن عبد البر من انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فلا نسلم صحة النقل عنه ولو سلم فلا نسلم
صحة دعوى الاجماع كيف وفي تفسيق المتتبع للرخص روايتان عن احمد وحمل القاضي ابو يعلى الرواية
المفسقة على غير متاول ولا مقلد وقيده اي جواز تقليد غيره ... ببطلان ثم المجتهد ان مما المخالفة الاول
فيما قلد فيه غيره والثاني في شيء مما يتوقف عليه صحة ذلك العمل عنده فالموصول عبارة عن ابتاع
الفعل على الوجه المذكور والضمير المفعول للموصول ثم اشار الى تصوير هذا التلفيق بقوله كما لو
قلد الشافعي في عدم فرضية الدلك للاعضاء المغسولة في الوضوء والغسل وقلد مالكا في عدم نقض اللمس

تقليده متاخر وهو العلامة القرافي بان لا يترتب عليه اي على تقليد الغير ما يمنعانه باتباع الفعل على وجه

بلا شهوة للوضوء وصلى ان كان الوضوء بدلك صحت صلاته عند مالك والا اي وان لم تكن بدلك بطلت عندهما
اي مالك والشافعي ولا يخفى انه كان ينبغي للمصنف ان يذكر بطلت عندهما بعد ذكر الشرط والجزاء
لانه قد علم من التقليدين ان المقلد المذكور ترك الدلك ولمس بلا شهوة ولم يعد الوضوء لكنه اراد ان
يشير الى ان مقلد الشافعي في عدم الدلك فرضيته تصح صلاته عند مالك فان قلت على هذا كان
ينبغي ان يذكر شرطية اخرى في تقليد مالك قلت اكتفى بذلك لانه يعلم بالمقايسة واعترض عليه بان
بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم فان مالكا مثلا لم يقل ان من قلد الشافعي في عدم الصداق ان
نكاحه باطل ولم يقل الشافعي ان من قلد مالكا في عدم الشهود ان نكاحه باطل انتهى واورد عليه ان عدم
قولهما بالبطلان في حق من قلد احدهما ورأى مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وهنا تخرج
من قلدهما وخالف كلا منهما في شيء فعموم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا و
يجاب عنه بان الفارق بينهما ليس الا ان كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط
في صحتها بل يجد بعضها دون بعض وهذا الفارق لا نسلم ان يكون موجبا للحكم بالبطلان وكيف نسلم
والمخالفة في بعض الشروط اهون من المخالفة في الجميع فيلزم الحكم بالصحة في الاهون بالطريق
الاولى ومن يدعي وجود فارق آخر او وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الاولى
فعليه بالبرهان فان قلت لا نسلم كون المخالفة في البعض اهون من المخالفة في الكل لان المخالفة في الكل
بتبع مجتهد اما صادق في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وههنا لم يتبع واحدا قلت هذا انما يتم اذا كان حكم
دليل من نص او اجماع او قياس ضروري يدل على ان العمل اذا كان له شروط يجب على المقلد اتباع مجتهد
واحد في جميع ما يتوقف عليه ذلك فأت به ان كنت من الصادقين والله اعلم وفرع الامام العلامة
الشبلي (?) بالانتقال في صورتين احدهما اذا كان مذهب غير امامه احوط كما اذا حلف بالطلاق الثلاث
على فعل شيء ثم فعله ناسيا او جاهلا وكان مذهب امامه عدم الحنث فاقام مع زوجته عاملا به
ثم تحرج منه لقول ما يرى فيه وقوع الحنث فانه يستحب له الاخذ بالاحوط والتزام الحنث والثانية
اذا رأى القول المخالف لمذهب امامه دليلا قويا راجحا اذ المكلف مامور باتباع نبيه صلى الله عليه
وسلم وهذا موافق لما يحكى عن الامام احمد والقدوري وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح
وابن حمدان ثم كلمته نقل الامام في البرهان اجماع المحققين على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة
بل من بعدهم كلمة بل للعطف من بعدهم على اعيان الصحابة اضرابا عن حكم المستفاد من المنع
واثباتا لضده وهو الزامهم بتقليد من بعد الصحابة من الائمة الذين سبروا استئناف بياني كانه
لما ذكر من بعدهم قيل منهم فجاء في والسبر عند الاصوليين حصر الاوصاف الصالحة للعلية في
عدد ثم ابطال بعضها وهو هنا سبري العلة يظنه فان المدهنا كان اشارة الى كلامهم في باب القياس
والاظهر انه يراد هنا اعم من ذلك من التعمق والتحقيق فان اصل الامتحان غور الجرح ووضعوا
ابواب الفقه واصوله وفصولها ومسائلها تفصيلا ودونوا كتبها فانهم هذبوا وصححوا وصنفوا

بخلاف مجتهدي الصحابة فانهم لم يعتنوا بذلك لما اراد الله من ظهور ذلك في خلفهم زيادة في كمالهم
فان كون الخلف اماما للمتبعين شرف للسلف وايضا مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتلاحق
الافكار وبني على هذا الذي ذكره من اجماع المحققين ما ذكره بعض المتأخرين وهو ابن الصلاح من منع
تقليد غير الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد رحمهم الله لانضباط مذاهبهم
وتقييد مطلق مسائلهم وتخصيص عمومها اي مسائلهم ولم يدر مثله اي مثل هذا الصنيع
في غيرهم من المجتهدين لانقراض اتباعهم اي اتباع غيرهم من المجتهدين وبانقراض الاتباع تعذر
ثبوت نقل حقيقة مذهبهم ومن ثمه قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة
بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده وفاقا والا فلا قال ابن المنير يتطرق الى
مذاهب الصحابة احتمالات لا يتمكن العامي معها من التقليد ثم قد يكون الاسناد الى الصحابي لا على شرط
الصحة وقد يكون الاجماع انعقد بعد القول على قول آخر وهو اي المذكور صحيح قال القرافي
انعقد الاجماع على ان من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجماع الصحابة رضي الله عنهم
ان من استفتى ابا بكر وعمر وقلدهما فله ان يستفتي ابا هريرة وغيره ويعمل بقوله من غير نكير فمن
ادعى خلاف هذين الاجماعين فعليه الدليل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وحسبنا
الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم